



bilimname XXXIV, 2017/2, 227-246
Geliş Tarihi: 19.04.2017, Yayın Tarihi: 31.10.2017

KUZAY AFRİKA TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDE SEMÂ

© Hamide ULUPINAR^a

Öz

Tasavvufun bir ilim dalı olarak teşekkülünden itibaren her devirde semâ tartışılan bir konu olmuştur. Bazı âlimler semâyı haram saymış, bazıları ise semâyı savunmuş ve semânın önemini anlatan eserler yazmışlardır. Osmanlılar döneminde bu tartışmalar fakihler ile sûfler arasında çok ileri boyutlara varmıştır. Kuzey Afrika'da ise semâ tartışmaları, nazari boyutta ve hoşgörü çerçevesinde, daha çok sûfler arasında cereyan etmiştir. Kuzey Afrika sûfleri semâ konusunu: semânın mahiyeti, semâ ehli ve semânın hükmü başlıkları etrafında ele almışlardır. Semânın mahiyeti konusunda en detaylı açıklama İbnü'l-Arabî tarafından yapılmıştır. O, semânın ehli ve hükmü hususunu da semânın mahiyeti noktasından değerlendirmiştir. Ebû Medyen ve Ahmed Zerrûk semâya mahiyetinden ziyade, ehli ve hükmü açısından yaklaşmıştır. Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde Medyenî-Ekberî ekolün temsilcileri olan sûfler hakîkati duyma anlamındaki mutlak semâyı vazgeçilmez saymış, müzikli semâ meclislerini mübah görmekle birlikte uygun bulmamışlardır. Şâzilî-Zerrûkî ekolün temsilcileri mutlak semânın hakikate eriştireceğini belirtmekle birlikte müzikli semâyı haram addederek mensuplarına yasaklamış ve genel olarak semâ hakkında olumsuz kanaat beyan etmişlerdir.

Anahtar kelimeler: Kuzey Afrika, Tasavvuf, Semâ, Medyeniyye, Şâziliyye.



Giriş

Tasavvufun bir ilim dalı olarak teşekkülünden itibaren hemen her devirde semâ hususu tartışılmıştır. Bazı âlimler şiddetle karşı çıkmış, semâyı haram saymıştır. Bazıları ise semâyı savunan risâleler ve eserler kaleme almışlardır. Hatta diyebiliriz ki bu konuda azımsanmayacak kadar

^a Yrd. Doç. Dr., İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, hamideulupinar@gmail.com

çok literatür de oluşmuştur.¹ Bu konu çerçevesinde tasavvuf tarihi araştırmacıları da kitaplar ve makaleler kaleme almıştır.² Bu çalışmalarını kısaca şöyle değerlendirebiliriz:

Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müzik ve Semâ* isimli çalışmasında Kur'an ve sünnete göre müzik, fakihlerin müzik hakkındaki görüşleri, ilk dönem sûflerinin semâ hakkındaki düşünceleri, müziğin mübah oluşu ve çeşitlerini detaylı olarak sunmuştur. Reşat Öngören, "*Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları*"; Dilaver Gürer, "*Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi*"; Ferhat Koca, "*Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları*", isimli makalelerde ve birinci dipnotta verdiğimiz diğer çalışmalarda Osmanlılar dönemindeki semâ tartışmaları değerlendirilmiştir.

Biz çalışmamızda, yukarıda zikrettiğimiz araştırmalarda kapsam gereği yer almayan ancak tasavvuf tarihi açısından son derece önemli şahsiyetlerin yetiştiği ve bu şahsiyetlerin (örn.: İbnü'l-Arabî) fikirlerinin diğer coğrafyalar üzerinde ciddi tesirlerinin olduğu düşüncesinden hareketle Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde semâ anlayışını/tartışmalarını ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamızda semâ hususunu Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde daha çok etkili olan Medyenî, Ekberî, Şâzilî ve Zerrûkî ekolün temsilcileri odağında ele alacağız.

¹ Semâ hakkında yapılan çalışmalar için bkz.: Demirci, Mustafa, *Semâ Risâleleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996; Kemiksiz, Mehmet, *Semâ ve Devran Risâlesi* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997; Dülger, Yusuf, *Semâ Risâleleri* (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998; A. Ambrosio-Th. Zarccone, "Samâ' and Sufi Dance: A Selected Bibliography", *Journal of the History of Sufism*, Paris 2003-2004, sayı: 4, s. 199-208.

² Semâ ile ilgili tartışmalar ve bu hususta kaleme alınan eserler için bkz. Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul 2004; Öngören, Reşat, "*Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları*", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. I, sayı: 25, s. 123-132; Gürer, Dilaver, "*Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi*", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. II, sayı: 26, s. 1-23; Gribetz, Arthur, "Semâ Tartışması", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Hüseyin Akpınar, 2003, c. IV, sayı: 10, s. 399-416; Arpaguş, Sâfi, "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2007, c. VII, sayı: 3, s. 369-399; Koca, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. V, sayı: 13, s. 25-74; Kayaoğlu, İsmet, "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar", *III. Uluslar Arası Mevlana Kongresi Bildirileri*, 2003, s. 291-302.

A. Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ

Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde semâ hususunda yapılan mülâhazalar üç ana başlık etrafında toplanmıştır ki bunlar: semânın mahiyeti, semâ ehli ve semânın hükmüdür. Dolayısıyla çalışmamızda sûflerin görüşleri bu başlıklar altında değerlendirilecektir.

1. Semânın Mahiyeti

Semâ Arapça dinleme, işitme, kulak verme anlamında bir kelimedir. Genel olarak sûflere göre Hak'tan gelen ve Hakk'a çağırان bir mesajdır.³ İlk sûfî müelliflerin eserlerinde semâ "sûfînin kendisine gelen vâridi işitmesi ve işittiğini kalbe aktarması"⁴ anlamına gelmektedir. Hücuvîrî, şeriati, dini vacip ve zaruri kılanın sem' (duyma, vahiy, nakil) olduğunu, bütün şer'î hükümlerin işitme üzerine bina edildiğini, şer'î hükümlerin kabulünün işitmeye dayandığını, dinî mükellefiyetler sahasında kulağın gözden, işitmenin görmekten üstün olduğunu, hükümlerin öğrenilmesinde ve mârifete ulaşılmasında işitme eyleminin şart sayıldığını belirterek semâ fiilinin diğer bütün tasavvufî fiil ve hallerden önce geldiğini söylemiştir.⁵

Semâ terimi daha sonraki dönemlerde daha çok ritimli ve âhenkli seslerin, mûsiki nağmelerinin dinlenmesine hasredilmiş, sûflerin tertip ettiği mûsiki ve zikir meclislerine semâ meclisi denilmiştir.⁶ Günümüzde ise semâ denilince Mevlevî dervişlerinin dönerek yaptıkları ayin akla gelmektedir. İsmâil Ankarâvî (ö. 1041/1631) Mevlevîlere lazım olan şeyin iyilikle işitip takvâyla semâ etmeleri olduğunu söyler. Ona göre semâ mirkât-i ilâhî (Allah'a gidilen merdiven) mesabesindedir.⁷

Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde semâ hem "hakîkati işitme" hem de "zikir meclisi" anlamında kullanılmıştır. Semânın mahiyetine dair en detaylı açıklama İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tarafından yapılmıştır. O, "*el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*" isimli eserinde semâyı mutlak semâ ve mukayyed semâ olarak sınıflandırmıştır.

Mutlak semâ, İbnü'l-Arabî'ye göre asıl semâ, Allah ehlinin benimsediği semâdır ve duymak ârifin gerçekleştirdiği en şerefli şeydir. Yüce Allah bir

³ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 629; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2016, s. 312.

⁴ Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, şerh ve takdim: Nevâf el-Cerrâh, Beyrut 2001, s. 231-232 [trc. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999 (üçüncü baskı), s. 431-432].

⁵ Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996, s. 543-545.

⁶ Ceyhan, Semih, "Semâ", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI s. 457.

⁷ Ankarâvî, İsmâil, *Minhâcü'l-Fukarâ*, İstanbul 2005, s. 99.

âyetinde: “O, duyan ve bilendir.”⁸, bir başka âyette ise “Duyan ve görendir.”⁹ buyurmuştur. Bu âyetlerin ilkinde “Duyma” ifadesi bilginin, ikincisinde görmenin önüne getirilmiştir. Âyetten hareketle, İbnü'l-Arabî bu hususu şöyle açıklamıştır: “Söz ondan iken duyma bizdendir. Böylelikle varlık ondan meydana geldi. Aynı şekilde kendisinden vecd, ondan ise vücûd (varlık) meydana gelmeyen semâ, semâ değildir. İşte Allah ehlinin kendisine döndükleri ve duydukları semâin mertebesi budur. Allah bir şeye zuhûra gelmeden önce şöyle der: ‘Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman sözümüz sadece, ona, ‘ol’ dememizdir. O da olur.’¹⁰ Semâ ehlinin konuşanın sözünde duydukları şey budur. Var olması için ‘ol’ sözünü duyanın (olmak) için hazırlanması ise semâdaki vecde benzer. Sonra vücudu “ol” sözünden meydana gelir. Allah ‘ol’ der, ‘o da olur’ sözü, semâ ehlinin kalplerinde buldukları Allah’a dair bilgi gibidir. Onlar bu bilgiyi semâ esnasında vecd halinde elde etmişlerdir. Öyleyse varlık semâını duymamış kimse semâ etmemiştir. Bütün peygamberler Kur’an, İncil, Zebur ve sahifeler ile kelâmı/sözünü getirmişlerdir. Öyleyse sadece söz ve semâ (duyma) vardır, başkası yoktur. Söz olmasaydı irade sahibinin bizden ne isteyeceğini bilemezdik. Duyma olmasaydı bize söylenen sözü öğrenemezdik. Söz ve duyma birbirine bağlıdır. Bunlarla Hak’ta olan şeyi öğreniriz. Çünkü bizim yegâne bilgimiz onun işittirmesine bağlıdır.” İbnü'l-Arabî mutlak semâyı ilâhî semâ ve rûhânî semâ olmak üzere iki kısma ayırmıştır:

İlâhî semâ, kalbin özel gücü olan sırlar ile duymaktır. Bu semâ, her şeyde, her şeyden ve her şey vasıtasıyla Hak’ın kelâmını duymaktır. Onlara göre varlıkların tamamı, Allah’ın tükenmez kelimeleridir. Onların, bu kelimeleri işitecek tükenmeyen kulakları vardır. Bu kulaklar kelimelerin meydana gelişle duymayı sağlar. “Rablerinden kendilerine ne zaman yeni bir zikir (ihtar) gelse onlar bunu hep alaya alarak dinlerler.”¹¹ âyeti bu hususa işaret eder. Semâ, Allah’ın çok olan isimleriyle ilgilidir. Her ismin bir dili, her dilin bir sözü, her sözün bizde bir kulağı vardır. Söyleyen ve duyan aslında hakikatte birdir. Varlıkta sadece o vardır. Ondaki başka söyleyen ve duyan yoktur. İlahî semâ, Zât, nispet, teveccüh ve sözden meydana gelir. Bu nedenle varlık, ilâhî semâ vasıyasıyla ortaya çıkar.¹²

⁸ Nûr, 24/21.

⁹ Hac, 22/61.

¹⁰ Nahl, 16/40.

¹¹ Enbiyâ, 21/2.

¹² İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut ts., c. III, s. 549 (trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2006, c. VIII, s. 301-303).

Rûhânî semâ, ilahî kalemlerin korunmuş varlık levhasında (levh-i vücûd-i mahfûz) tağyir ve tebdilden kaynaklanan cızırtılarını duymaktır. Varlığın tamamı açılmış bir sayfa (rikk-ı menşûr), âlem ise yazılmış bir kitaptır (kitâb-i mestûr). Kalemler konuşur, akılların kulakları duyar, kelimeler yazılır ve müşahede edilir. Onları müşahede etmek onları anlamaktır. Bu duymayı ancak belli bir seviyeye gelmiş akıllar idrak edebilir. Ruhânî semâ: Zât, el, kalem ve cızırtıdan meydana gelir. Böylelikle nefsi-nâtika için varlık, söz konusu kalemlerin kalp levhalarındaki taklîb ve tasrîften meydana gelen gıcırtılarının duyulmasından zuhûr eder.¹³

İlahî semâ, anlamları kavramak olduğu için bu semâda kişi dönmek yerine yatar. Ondan hareket sadır olmaz. İşte bu, Hak'tan gelen güçlü vâridin tesiridir. Aynı zamanda ilâhî vâridi doğâl vâriden ayıran şey de budur. İnsanın yatmasının sebebi, İbnü'l-Arabî'ye göre topraktan yaratılmasıdır. Çünkü Yüce Allah şöyle buyurur: "Sizi topraktan yarattık, sizi oraya döndüreceğiz ve sizi bir kere daha oradan çıkaracağız."¹⁴ Her ne kadar insanda bütün unsurlar bulunsa da onun en önemli unsuru topraktır. İnsan otururken ve ayakta dururken, büyük ölçüde kendisinden meydana geldiği en büyük aslından uzaklaşır. İlahi vâridin getirdiği bilgileri algılamak beden aslına döner. Peygamberlerin vahiy alırken sırt üstü yatmalarının nedeni budur. Hiçbir peygamberin vahiy esnasında devran ettiği duyulmamıştır.¹⁵ Bu anlamda mutlak/ilâhî semâda hareket yoktur, ilim ve mârifet vardır. İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak semâyı terk etmek mümkün değildir. Büyüklerin terk ettiği semâ, mukayyed semâdır.¹⁶

Mukayyed semâ: Güzel seslerle sınırlanmış nağmeleri işitmektir. Doğa kendilerini algılayışına göre bu nağmeler nedeniyle harekete geçer. Semâ derken insanların genelinin kastettiği şey budur ve buna tabiî semâ da denir.¹⁷ Mukayyed semâda insan, nağmelerle anlamı duyduğunu iddia edebilir. Söz söyleyen (kavvâl) nağmeleri okumaya başlayınca, haller hayvanî nefislere yayılır ve buna bağlı olarak bedenler feleğin dönüşünün tesiriyle harekete geçer. Bu esnada devran (dönme), buradaki semânın tabiî olduğunu gösteren şeylerdendir. Kişi semâda ya dönmeye başlar ya da dönmeksizin arkaya doğru düşer. Bu durumda kendine ve içinde olduğu meclise dair bilincini kaybetmiştir. Semâ eden kişi hâlimden ayrılıp bilinci yerine geldiğinde, kendini hareket ettiren şeyin kavvâlın sözlerinden

¹³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, III/550 (trc. VIII/303).

¹⁴ Tâhâ, 20/55.

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, I/319-320 (trc. II/153-155).

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, III/549 (trc. VIII/301).

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, III/551 (trc. VIII/302).

anladığı mana olduğunu söylese de bu, İbnü'l-Arabî'ye göre doğru değildir. Çünkü onu hareket ettiren şey, nağmenin güzelliğidir. Aynı kişiye Allah'ın kitabından bir âyet okuduğunda harekete geçmez. Onu harekete geçiren şey anlam olsaydı, âyeti duyduğunda da dönmesi gerekirdi. Oysa tabii semâda hareket vardır, ancak ilim ve mârifet yoktur.¹⁸

Semâyı ilâhî hakîkati dinleme olarak gören Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493)¹⁹ ise “Kim hakîkate kulak verirse hakîkatten istifade eder. Kim nefesine kulak verirse kötülükten istifade eder.” demiştir. Ona göre kim bedeninin isteklerine kulak verirse menfaati sadece o vakitle sınırlı kalır. Bundan dolayı ilim talibi olan bir kimse dünyaya olan meylini artırmaz. Eğer artırır ise o takdirde Hak'tan daha çok yüz çevirmiş olur.²⁰

Semâ konusunda müridin dikkat etmesi gereken bir husus da dinlediği şeyler, bu esnada kalbinin durumu ve vecd hâlidir. Zerrûk'a göre kalpten çıkan söz kalbe girer/kalbi etkiler. Sadece dil ile yapılan ise kulaklara (bile) varamaz. Kalbe giren sözler girdikten sonra kâfirlerin durumunda olduğu gibi ya bir mukavemet ile karşılaşır veya onu inatla reddeder. Münafıkların durumunda olduğu gibi ya kelâmdan yüz çevirir ya da günahkârların halinde olduğu gibi kelâmın kalbe girmesini engelleyen bir perde olur. Müridlerden ehl-i Hak olanların hâli gibi kalbin derinliklerine, hakikatine temas eder ve bu da o kimseyi duyduğu sözün gereğini yapmaya sevk eder. Ârif olan kimse ise kalpten ve kalbin dışından gelen her şeyden istifade eder.²¹

Semâ esnasında müridin vecd hâlini yaşaması, hislerini kaybedip kaybetmemesi gibi durumlarda ona güvenilemez. Mürit böyle bir durumda

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, I/319 (trc. II/153-154).

¹⁹ Türkiye'de az tanınan Ahmed Zerrûk'un kısaca hayatı şöyledir: Ahmed Zerrûk el-Burnusî el-Fâsî, Şâziliyye tarikatının Zerrûkiyye kolunun kurucusudur. 846/1442'de Fas'ta doğan Ahmed Zerrûk, ilim öğrenmek arzusuyla Fas, Cezayir, Kahire, Mekke, Libya gibi şehirleri dolaşmış, döneminin ünlü âlimlerinden ders almıştır. Tasavvufî eğitimine Süleyman el-Cezûlî'nin yanında başlamış, Muhammed ez-Zeytûnî'nin (ö. 911/1505) yanında devam etmiş ve seyr ü sülûkünü Ahmed el-Hadramî'den (ö. 895/1490) tamamlamıştır. Ahmed Zerrûk, hem diğer ilim dallarında hem de tasavvuf ilminde altmış civarında eser kaleme almış, sahih tasavvufun ilkelerini yerleştirmek ve insanları bidatlerden sakındırmak için hayatı boyunca mücadele etmiş bir sufidir. 899/1493 yılında Libya kentlerinden Mısırata'da vefat etmiştir. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Fevâidü min Künnâs*, thk. Muhammed İdrîs Tayyib, Beyrut 2011; İbn Asker, Muhammed el-Hasenî eş-Şefşâvenî, *Devhatü'n-Nâsir li-Mehâsin men Kâne bi'l-Mağrib min Meşâyihî'l-Karni'l-Âsir*, thk. Muhammed Haccî, Rabat 1977, s. 48-49; Kennûn, Abdullah, *Mevsûatü Meşâhiri Ricâli'l-Mağrib*, Beyrut 1994, c. III, s. 5-20.

²⁰ Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Kavâidü't-Tasavvuf*, thk. Mahmûd Beyrûtî, Dimaşk 1424/2004, s. 177-178.

²¹ Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 177-178.

eğer hislerini yitirirse, ya onun kaybindan ötürü ondan yararlanmayı bilir ya da istifade edemeyebilir. Çünkü adamın vecd hâli doğru olabilir. Çünkü şeytan, onun o hâlini kaybettirmesine güç yetiremez, ona ilim bakımından bir fayda sağlamasına da mani olamaz. Ancak şeytan, o müridin karşısına iki şeyle çıkar. Ya ağızdan hikmet benzeri birtakım sözler geveler, oysa söylediklerinin hikmetle alakası yoktur. Bunun belirtisi, his/duyu sırasında beden bir rahatsızlık duymasıdır. Sahibi, bundan hiç etkilenmez. Çünkü bu, aslında doğal bir durumdur. Böyle bir hâl, onda belirmeyeceği gibi, semâsında da bir şey anlamaz. Sadece kendisine işittirildiği hissi verilen şeyin çelişkilerini görür. Çünkü hak, eğer bâtil yaygısından geliyorsa, dolayısıyla o yaygının kötülüğü o kişiye döner. O da onunla aynileşir.²²

İbnü'l-Arabî ve Ahmed Zerrûk semânın ilahi hakikati dinleme olduğu noktasında hem fikirdir. Ancak İbnü'l-Arabî semâ konusunu vahdet-i vücûd noktasından açıklayarak mutlak ve mukayyed olarak sınıflandırır. Mutlak semânın hakiki olduğunu, ilim ve mârifetin bu semâyı kazanılacağını, ehlullahın semânın bu olduğunu vurgular. Ahmed Zerrûk ise semâyı dinleyen açısından ele alarak kalbiyle dinleyenlerin hakikati işitebileceğini, nefsiyle dinleyenlerin kötülüğe erişeceğini belirtir.

2. Semâ Ehli

Semâ konusunda yapılan tartışmaların diğer bir odak noktası, semânın kimler tarafından yapılacağı ya da yapılması gerektiği ile ilgilidir. Semâ, kalbi diri, nefsi ölü, arzularını, hevâ ve hevesini yok etmiş, beşeriyeti, hayvânî yönü sönmüş kimseler için mi doğrudur,²³ yoksa seyr ü sülûka yeni başlamış müptedî bir müridin manevî terakkîsine yardımcı olmak maksadıyla semâ yapması da doğru olur mu? Tasavvuf tarihi boyunca tartışılan bu mesele hakkında Kuzey Afrika sûflerinin görüşleri şöyledir:

“Mağrib’in Şeyhi” ünvanıyla anılan Ebû Medyen’e²⁴ (ö. 594/1197) göre semânın bir ehli, ricâli ve cemaati vardır. Semâ ehli; tövbe-kâr olan, kendi

²² Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Uddetü'l-Mürîdî's-Sâdik min Esbâbi'l-Makti fî Beyâni't-Tarîk el-Kasâ ve Zikru Havâdisi'l-Vakt*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Beyrut 2007, s. 173-174.

²³ Sühreverdi, Abdülkâhir, *Dervişliğin Âdâbı*, trc. Hamide Ulupınar, İstanbul 2010, s. 96.

²⁴ Ebû Medyen 509/1115 yılı civarında Sevilla yakınlarındaki Cantillana kasabasında doğmuştur. İlk olarak Endülüs'te ders görmüş, sonra Fas'ta tasavvuf yoluna sülûk etmiş, şeyhi Ebû Ya'zâ'dan hırka giymiş, hacda karşılaştığı Abdülkâdir Geylânî'den feyz almış, Bicaye'de ilim öğretmiş ve Tilimsan'da vefat etmiştir. Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde ser-halka kabul edilen Ebû Medyen'in tesir halkası günümüze kadar devam etmiştir. Hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Künfüz, Ebu'l-Abbâs el-Hatîb el-Kasantînî, *Ünsü'l-Fakîr ve İzzü'l-Hakîr*, nşr. Muhammed el-Fâsî-Adolf Fur, Rabat 1965; Cornell, Vincent J., *The Way of Abû Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abû Madyan Shu'ayb al-Husayn al-*

nefsini kınayan, gündüzleri oruç tutan, gecelerini namazla ihyâ eden, yakarıшта bulunan ve ağlayan kişilerdir. Bunlar; dünya mallarına karşı zâhittirler. Kalplerini yegâne sevgili kabul ettikleri Allah'a bağlamışlar ve dünyayı üç talakla boşamışlardır. Hakk'ı idrak ettikleri zaman onunla baş başa kalmaya özen gösterirler. Tefekküre dalar, zikirle meşgul olurlar. Konuştukları zaman dillerinden hikmet sâdır olur. Halleri övülen ve beğenilen çizgidedir. Tarîkatları sahihtir; metotları sünnete sarılmaktır. İlim öğrendiklerinde kalplerini aşk ateşi kaplar, bedenlerini vecd halleri bürür. Vecde koyulduklarında kendilerinden geçerler, tevâcüdde bulunurlar ve akılları başlarından gider. Onların bu vecdinde herhangi bir kabahat söz konusu değildir. Vecdlerinden ötürü kınanmazlar. Vecdleri haktır, gerçektir ve sahihtir.²⁵

Ebû Medyen'e göre semâya engel en çirkin huy; müridin bencil olmasıdır. Semâ, ehli olmayanlar için haramdır. Ehil olmayanların semâ meclisine alınması ve semâya iştirakı söz konusu olamaz. Namaz, oruç, visâl (Hakk'a kavuşma) gibi esasları gerçekleştirene kadar müptedî bir müridin de semâya katılması yasaktır. Güçlü bir mücâhededen sonra semâya katılmasına izin verilir. Kalben semâ eden mürid tahakkuk erbâbı olur. Semâyı nefsânî arzuları için yapan ise zındık olur. Bununla birlikte nefsi diri, kalbi ise ölü ve gaflet içinde olanların semâ meclisine katılması uygun değildir. Çünkü semâ ancak ehline özgü bir uygulamadır.²⁶

İbnü'l-Arabî "*Tedbîrât-ı İlâhiyye*" adlı eserinde semânın Allah'ın sıralarından bir sır olduğunu söyler ve semâ yapanları akıyla dinleyen ve nefsiyle dinleyen olarak iki gruba ayırır. Akıyla dinleyenler kendi arasında fitratı cihetinden duyan²⁷ ve vaz'ı cihetinden duyan²⁸ olmak üzere iki kısımdır. Vaz'ı cihetinden olan kimsenin duyması Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) buyurduğu şu kudsî hadiste beyan edilmiştir: "Ben onun kulağı olurum, onunla işitir."²⁹ Hak Teâlâ kulun işitmesi olunca ikilik kalmaz. Akıl fitratı cihetinden duymasında ise ikilik vardır. Akıyla dinleyen kimse her bir şeyde ve her bir şeyden işitir, ama hareket etmez. Nefsiyle dinleyen kimse ise ancak musiki nağmelerini ve güzel sesleri işitir. Bunun alameti hislerinden

Ansârî (c. 509-594/1115-1198), Cambridge 1996 ("Onüçüncü Yüzyılda Mağrib Tasavvufu ve Ebû Medyen" *Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*, haz. Kadir Özköse, Konya 2008); Ulupınar, Hamide, *İbn Arabî'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribî*, İstanbul 2013.

²⁵ Ebû Medyen, Şuayb b. Hüseyin, *Bidâyetü'l-Mürîd*, Beyazıd Devlet Ktp., nr. 7886, vr. 69a (*Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*, haz. Kadir Özköse, Konya 2008, s. 179).

²⁶ Ebû Medyen, *Bidâyetü'l-Mürîd*, vr. 69a-b (trc. s. 180).

²⁷ Kulun yaratılışından getirdiği işitme yeteneği ile duyması.

²⁸ Hak Teâlâ'nın kulunun işitmesi olması sonucunda gerçekleşen duyma.

²⁹ Buhârî, Rikak, 38; İbn Mâce, Fiten, 16.

fânî olarak semâ anında hareket etmesidir. O kimse bu hareket akabinde bir ilim elde edemez. Eğer ilim elde ettiğini iddia ederse hislerinden fânî olmamıştır. Bu kişi aklıyla dinleyen de değildir. Zira hareket etmiştir. Onun için geriye ancak kâzip/yalancı olmak kalır.³⁰

Şeyh Ahmed Zerrûk'a göre semâ yapanlar: Rabbini dinleyen, Rabbiyle semâ eden; kalbini dinleyen, kalbiyle semâ eden; nefsinin dinleyen, nefsiyle semâ eden olmak üzere üç gruptur. Ancak Şeyh, "Semâ câhillerin aklına gelen ilk şey olduğu gibi, gafillerin kalplerini meşgul eden de ilk şeydir. Semâ, başıboş tembel insanların teveccühlerini çeker, onlara tesir eder. Bir de zayıf karakterliler bundan yararlanmakta, mecnunlar buna destek vermekte ve âşıklar da semâ meclisinde rahatlamaktadırlar. İmtihan içinde olanların tamamı ona meyleder, iddia sahiplerinin hepsi ona yönelir, teveccüh edenlerin câhil olanları onunla hakikatten ayrılır. Bundan ötürü müritlerin basiretleri kapanır ve zarar görebilirler. Âriflerin hikmetleri eksilebilir. Semâya itina gösterenlerin çoğu başıboş ve sapkın olanlardır."³¹ demiştir.

Semânın kimler tarafından yapıldığı/yapılması gerektiği konusunda özetle Şeyh Ebû Medyen semânın ehline özgü bir uygulama olduğunu, herkesin semâyâ katılmasının doğru olmayacağını, ancak ehli yaptığı takdirde de dillerinden hikmet sâdır olacağını, yüce hallere erişeceklerini belirterek sadece semâ ile müptedî müridin manevî yükselmesinin sağlanmayacağını söyler. İbnü'l-Arabî, semâ yapanları aklıyla dinleyen ve nefsiyle dinleyen olarak iki gruba ayırmakla semânın mahiyetindeki tasnifinde olduğu gibi mutlak semâ edenlerin aklıyla, mukayyed semâ edenlerin ise nefsiyle semâ ettiğini ifade eder. Ahmed Zerrûk ise Rabbiyle ve kalbiyle semâ edenlerin olduğunu kabul etmekle birlikte kendi döneminde hakikat üzere semâ edenlerin az olduğunu, semâyâ daha çok başıboş, câhil kimselerin yöneldiğini belirtir. Buradan hareketle diyebiliriz ki semâ, seyr ü sülûk sürecinde müridin manevi terbiyesinde yardımcı olacak bir metot değildir. Kişiye niyetine ve mertebesine göre bir yarar sağlar, nefsinin öldürmemiş mürid için uygun değildir.

3. Semânın Hükümü

Fakihlerle sûfler arasındaki tartışmaların ve ithamların odak noktası, semânın haram veya mübah olması yönünde verilen farklı hükümlerdir. Ancak Kuzey Afrika'da durum daha farklı seyretmiş, bireysel farklılıklar

³⁰ İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 2013, s. 417.

³¹ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdî's-Sâdik*, s. 171.

olmakla birlikte fakihler daha çok müspet tavır gösterirken bazı sûfler “haram” olduğu yönünde fikir beyan etmişlerdir.

Kuzey Afrika’da yaygın olan Mâlikî mezhebinin kurucusu İmam Mâlik (ö. 179/795) semânın hükmü hakkında: “Benim bildiğime göre yöremizdeki ehl-i ilim bu semâyı inkâr etmiyorlar ve bu işi yapmaktan da vazgeçmiyorlar. Bunu ancak bilgisiz nâsik ile tabiatı kaba olan câhiller inkâr ederler.”³² diyerek semânın mübah olduğu yönünde kanaat bildirmiş, hatta semâyı inkâr edenleri “kaba ve câhil” olarak nitelemiştir. İmam Mâlik’in semâ hakkındaki bu kanaati Mâlikî mezhebinde semâ konusuna olumlu yaklaşılmasına sebep olmuştur. Nitekim Mâlikî mezhebinin ana kaynağı “*el-Müdevvene*” isimli eserde semânın câiz olduğu belirtilmiştir.³³ Yine Mâlikî fakih Ebû İshak eş-Şâtibî (ö. 790/1388) semânın aslen tasavvufun konusu olmadığını, semânın bir ruhsat olarak uygulanageldiğini, şeriata sıkı sıkıya bağlı olan mutasavvıfların bu uygulamalarının bidat olarak nitelenebileceğini, ancak bazı bidatlerin kötü olmadığını, bilakis memdûh/övlümüş olduğunu söyleyerek semâya olumlu yaklaşmıştır.³⁴

Şeyh Ebû Medyen: “Seni zikretmekten gâfil olmayanı sen de zikretmekten gâfil olma.”³⁵ diyerek insanları toplu olarak zikre davet ettiği gibi, mûsikî ve semâyı da cevaz veren sûflerdendir. Ona göre, semâ sahîh bir uygulamadır. Onun hakkında şüpheye kapılanlar ancak câhillerdir. Zira Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurur: “Kişi bilmediğinin düşmanıdır.”³⁶ Bir başka hadiste ise “Şevki tatmayan bilmez. Coşkulu bir aşkı, aşka bürünmeyen anlamaz.”³⁷ buyurmuştur.³⁸ Ebû Medyen’e göre sahîh olan bir rivâyette Hassân b. Sâbit (r.a.) şunları söyler:

“Kalbimde iştîyak ateşi alevlendi.

Onun ne doktoru var ne de dermanı.

Tek çare aşkına divâne olduğum zâttır.

³² Zerrûk, *Kavâidü’l-Tasavvuf*, s. 87-88.

³³ Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ li’l-İmam Mâlik b. Enes el-Asbahî*, Beyrut 1994, c. IV, s. 34.

³⁴ Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ’tisâm*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr, Demmâm 1429/2008, c. I, s. 361.

³⁵ Ebû Medyen, Şuayb b. Hüseyin, *Ünsü’l-Vahîd ve Nüzhetü’l-Mürîd*, Süleymaniye ktp., Hacı Mahmud Efendi, d. no: 2310, vr. 56a.

³⁶ Hadis için bkz. Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs*, haz. Ahmed el-Kalâs, Beyrut 1399/1979, c. II, s. 320.

³⁷ Hadis için bkz. Mevsilî, Ebu’l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Mislû’s-Sâir fi Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1995, c. I, s. 157.

³⁸ Ebû Medyen, *Bidâyetü’l-Mürîd*, vr. 69a (trc.: s. 179-180).

Dermanım ve çarem ancak onunla baş başa kalmaktır.”

Bu şiiri dinleyen Resûlüllâh (s.a.v.), omuzlarından hırkası düşene kadar vecde gelmiştir.³⁹ İşte bu hadis, Ebû Medyen'e göre semânın mübahlığına delildir.

Semâyı mübah olarak gören sûflerden biri de Endülüslü sûfi İbnü'l-Arif'tir (ö. 536/1141).⁴⁰ O bu konuda, “Onların toplanıp bir araya gelmeleri, müzâkere edilecek bir mesele içindir ya da ibadet yoluyla semâ hâlini yaşayan bir kimse içindir.”⁴¹ diyerek semânın mübah olduğunu, dinin insanlara sağladığı bir ruhsat olduğunu belirtmiştir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî semânın hükmünü, mutlak semâ ve mukayyed semâ tasnifinden hareketle yapmıştır. Ona göre gerçek/mutlak semâ, Allah'ın kitabını duyduğunda bedenini harekete geçmesidir.⁴² Bu anlamda mutlak semânın terki mümkün değildir. Büyüklerin terk ettiği semâ mukayyed semâdır ki o, tegannîdir. Nefsi hakkında temkin sahibi olan kimse onu istemez. Ancak bu kimse zikir meclisinde bulunduğu zaman orada yapılan semâdan dolayı meclisi de terk etmez. Semâ mübahdır, çünkü haramlığı hakkında peygamberden bir rivâyet gelmemiştir. Bir insan rabbi karşısında kalbini sadece mukayyed semâda buluyorsa onun semâyı terk etmesi zorunludur. Çünkü bu, gizli, ilahi bir tuzaktır. Kalbini semâda olduğundan daha fazla nağmelerde buluyorsa böyle bir insanın semâ meclisinde bulunması haramdır. Böyle bir vecde güvenilemeyeceği gibi bu esnada kişinin bulunduğu ilâhî mertebeye de itimat edilmez. Kişi ilâhî, rûhânî ve tabîî semâyı ayırt ediyorsa böyle bir karıştırmaya maruz kalmaz ve tabîî semâda Allah vasıtasıyla semâ ettiğini (duyduğunu) söylemez. İşte böyle birine semâ yasaklanmasa bile yine de onu terk etmesi daha yerinde olur. Kişi kendisine intisap edilen bir şeyh ise onun semâyı terk etmesi daha uygundur.⁴³ İbnü'l-Arabî, her devirde dinlerini oyun ve eğlence edinen kimseler olduğunu ve bunların kınandığını, günümüzde bu kimselerin semâ ehli olup, def ve kanun çaldığını söylemiştir.⁴⁴ Bu anlamda İbnü'l-Arabî müzik aletleriyle oyun ve eğlence amaçlı yapılan semâyı terk etmeyi uygun görmüştür.

³⁹ Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir, *Tezkiretü'l-Mevzuât*, c. I, s. 1596.

⁴⁰ İbnü'l-Arif hakkında detaylı bilgi için bkz. Bardakçı, M. Necmettin, *Endülüslü Sufi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecalis*, Bursa 2005.

⁴¹ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdî's-Sâdik*, s. 172.

⁴² İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, VII/396 (trc. XVII/45).

⁴³ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, III/551 (trc. VIII/307).

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, VII/396 (trc. XVII/45).

Şeyh Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258): “Hocama semâ hakkında soru sordum. Bana ‘Çünkü onlar babalarını sapık bir kimse olarak buldular. Kendileri de onların izlerinden koşa koşa gitmektedirler.’⁴⁵ âyeti ile cevap verdi.” diyerek vakti yeni bir şey ortaya koymakla, üretmekle geçirmeye engel ve dalâlete sebep olduğu için semânın yasaklanması gerektiği yönünde kanaat ortaya koymuştur.⁴⁶ Şâziliyye Tarîkatı’nde toplu zikre ferdî zikirden daha fazla önem verilmiş, zikir ayinleri toplu, oturarak ve ayakta icrâ edilmiş,⁴⁷ ancak semâya pek sıcak bakılmamıştır. Şâziliyye tarîkatı dinî musiki ve semâ hakkında olumsuz bir tutum takınmakla birlikte zaman içinde tarikatın birçok kolunda semâ, zikir âyinlerinin esasını teşkil eder hale gelmiştir.⁴⁸

Şâziliyye şeyhlerinden Ebu'l-Abbâs el-Mürsî (ö. 685/1287) de: “Bu zamanda dervişlerden biri hevâ ve hevesine göre davranır ve Mevlâ’sının haram kıldığı şeyleri yerse o, Yahudi eğilimine sahiptir. Çünkü kaval, aşktan söz eder ama âşık değildir. Muhabbetten söz eder, fakat muhib değildir. Vecdden bahseder, fakat vecd hâlini yaşayan değildir. Kavalcı hep yalan söyler fakat dinleyen de ona kulak verir. Dervişlerden kim semâya davet edildiği zaman zalimlerin yemeğini yerse, o Yüce Allah’ın “Hep yalana kulak verir, durmadan haram yerler”.⁴⁹ âyetinin hükmü içinde yer alır.⁵⁰ diyerek bu konuda olumsuz kanaat bildirmiştir.

Şeyh Ahmed Zerrûk’a göre sedd-i zerâi’i⁵¹ savunanlar semânın hepsini birden yasaklamışlardır. Savunmayan kişiler ise semâda bâtil olduğunu düşündüğü uygulamaları yasaklamıştır.⁵² Semâyı mübah görenlerin onun mübah olduğuna dair bir delili yoktur. Ona göre semâ, onu mübah görenlerin yanında zaruret halinde mübah olan bir ruhsattır. Semâ şartlarına riâyet edilerek yerine getirilmeli, eğer şartları yoksa

⁴⁵ Sâffât, 37/69-70.

⁴⁶ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik*, s. 171; (a.mlf.), *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 181.

⁴⁷ Şâziliyye tarîkatinde zikir ve semâ hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Güven, Mustafa Salim, Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999, s. 272-285; Özel, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2014, s. 285-288.

⁴⁸ Özel, Ahmet Murat, “Şâzeliyye”, *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 388.

⁴⁹ Maide, 5/42.

⁵⁰ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik*, s. 171.

⁵¹ Sedd-i Zerâ: Şer’an sakıncalı sonuçlara götürmesi kesin veya kuvvetle muhtemel olduğunda mübah fiillerin yasaklanması anlamında fıkıh usulü terimi; özellikle Mâlikî usulünde edille-i şer’iyyeden biri. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dönmez, İbrahim Kâfi, “*Sedd-i Zerâi*”, *DİA*, 2009, c. XXXVI, s. 277-282.

⁵² Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 181.

yasaklanmalıdır.⁵³ Güzel yüzlü erkeklerin katıldığı, kadın-erkek karışık olarak ve müzik aletleriyle yapılan semâ haramdır.⁵⁴ Oyun ve eğlence olan bâtila benzemesi sebebiyle semâ sakınılması gereken bir şüpheci. Ancak bunu yapmayı gerektiren bir zaruret olursa ve şartları yerine getirilirse o zaman mübah olur.⁵⁵ Şeyh Zerrûk'a göre semânın şartları şunlardır:

a) Zaman: Semâ vaktinde şer'an yapılması zorunlu olan işlerin bulunmaması gerekir. Çünkü ruhsat olan bir şey için evlâ olan bir şeyi terk etmek, hak olan bir şeyi engellemek ve hakikati ihlâl etmektir.

b) Mekân: Semânın yapıldığı mekan zikir için uygun, geniş ve ferah olmalıdır.

c) İhvân: Semâ topluluğuna semâdan olmayan -her ne kadar âbid, zâhid de olsa semâyı kabul etmeyen ve onu savunmayan- bir kimsenin girmesi câiz değildir. Semâ için gelen kimselerin doğruluk üzere olması, semâ halinde sâlim bir kalbin bulunması ve cezbe dışında hiç kimsenin hareket etmemesi gerekir.⁵⁶ Ârif kimsenin hâli tamdır, kemâle ermiştir. Onun semâyâ katılması, semâ topluluğunu noksanlıkla ve hevâyâla niteleyerek onlar hakkında gybet etmesine, müritlerin de ârif kimse hakkında gybet etmesine sebep olur. Mal ve namusun korunması için aklın korunması gerekir. Bu sebepten semâ halinde aklı başında olmayan bir kimse hakkında ittifak ile semânın yasaklanması gerektiği savunulmuştur. Her ne kadar güzel bir iş için de olsa -malı zayi etmek olduğundan- çaputları paramparça etmek câiz değildir.⁵⁷

Senûsiyye tarîkatında Şeyh Ahmed b. İdrîs'in (ö. 1253/1837) hafî zikri benimsemesi sebebiyle gizli zikir uygun görülmektedir. Tarîkatın kurucusu Muhammed b. Ali es-Senûsî (ö. 1276/1859) de çalgılı zikir meclislerine ve semâyâ müsaade etmemiştir. Zikrin daha çok dua boyutu üzerinde durmuştur.⁵⁸ Dolayısıyla Senûsiyye tarikatında gizli zikir yapılmış, sesli zikir ve semâ uygun görülmemiştir.

Sonuç olarak Mâlikî fakihleri semâ konusuna ılımlı yaklaşmış ve mezhep imamının da bu husustaki olumlu kanaati sebebiyle mübah olduğu yönde hüküm vermişlerdir. Semânın hükmü konusundaki tartışmalar daha çok sûfîler arasında gerçekleşmiş, Ebû Medyen ve İbnü'l-Arif semânın mübah

⁵³ Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 176.

⁵⁴ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik*, s. 171-172.

⁵⁵ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik*, s. 171; (a.mlf.), *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 174; (a.mlf.), *Ta'lik alâ Mukattaâti's-Şüsterî*, thk. Mustafa la-Gafirî, Merakeş 2012, s. 27.

⁵⁶ Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 184.

⁵⁷ Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 187.

⁵⁸ Özköse, Kadir, *Libya'da Tasavvufî Hayat Senûsiyye Tarikati*, Konya 1429/2008, s. 251.

olduğunu belirtmiş, İbnü'l-Arabî ise oyun ve eğlence içerikli semânın yasaklanması gerektiğini, hakikî semâ olan mutlak semânın ise terkinin mümkün olmadığını söyleyerek semânın tamamını reddetmemiş, semânın içeriğine göre hüküm verilmesinin önemine işaret etmiştir.

Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî ve Şâziliyye şeyhleri ise genel olarak semânın yasaklanması gerektiğini söylemiş, Senûsîler ise zikir meclisinde semâya müsaade etmemişlerdir. Semâ konusunu İbnü'l-Arabî gibi detaylı ve sistematik olarak ele alan Şeyh Ahmed Zerrûk ise bâtıla benzemesi, oyun ve müzikli olması, kadın-erkek karışık olması durumunda semâyı haram saymış, sadece zaruret halinde ve şartları yerine getirildiği takdirde mübah olan bir ruhsat olarak değerlendirmiştir.

Sonuç

Semâ konusu ilk dönem sûfilerinden başlayarak her dönemde tartışma konusu olmuş, ancak Osmanlılar döneminde bu tartışmalar çok ileri boyutlara vararak semâ ehli sûfiler küfürle bile itham edilmiştir. Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde tartışma bu noktalara gelmemiş, konu daha çok nazari boyutta ve hoşgörü çerçevesinde ele alınmıştır. Osmanlılar döneminde semâ konusundaki bu tartışmalar daha çok fakihler ve sûfiler arasında seyrederken, Kuzey Afrika'da fakihlerin konu hakkında fetvaları olmakla birlikte fikir ayrılıkları ve tartışmalar daha çok sûfiler arasında cereyan etmiştir. Bu mülâhazalar, semânın mahiyeti, semâ ehli ve semânın hükmü başlıkları altında süregelmiştir.

Şeyh Ebû Medyen semânın sâlih zâtların usûlü olduğunu, onu ancak câhil insanların reddedeceğini, hakikat ehli sûfilerin semâ yapmasının doğru olduğunu, ehil olmayanların semâya katılmalarının uygun olmayacağını söyleyerek semânın mahiyeti konusundan ziyade semânın ehli ve hükmü konusunda görüş beyan etmiştir.

İbnü'l-Arabî semâyı, mutlak ve mukayyed olarak ikiye ayırmış, mutlak semânın akılla dinlenildiğini, hakiki olduğunu, terk etmenin mümkün olmadığını belirtmiştir. Sûfilerin terk ettiği semânın mukayyed semâ yani tegannî dinlemek olduğunu ve bunun nefisle dinlenildiğini söyleyerek semânın hükmü ve ehli hususlarını semânın mahiyeti konusunda yaptığı tasniften hareketle ele almıştır.

Şeyh Zerrûk ise eserlerinde semâ konusunu detaylı olarak ele almış, Ebû Medyen gibi semânın mahiyetinden çok semânın ehli ve hükmü konusuna eğilmiştir. Şeyh Zerrûk, semâya sistematik yaklaşmış, meseleyi tamamen reddetmek veya savunmak tarzında değil de semâ esnasında gördüğü doğru ve yanlış uygulamaları açıklamıştır. Semâyı, nefsiyle

dinleyenlerin yanlışa düşeceği, hakikat üzere dinleyenlerin hakikate erişeceği kanaatiyle semâyı dinleyen açısından değerlendirmiştir.

Özetle diyebiliriz ki Kuzey Afrika tasavvuf düşüncesinde Medyenî-Ekberî ekolün temsilcileri olan sûfiler semâ konusuna olumlu yaklaşırken, Şâzilî-Zerrûkî ekolün temsilcileri bireysel farklılıklar olmakla birlikte semânın ilahî hakikati dinleme anlamına olumlu, fakat semâ meclislerine olumsuz yaklaşmışlardır. Bu yaklaşımın en önemli sebebi semâ meclislerine ehil olmayan kişilerin katılması, bazılarının kadın-erkek karışık olması ve zaman zaman şer'î esasların ihlâl edilmesidir.



KAYNAKÇA

- AMBROSIO, A.-ZARCONI, Th., "Samâ' and Sufi Dance: A Selected Bibliography", *Journal of the History of Sufism*, Paris 2003-2004, sayı: 4, s. 199-208.
- ACLÛNÎ, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs*, haz. Ahmed el-Kalâs, Beyrut 1399/1979.
- ARPAGUŞ, Sâfi, "Hüccetü's-Semâ': XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Mûsikî, Semâ' ve Devran Hakkındaki Dinî Tartışmalar ve İsmâil Ankaravî'nin Semâ' Müdâfaası", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2007, c. VII, sayı: 3, s. 369-399.
- BARDAKÇI, M. Necmettin, *Endülüslü Sufi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecalis*, Bursa 2005.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- CEYHAN, Semih, "Semâ'ın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmûd Hüdayî ve İsmail Ankaravî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2008, c. IX, sayı: 23, s. 206-217.
- CEYHAN, Semih, "Semâ", *DİA*, İstanbul 2009, c. XXXVI.
- CORNELL, Vincent J., *The Way of Abû Madyan: Doctrinal and Poetic Works of Abû Madyan Shu'ayb al-Husayn al-Ansârî (c. 509-594/1115-1198)*, Cambridge 1996 ("Onüçüncü Yüzyılda Mağrib Tasavvufu ve Ebû Medyen" *Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*, haz. Kadir Özköse, Konya 2008).
- DEMİRCİ, Mustafa, *Semâ Risâleleri (yüksek lisans tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996.
- DÜLGER, Yusuf, *Semâ Risâleleri (yüksek lisans tezi)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.

- EBÛ MEDYEN, Şuayb b. Hüseyin, *Bidâyetü'l-Mürîd*, Beyazıd Devlet Ktp., nr. 7886 (*Tasavvufî Hikmet ve Risâleler*, haz. Kadir Özköse, Konya 2008).
- EBÛ MEDYEN, Şuayb b. Hüseyin, *Ünsü'l-Vahîd ve Nüzhetü'l-Mürîd fî İlmi't-Tevhîd*, Süleymaniye ktp., Hacı Mahmud Efendi 2310, vr.: 53-58.
- GRİBETZ, Arthur, "Semâ Tartışması", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Hüseyin Akpınar, Ankara 2003, c. IV, sayı: 10, s. 399-416.
- GÜRER, Dilaver, "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. II, sayı: 26, s. 1-23.
- GÜVEN, Mustafa Salim, Ebu'l-Hasan Şâzilî ve Şâziliyye (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1999.
- HUCVİRÎ, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.
- İBN ASKER, Muhammed el-Hasenî eş-Şefşâvenî, *Devhatü'n-Nâşir li-Mehâsin men Kâne bi'l-Mağrib min Meşâyihî'l-Karnî'l-Âşir*, thk. Muhammed Haccî, Rabat 1977.
- İBN KUNFÜZ, Ebu'l-Abbâs el-Hatîb el-Kasantîni, *Ünsü'l-Fakîr ve İzzü'l-Hakîr*, nşr. Muhammed el-Fâsî-Adolf Fur, Rabat 1965.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn, *Fütühât-ı Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut ts. (trc. Ekrem Demirli, İstanbul 2006).
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhyiddîn, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, İstanbul 2013.
- KAYAOĞLU, İsmet, "Raks ve Devran Etrafında Tartışmalar", *III. Uluslar Arası Mevlana Kongresi Bildirileri*, 2003, s. 291-302.
- KEMİKSİZ, Mehmet, Semâ ve Devran Risâlesi (yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1997.
- KENNÛN, Abdullah, *Mevsûatü Meşâhiri Ricâli'l-Mağrib*, Beyrut 1994, c. III.
- KOCA, Ferhat, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. V, sayı: 13, s. 25-74.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, şerh ve takdim: Nevâf el-Cerrâh, Beyrut 2001 (*Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul 1999).
- MAKDÎSÎ, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir, *Tezkiretü'l-Mevzuât*, c. I.

- MEVSİLÎ, Ebu'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Mislü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâir*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrut 1995, c. I.
- ÖNGÖREN, Reşat, "Osmanlılar Döneminde Semâ ve Devran Tartışmaları", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, c. I, sayı: 25, s. 123-132.
- ÖZEL, Ahmet Murat, *İbn Atâullah el-İskenderî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2014.
- ÖZEL, Ahmet Murat, "Şâzeliyye", *DİA*, İstanbul 2010, c. XXXVIII, s. 387-390.
- ÖZKÖSE, Kadir, *Libya'da Tasavvufî Hayat Senûsiyye Tarikatı*, Konya 1429/2008.
- SAHNÛN, Abdüsselâm b. Saîd, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ li'l-İmam Mâlik b. Enes el-Asbahî*, Beyrut 1994, c. IV.
- SÜHREVERDÎ, Abdülkâhir, *Dervişliğin Âdâbı*, trc. Hamide Ulupınar, İstanbul 2010.
- ŞÂTIBÎ, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr, Demmâm 1429/2008, c. I.
- TAYYİB, Muhammed İdrîs, *eş-Şeyh Ahmed Zerrûk*, Mısırata 2008.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslam Açısından Müzik ve Semâ*, İstanbul 2004.
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2016.
- ULUPINAR, Hamide, *İbn Arabî'nin Mürşidi Ebû Medyen el-Mağribî*, İstanbul 2013.
- ZERRÛK, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Kavâidü't-Tasavvuf*, thk. Mahmûd Beyrûtî, Dımaşk 1424/2004.
- ZERRÛK, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik min Esbâbi'l-Makti fî Beyânî't-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi'l-Vakt*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, Beyrut 2007.
- ZERRÛK, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Ta'lik alâ Mukattaâti's-Şüşterî*, thk. Mustafa la-Gaffrî, Merakeş 2012.
- ZERRÛK, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsâ el-Burnusî el-Fâsî, *Fevâidü min Künnâş*, thk. Muhammed İdrîs Tayyib, Beyrut 2011.





bilimname XXXIV, 2017/2, 244-246
Arrival Date: 19.04.2017, Publishing Date: 31.10.2017

SAMA UNDERSTANDING IN NORTH AFRICA SUFISM THOUGHT

© Hamide ULUPINAR^a

Extended Abstract

Since sufism has been established as a branch of science, sama has been a subject of debate in every period. Some scholars have counted sama as forbidden by religion, while others have defended and written works describing the importance of sama. During the Ottoman period these discussions reached very advanced dimensions between the scholars of fiqh and sufis. In North Africa, sama discussions especially have taken place in the sufis, in the aspect of tolerance and in the aspect of theoretical.

The North African Sufis have dealt with the subject of the sama: the content of the sama, the subject of the sama and the provision of the sama. The most detailed explanation of the content of the sama was made by Ibn Arabi. He classified the sama as absolute sama and bounded sama in his work titled "Al-Futudhat al-Makkiyya". The absolute sama, according to Ibn al-Arabi, is the true sama, the sama that Allah hath embraced, and hearing is the most honorable thing that he does. Bounded sama is to hear the tunes bounded by beautiful sounds. Nature takes action because of these twitches according to their perception. By sama, this is what the general meaning of people means, and this is called the natural sama. Ibn al-Arabi stated that the absolute sama is true and listened by mind and it is not possible to abandon. He mentioned that the sama which was abandoned by sufis was bounded sama (mukayyad) that means to listen to the tegannî and that this was listened to by nafs, he deals with competent points and provision of sama by classifying contents of it.

Ahmad Zarruk, who regards the sama as the hearing of the divine truth, stated that those who listen to the truth in the act of sama will benefit from

^a Asst. Prof., Izmir Katip Celebi University Faculty of Islamic Sciences, hamideulupinar@gmail.com

the truth, and those who listen to the nafs will benefit from evil. According to him, whoever hears the will of his body will be limited only to that time. Therefore, a person who is a scholar of knowledge will not increase the tendency to the world. If he increases, he will turn away from the god. From this point Ibn Arabi and Ahmad Zarruk agree that the sama is to listen to the divine truth. However, Ibn Arabi explained the sama issue from the point of unity of existence (wahdat-i wujûd) and Ahmad Zarruk from the point of listener of the sama.

Another point raised in surveys made about sama is who acts or should act it. In this regard, Sheikh Abu Madyan states that the sama is an specific practice for the competent and that everyone will participate in sama will not be right, only they can reach to supreme statues and emanates wisdom from their language if an expert act it. He says that novice followers cannot rise spiritually only with sama. Ibn Arabi states two groups that one of them who act true sama uses mind and the other one acts bounded sama uses nafs as in classifying the content of sama. As to Ahmad Zarruk, he acknowledges that some of them act sama with his heart and regarding the god but in his own time there are a few who are willing to be true, and more idle and ignorant ones go towards to sama. Hence, sama is not a method to help in the spiritual decency of the soul in the process of entering to the sect. It provides a benefit according to the intent and rank of the person, not suitable for the follower who did not kill nafs.

The focal points of the arguments between the jurisprudences and the sufis and the accusations are the different provisions about sama, whether it is permissible or forbidden. However, in North Africa, the situation has been different, and with the individual differences, the jurists have shown more positive attitudes and some sufis have declared that they are "forbidden". The Maliki jurists, that they were moderate in the sense of sama and also the imam of the sect had also positive opinions, adjudged it as allowable. Discussions on the provision of sama have been made mostly among the sufis, Abu Madyan and Ibn al-Arif stated that sama was allowable, on the other hand Ibn Arabi stated the sama which include games and entertainment should be banned but he did not refuse all aspects of sama saying it is impossible to abandon the true sama which is real (natural), he pointed out the importance of judging according to the content of the sama.

Sheikh Abu'l-Hasan al-Shazilî expressed the opinion that it is necessary to prohibit sama because it has caused obstacles and misguidances by putting forth something new and producing it. For this reason, more importance was

given to the collective zikr more than individual one in the Shazilî Sect, and the sacrament rituals were performed collectively, sitting and standing, but the sama was not regarded warmly. In Shazilî Sect, with a negative attitude about religious music and sama, in many branches of the sect, sama became the basis of the dhikr rituals.

According to Sheikh Ahmad Zarruk, there is no evidence that those who see sama as allowable. According to him, sama is an allowable license in the state of necessity beside the ones who think it is allowable. Sama must be fulfilled by complying with the conditions; if there is lack of conditions it must be prohibited. Sama which is done with the participation of beautiful faced men, and the participation of both male and female and musical instruments is not allowable. However, if there is a necessity to do so, and time, space, and conditions are satisfied, then it will be permissible. Sheikh Zarruk stated that it was wrong to approach overall for sama, so he explained the right and wrong practices he saw during sama and gave the judgment accordingly.

We can summarize that while the sufis, who are representatives of the Madyani-Ekberi schools in the North African sense of sufism, have positively approached sama, the representatives of the Shazili-Zarruki school have been positively interested in listening to the divine truth of sama with their individual differences, but they approached sama councils negatively. The most important reason for this approach is the participation of people who are not competent to the sama assemblies, the situation of being males and female together, and the violation of the Shari'a principles from time to time.

Keywords: North Africa, Sufism, Sama, Madyaniya, Shaziliya.

