



International Journal of Social Sciences

ISSN:2587-2591

DOI Number:<http://dx.doi.org/10.30830/tobider.sayi.24.11>

Volume 9/4

2025 p. 209-223

FAKİH BİR SÛFÎ İBNÜ'L-HÂC EL-ABDERÎ'NİN ŞER'Î ÖLÇÜLER IŞIĞINDA SEMÂ ELEŞTİRİSİ

THE CRITIQUE OF SAMÂ' IN THE LIGHT OF SHARÎ'A PRINCIPLES BY THE JURIST AND SUFİ İBNÜ'L-HÂC EL-ABDERÎ

Mehmet Hanefi SANIR*

ÖZ

Semâ, tasavvuf tarihinde ilâhî aşka yönelişin ve kalpte uyanan coşkunun zikir ve vecd eşliğinde bedensel bir ritüele dönüşmesinin simgesi olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda semâ, yalnızca fiziksel bir hareketler bütünü değil; aksine aşk, zikir ve manevi arınmanın bedende tezahür eden bir ifadesi olarak değerlendirilir. Semâ, sûfî yolculukta kalbin ilâhî hakikate yönelmesini kolaylaştıran bir araç, ruhta doğan sevginin hareketle bütünleştiği manevi bir arınma biçimidir. Ancak zamanla bazı tasavvuf çevrelerinde bu anlamından uzaklaştırılarak yüzeysel bir ritüele, seyirlik bir gösteriye ve nefsânî arzuları tatmin eden bir eğlenceye dönüştürülmüştür. Bu yozlaşma süreci, İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336) gibi fakih ve sûfî kimlikleri bünyesinde birleştiren düşünürlerin eleştirilerine konu olmuştur. Abderî, *el-Medhal* adlı eserinde semânın hakikatinden uzaklaştırılarak şekilci bir uygulamaya dönüştüğünü tespit etmiş ve bu durumu şer'î ölçüler çerçevesinde sert biçimde eleştirmiştir. Ona göre gerçek anlamda semâ, ancak zühd, takvâ, halvet, sükût ve sürekli zikir gibi sülûk esaslarıyla desteklendiğinde sahîh bir ibadet niteliği kazanır. Bu esaslardan mahrum kalan bir semâ pratiği ise riya, hevâ ve gösterişe kapı aralayarak tasavvufun özüne zarar verir. Bu çalışmada, Abderî'nin semâya ilişkin görüşleri doğrudan *el-Medhal* adlı eseri merkeze alınarak analiz edilmekte; bu görüşler klasik fıkıh ve tasavvuf literatürüyle karşılaştırılarak ele alınmaktadır. Abderî'nin şer'î ölçülere dayalı eleştirileri aracılığıyla, sûfî gelenekte semâ etrafında şekillenen hakikat-şekil, vecd-riyâ ve ihlâs-gösteriş gibi temel karşıtlıkların nasıl yeniden değerlendirilebileceği tartışmaya açılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Şer'î Ölçü, Tasavvuf, Semâ, İbnü'l-Hâc el-Abderî, Vecd, Riyâ*

* Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, E-mail: ifanih12@gmail.com, ORCID: 0009-0005-7387-9671, Bingöl, Türkiye.

ABSTRACT

In the history of Sufism, samâ' has been regarded as a symbol of turning towards divine love and of the spiritual ecstasy arising in the heart transforming into a bodily ritual through dhikr (remembrance) and wajd (ecstatic state). In this context, samâ' is not merely seen as a set of physical movements; rather, it is considered a manifestation of love, remembrance, and spiritual purification reflected through bodily actions. Samâ' serves as a means that facilitates the heart's orientation towards divine truth in the Sufi path, representing a form of spiritual cleansing where the love born in the soul is expressed through movement. However, over time, in certain Sufi circles, samâ' has been stripped of its original meaning and reduced to a superficial ritual, a spectacle designed for entertainment, and a practice open to satisfying carnal desires. This process of degeneration has been critically addressed by thinkers like İbnü'l-Hâc el-Abderî who embodies both juristic and Sufi identities. In his renowned work *el-Medhal*, Abdarî observes that samâ' has deviated from its authentic essence and has transformed into a formalistic practice, which he severely critiques within the framework of Sharî'a principles. According to him, true samâ' can attain the status of legitimate worship only when it is supported by fundamental principles of the Sufi path, such as asceticism (zuhd), God-consciousness (taqwâ), seclusion (khalwa), silence (sukût), and constant dhikr. In the absence of these foundations, samâ' opens the door to hypocrisy (riyâ'), base desires (hawâ), and ostentation, thereby harming the essence of Sufism. This study analyzes Abdarî's views on samâ' based directly on his *al-Madkhal*, comparing them with classical fiqh and Sufi literature. His Sharî'a-based critiques invite a reconsideration of core dualities surrounding samâ' in the Sufi tradition, such as essence–form, ecstasy–hypocrisy, and sincerity–ostentation.

Keywords: *Shar'î Criterion, Sufism, Mystical Listening Ceremony, İbnü'l-Hâc el-Abderî, Riya*

Giriş

Tasavvuf tarihinde hem estetik boyutu hem de ihtilafli içeriği ile dikkat çeken en önemli ritüellerden biri olan semâ, yüzyıllar boyunca sûfîler arasında olduğu kadar fakihler nezdinde de tartışmalara konu olmuştur. Semâ, genel anlamda ilâhî aşka yönelmenin, kalbin Hakk'a doğru vecd ile yönelmesinin ve bu yönelişin bedensel ritimle dışa vurulmasının sembolik bir biçimi olarak değerlendirilmiştir. Kalbin coşkusunun bedene taşması, zikrin sesle ve hareketle birleşerek iç dünyayı dışarı yansıtması, semâyı diğer ibadetlerden farklı kılan temel unsurlardandır. Özellikle ilk dönem sûfîleri için semâ, aşkın tecrübi bir hali ve hakikate ulaşmanın zahîrî bir işareti olarak anlam kazanmıştır. Bununla birlikte, semâ'nın tasavvuf tarihinde her dönemde aynı derinlikte algılanıp uygulanmadığı da bir gerçektir. Zamanla bazı çevrelerde bu ritüelin şekle indirgenmesi, ruhsuz ve içtenlikten uzak uygulamalara dönüşmesi, semânın mânevî özünü zedelemiş ve çeşitli eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Duygusal taşkınlık, gösteriş, nefsânî haz arayışı ve hatta şehvet çağrıştıran tavırlar, semâ'nın bazı çevrelerde yozlaşmasına neden olmuş; bu da sûfî geleneğe ciddi bir iç muhasebeye yol açmıştır. Özellikle halkın ilgisini çeken ve kamusal gösteriye dönüşen semâ meclisleri, tasavvufun özünü çelişen bir temsiliyet krizi üretmiştir.

İşte bu tarihsel çerçevede, İbnü'l-Hâc el-Abderî gibi hem fıkıh ilmine vâkıf hem de tasavvuf terbiyesinden geçmiş âlimlerin semâ konusundaki değerlendirmeleri oldukça önem arz etmektedir. Abderî, semânın salt bedensel vecd ile değil; zühd, takvâ, halvet,

TOBİDER

tefekür, sürekli zikir, nefis terbiyesi, ihlâs ve masivâdan tecerrüd gibi temel tasavvufî ilkelerle bütünleştiğinde sahici bir tasavvufî ritüel olabileceğini savunur. Aksi hâlde, herhangi bir hazırlık ve içsel seyr ü sülûk süreci olmaksızın icra edilen semâ, onun nazarında nefsin arzularına hizmet eden ruhsuz bir temsile dönüşür. Bu yönüyle Abderî'nin eleştirileri, yalnızca dışsal bir ritüele yönelik değil, aynı zamanda sûfilerin içsel niyetlerine, samimiyetlerine ve hakikate sadakatlerine de yöneliktir.

Abderî, semâ meclislerinde gözlenen duygusal taşkınlıkları, yapay vecd gösterilerini ve toplum önünde sahnelenen ritüelleri sert bir biçimde eleştirerek, bu tür uygulamaların yalnızca bireysel mânevîyata değil, aynı zamanda dinin bütünlüğüne ve itibârına da zarar verdiğini vurgular. Özellikle toplumda şöhret kazanma, marifet gösterme ya da dikkat çekme niyetiyle yapılan semâlar, onun nezdinde bâtinî sahtekârlık ve dînî yozlaşmanın birer göstergesidir. Abderî'nin bu eleştirileri, hem ahlâkî hem de epistemolojik bir zemine dayanır: Çünkü ona göre sûfî, bâtinînin sadeliğini ve hakikate olan yönelişini şekilsel bir ifadenin arkasına gizleyemez; her davranışın kaynağında samimiyet ve içsel arınma olmalıdır.

Dolayısıyla Abderî'nin semâ eleştirisi, yalnızca bir fıkıh disiplini içinden yapılan bir dışsal hüküm değil; aynı zamanda tasavvufun özüne, anlam bütünlüğüne ve iç tutarlılığına yöneltilmiş yapısal bir müdahale olarak da okunabilir. Onun bakış açısı, semânın meşruiyetini belirleyen sınırları yeniden inşa ederken, aynı zamanda bu pratiği sürdürenlerin mânevî kalibrasyonlarını da sorgulayan bir içerik taşımaktadır. Zira şekle indirgenen her ibadet, zamanla ruhunu kaybetmeye mahkûmdur ve bu mahkûmiyet, yalnızca bireysel bir yozlaşma değil, kolektif bir dînî deformasyon olarak da tezahür edebilir.

Bu çerçevede, elinizdeki çalışma İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin semâyâ yönelik eleştirilerini şer'î hükümlere uygunluk ve tasavvuf bağlamında bütüncül bir şekilde analiz etmeyi hedeflemektedir. Öncelikle semâ kavramının mahiyeti ve sûfî literatürdeki yeri incelenecek; ardından Abderî'nin bu pratikle ilgili görüşleri sûfilerin görüşleriyle detaylı olarak değerlendirilecektir. Nihayetinde ise semâ üzerinden şekillenen hakikat-şekil, vecd-riyâ, ihlâs-gösteriş gibi sûfî gerilimler, Abderî'nin eleştirileri ışığında yeniden anlamlandırılacaktır. Bu yaklaşım, hem semâ'nın özüne dair teorik bir bakış sunmakta hem de günümüz tasavvuf anlayışında karşılaşılan şekilcilik ve yüzeysellik sorunlarına yönelik eleştirel bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

1. Semânın Mahiyeti

Etimolojik olarak Arapça'da "işitmek, dinlemek, kulak vermek"¹ manalarına gelen semâ, İslâm tasavvuf geleneğinde salt işitsel bir fiilden öte, sûfinin iç dünyasında vuku bulan mânevî bir tecrübeyi ifade eder.² İlk dönemde Ebû Süleyman ed-Dârânî (ö. 215/830) ve Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859 [?]) gibi zâhid sûfilerce Kur'ân tilâvetinin huşû içinde dinlenmesiyle bağlantılı bir iç murâkabe hali olarak telakki edilen semâ, ilerleyen yüzyıllarda mûsikî ve ritmik hareket unsurlarıyla zenginleşerek mistik zikir meclislerinin ayrılmaz parçası hâline gelmiştir.³ Özellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) Mevlevî semâ ritüelini kurumsallaştırması, bu geleneğin tarihsel seyrinde bir dönüm

¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 629; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1996), 312.

² Semih Ceyhan, "Semâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/455-457.

³ Ceyhan, "Semâ", 36/455-457.

noktasıdır. Günümüzde ise, bu terim genellikle, Mevlevî dervişlerin dönerek ifa ettikleri sembolik semâ merasimiyle özdeşleştirilmektedir.⁴

Tasavvufî literatürde semâ kavramının kökeni, bazı yaklaşımlarda İslâm öncesi kültürel unsurlara kadar götürülmekle birlikte, Müslümanlar arasındaki ilk uygulamalarına Hz. Peygamber döneminde rastlanmaktadır. Özellikle ilk tasavvufî hareketlerin şekillendiği zühd döneminde semâ, çoğunlukla Kur'ân tilâvetinin huşû içinde dinlenmesi ve bundan manevi haz duyulması şeklinde anlaşılmış; bu bağlamda gündeme gelmiştir.⁵

Bununla birlikte semânın, İslâm'ın temel ibadet formlarından ayrılarak bir gösteriye veya duygusal tatmine indirgenmesi, pek çok sûfiyi olduğu kadar zâhir ulemâyı da rahatsız etmiştir. Bu rahatsızlığı en güçlü şekilde ifade eden sûfilerden biri İbnü'l-Hâc el-Abderî'dir. İbnü'l-Hâc, Endülüs'ten Fas'a kadar uzanan coğrafyada, İslâmî ilimlerin pek çok alanında yetkin bir âlim ve sûfidir. Onun semâyâ dair eleştirileri, sadece ritüelin biçimsel yönüne yönelik değildir; esasen sûfilğin iç disiplini, ahlâkını ve ontolojik saflığını korumaya dönüktür. Abderî'ye göre, tasavvuf, zahirî ritüellerle değil, içsel tezkiye ve kalbî ihlâs ile anlam kazanır. Bu bağlamda semâ, sâlikin ruhsal olgunluğunu teyit eden, vecd hâlinin kendiliğinden bir tezahürüdür. Aksi hâlde, bir toplumsal eğlence veya nefsanî tatmin aracı olarak icra edilen semâ, bâtıla açılan bir kapıdır.⁶

Abderî'nin yaklaşımı, tasavvuf tarihinde hem selef sûfilerin hem de sonraki dönemin etkili isimlerinin görüşleriyle paralellik arz eder. Örneğin Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), vecdin taklit edilemez bir iç hâl olduğunu belirtirken;⁷ Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), “semâ öyle bir ilimdir ki, onun ne olduğunu bilmek Allah'a mahsustur” (ilahî bir sırdır) demiştir.⁸ Bu yaklaşım, Abderî'nin eleştirisinin dayandığı ana omurgayı oluşturur: Semâ, mahremiyet, ihlâs ve iç disiplinle var olur; bunlar bozulduğunda vecd yerini riya ve gösterişe bırakır.⁹

İbnü'l-Hâc el-Abderî'ye göre semâ, hakikatte kalbin uzun bir riyâzat ve nefis tezkiyesi sürecinde kazandığı saf vecdin tabii bir tezahürüdür. O, kendi dönemindeki semâ meclislerinin ritmik gösteriye dönüşerek şehveti ve riyâyı beslediğini, tasavvufun özünü oluşturan murâkabe ve zühd boyutunu örttüğünü vurgular.¹⁰ Bu görüşü, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin uyarılarıyla yakından örtüşür. Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 996), *Kûtû'l-Kulûb* adlı eserinde semânın ancak nefsanî arzuların arındırılması şartıyla meşru olabileceğini belirtir. Ona göre semâ, bir sûfî için nefis terbiyesiyle çatışmamalıdır.¹¹ Mekkî, semâyı sırf haz aracı olarak kullananları eleştirir ve bu hâlin Allah yolunda kemâl isteyenlere zarar vereceğini ifade eder.¹² Abderî de aynı kaygıyı paylaşır: Ona göre semâ, kalp saf değilken,

⁴ İsmâil Rusûhî b Ahmed Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ, (Fakirlerin Yolu)*, haz. Saadettin Ekinci (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 99.

⁵ Dilaver Güner, “Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (2010), 3.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî Abderî, *Kitâbu'l-Medhal* (Kahire: Matbaa-i âmire, ts.), 3/94.

⁷ Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed Serrâc, *el-Lüma', (İslâm Tasavvufu)*, trc. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 558.

⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb, (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 448.

⁹ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/94.

¹⁰ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/94.

¹¹ Fethullah Müctebâyî, *Ebû Talib Mekkî* (Tahran: Dairetü'l-maarif-i Büzürk-i İslâmî, 1990), 2/122.

¹² Seyfeddin Bâharzî, *Evrâdü'l-ahbab ve Fusûsü'l-âdâb*, haz. İrec Afşar (Tahran: Müessesesi-yi İntişarat-ı Dânişgâh-i Tahran, 2007), 227; İlgar Baharlı, “Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Semâ”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 97 (2001), 15.

nefs tezkiyesi olmadan icra edilirse, sūfilik iddiası sahte olur. Bu noktada Abderî, Mekkî'nin “Şehvet semâyı batıl kılar”¹³ anlayışını âdeta yeniden dile getirir.¹⁴

Şehâbeddîn es-Sühreverdî (ö. 1234), *Avârifü'l-Ma'ârif* adlı eserinin özel bir bölümünü semâya ayırır. Ona göre semâ, kalp saf ve niyet ihlâslı ise hakikatın bir tecellisidir. Ancak bu hâl, sahte vecd hareketleriyle taklit edilirse bir aldatmacaya dönüşür. Sühreverdî, semâ meclisinde vecdin hakikî olup olmadığını ölçmek için Zünnûn el-Mısırî'nin menkıbesini anlatır: Taklit eden kalkar ama niyetine nazar edildiğinde riyakâr olduğu anlaşılır.¹⁵ Abderî de bu anlayışı tekrarlar: Ona göre de semâ, niyet kirliyse bâtıldır; sahte çılgınlıklar ve ani trans halleri riyakârlıktan ibarettir.¹⁶ Bu açıdan Sühreverdî'nin semâ adabı için çizdiği sınırlar, Abderî'nin yenilikçi yaklaşımının tam bir yansıması olarak düşünülebilir.

Abderî'nin bu eleştirileri, kendinden önceki ve çağdaşı sūfilerin pek çoğunun semâya dair hassasiyetleriyle paralellik taşır. Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]), *Keşfü'l-Mahcûb*'unda semânın sadece içten gelen sahih bir hâl ile meşru olacağını, aksi takdirde tehlikeli bir nefsanî fitneye dönüşebileceğini vurgular.¹⁷ Gazzâlî (ö. 505/1111), semâyı bir iç uyandırma aracı olarak değerlendirirken, kişinin niyeti bozursa bu uyanışın şehveti kısırtabileceğini ve harama dönüşebileceğini açıkça ifade eder.¹⁸ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ise semâyı işitmenin ötesinde, varoluşsal bir idrak biçimi olarak görerek “mutlak” ve “mukayyed” semâ ayrımı yapar: Birincisi, Hakk'ın kelâmının kalpte yankılanmasıdır; ikincisi, estetik seslerden doğan sınırlı bir tecrübedir.¹⁹ Abderî'nin sert çizgisi bu ayrımında daha çok birinci türün saf kalması gerektiğini savunur.

Abderî'ye göre semâ, tarihsel süreçte sūfiler arasında özünden kopmuş, halkı etkilemek için icra edilen bir gösteri biçimine evrilmiştir. O, semâ meclislerinin kalabalık ortamlarda, kadın-erkek karışık bir biçimde düzenlenmesini, güzel seslerin şehveti uyandırmasını, bu meclislerin nefsanî cazibeye kapı aralamasını sertçe eleştirir. Onun nazarında semâ, başkalarını etkilemek, sahte dereceler ve “kutubluk” iddialarıyla halkı kandırmak için bir vitrin hâline gelmiştir. Bu, gerçek tasavvufun zühd, edep ve sükûnet esaslarına aykırıdır.²⁰ Özellikle Abderî, Ebû Nasr es-Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma'*'ında belirttiği üzere, semânın dost meclisinde, uygun mekânda ve niyetle icra edilmesi gerektiğini vurgulayan bakışıyla da örtüşür.²¹ Serrâc semâyı dünyada cennetin helal kılınmış nimetleri arasında görürken²², Abderî bunun dünyevî hazza dönüşmesini manevî bir istismar sayar.²³

Abderî, semânın dinî meşruiyetini de selef-i sâlihîn örneğiyle ortaya koyar. Ona göre, sahabe devrinde ve Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde böyle bir ritüel yoktur.²⁴ İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve eş-Şâtîbî (ö. 790/1388)

¹³ Tâlib Muhammed b. Ali b. Atıyye Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, (*Kalplerin Azığı*), trc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2020), 3/223.

¹⁴ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/96.

¹⁵ Ebû Hafis Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammüye el-Kureşî el-Bekrî Sühreverdî, *Avârifü'l-Ma'ârif*, (*Marifet İhsanları*), trc. Yahya Pakiş, Dilâver Selvi (İstanbul: Umran Yayınları, 1988), 432-434.

¹⁶ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/94.

¹⁷ Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 448.

¹⁸ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayınları, 2012), 370.

¹⁹ Hamide Ulupınar, “Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ”, *Bilimname* 2/39 (2017), 4.

²⁰ Serrâc, *el-Lüma'*, 315.

²¹ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/95.

²² Serrâc, *el-Lüma'*, 316.

²³ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/95.

²⁴ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/96.

gibi fakihlerin bu yüzden semâyı bid'at olarak görmesi²⁵, Abderî'nin tezini fikhî planda güçlendirir. Bununla birlikte Abderî, bu hükmü sadece fikhî bir tutumla değil, tasavvufun öz disiplinine duyduğu sadakatle savunur: Vecd hâli samimiyetten doğar, samimiyet ise şekilden önce gelir.²⁶ Bu görüş, Ahmed Zerrûk'un (ö. 899/1493-94) meşhur "Kalpten çıkan söz kalbe ulaşır" ilkesini de teyit eder: Hakikati barındırmayan ses, yalnızca kulakta yankılanır; kalbe inmez.²⁷ Dolayısıyla Abderî, vecdin kalbe ve hakikate dayandığını, sadece estetik bir ritimle elde edilemeyeceğini öne sürer.²⁸

Abderî'ye göre semâ, seyr ü sülûk yolculuğunda belirli bir kemâle ulaşmış kişilerin doğal hâlidir. Bu, Gazzâlî'nin "*Kimyâ-yı Sa'âdet*"te vecd ve raks adabına dair öne sürdüğü üç temel unsurla örtüşür: Uygun zaman, uygun mekân ve ihlâs sahibi bir topluluk.²⁹ Abderî de bu üçlüyü ihlâl eden tüm semâ meclislerini yozlaşmanın göstergesi sayar.³⁰

İbnü'l-Arabî'nin "mutlak semâ" tanımında olduğu gibi, gerçek semâ, Hakk'ın "Ol!" hitabının kalpteki yankısıdır. Bu yankı, nefsin arzusuyla değil, ruhun kemâliyle oluşur. Abderî de semânın şekilden öte bir mânevî idrak biçimi olduğunu vurgulayarak İbnü'l-Arabî ile aynı minvalde olduğunu göstermektedir.³¹ Bu anlamda Abdülkerîm el-Cîlî'nin (ö. 832/1428) kalbi "sırların beyti" olarak tanımlaması³² da Abderî'nin vurgusuyla bütünleşir: Kalp temizse, hitap berrak yankılanır; kalp karanlıksa ritim vecdi değil şehveti doğurur.³³

İzzüddîn Mahmûd el-Kâşânî (ö. 1334), semâyı sûfilerin iç daralmalarını ve riyâzet yorgunluklarını hafifleten bir ruh dinginliği vasıtası olarak tanımlar. Ona göre semâ, ümitsizliği giderir, aşkı tazeler ve ruha manevî yurt olan aslı hatırlatır. Ancak Kâşânî de bunun, kalbi dünya sevgisinden arındırmayanlarda bir eğlenceden ibaret olacağını açıkça söyler.³⁴ Abderî, semânın manevî tesirini kabul ederken Kâşânî gibi şart koşar: Ruh, dünyevî tutkulara hapsolmuşsa semâ, kalbi arındırmaz; aksine nefsi besler. Dolayısıyla Abderî, Kâşânî'nin işaret ettiği üç temel faydanın (riyâzet bıkkınlığını gidermek, aşkı tazelemek, "elest" sesini hatırlatmak) sadece ihlâs ve kalp saflığıyla mümkün olacağını vurgular.³⁵

Ezcümle, Abderî'nin yaklaşımı, sûfî geleneğin bugün de karşılaştığı popülerleşme, ticarileşme ve ritüellerin içselleştirilmeden uygulanması gibi sorunlara tarihsel bir ikazdır. Onun için semâ, halkın gözünde etkileyici bir performans değil; gönlün Hakk'a içten çağrısıdır. Bu çağrı, sadece zühd, ihlâs ve nefsi arındırmakla anlam bulur. İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin semâ anlayışı, tasavvuf tarihinde şekille öze sadakati ayıran bir mihenk taşıdır. O, semâyı sadece dönmek, çalgı dinlemek, vecd çılgınlıkları atmak olarak değil, kalbin ilâhî cezbe ile titreşmesi, aşkın iradenin bedende zarifçe yankılanması olarak görür. Bu

²⁵ Baharlı, "Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Semâ", 17.

²⁶ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/96.

²⁷ Ahmed Zerruk, *Kavâidu't-Tasavvuf, thk. Abdülmecid Hayali* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2005), 160.

²⁸ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/96.

²⁹ Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet*, 370.

³⁰ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/96.

³¹ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 3/359.

³² Abdülkerîm Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 287.

³³ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/97.

³⁴ İzzeddîn Kâşânî, *Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye, (Tasavvufun Ana Esasları), çev. Hakkı Uygur* (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 180.

³⁵ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/103.

bağlamda onun mesajı, sūfiliğin her dönemde saf tutulması gereken bir iç yolculuk olduğudur.

2. Semânın Hükümü

Tasavvuf tarihinde semâ, ilk dönemlerden itibaren sūfiler ve fakihler arasında derin tartışmalara konu olmuş; özellikle bu ritüelin dinî meşruiyeti, icra şekli ve sınırları hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu tartışmalar zemininde İbnü'l-Hâc el-Abderî, bir yandan Kuzey Afrika'daki Mâlikî fakih geleneğinden beslenirken, öte yandan sūfî çevrelerin samimiyet ve ihlâs vurgusunu esas alarak semânın yozlaşmasına karşı köklü eleştiriler geliştirmiştir. Onun tavrı, hem mezhep fakihlerinin ihtiyatlı müsamahası hem de bazı sūfilerin derin vecd anlayışlarıyla iç içe, fakat aynı zamanda eleştirel bir duruşla biçimlenmiştir. Bu durum, Abderî'nin düşüncesini dönemin hem ilmî hem de sosyal yapısına uygun, dengeli ve aynı zamanda sahih bir zühd eksenine oturtmasını sağlamıştır.³⁶

Kuzey Afrika'da semâyâ yönelik genel hoşgörünün kaynağı, Mâlikî mezhebinin kurucusu İmam Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) semâyâ dair olumlu yaklaşımıdır. İmam Mâlik, kendi dönemindeki ilim ehlinin semâ ritüelini reddetmediğini vurgulamış; bu pratiği inkâr edenleri kaba mizaçlı ve câhil olarak nitelmiştir. Bu tavır, Mâlikî mezhebinin temel kaynaklarında örneğin *el-Müdevvene'de* açıkça ifade edilmiş ve fakihler arasında semâyâ yönelik mutedil bir tutumun yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Mâlikî çevrede bu görüş, özellikle Kuzey Afrika gibi sosyal yapısında sūfiliğin etkin olduğu coğrafyalarda, semâ meclislerinin dinî meşruiyetini savunuların elini güçlendirmiştir.³⁷ eş-Şâtübî de semânın tasavvufun asli bir parçası olmayıp, şer'î sınırlar içinde bir ruhsat olarak görülebileceğini, bid'at sayılmasının da mutlak anlamda kötü olmadığını dile getirmiştir. Şâtübî'nin bu dikkatli yaklaşımı, sūfî vecdiyle fakih ciddiyetini buluşturmak bakımından önemlidir.³⁸ Abderî, Mâlikîlerin bu müsamahakâr zeminine sadık kalmakla birlikte, semânın şekle indirgenip nefsi ve hevâyı besleyen bir eğlenceye dönüşmesine sert bir muhalefet geliştirmiştir. Bu muhalefet, onun hem dönemin tasavvuf pratiğindeki bazı yozlaşmalara hem de toplumsal ahlâkın korunması gereğine olan hassasiyetini ortaya koyar.³⁹ Semâyâ meşru gören sūfilerden Şeyh Ebû Medyen(ö. 594/1198), "*Seni zikretmekten geri durmayı sen de zikretmekten geri durma*" sözüyle toplu zikir halkalarını, mûsikî ve semâyâ meşru sayarak savunmuş; Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680 [?]) "*Kalbimde iştiyak ateşi yanar durur; Ne bir hekimi vardır ne de çaresi. Tek dermanım, aşkına kapıldığım zâtla başa kalmaktır.*" aşk beyitlerinin Hz. Peygamber'in huzurunda vecde yol açmasını güçlü bir delil olarak öne sürmüştür. Ebû Medyen, semânın zikir ve aşkla birleşen saf bir hâl olduğunda kalbi arındıran bir vasıta olduğunu, aksi hâlde sūfîyi nefsin oyununa açık hale getireceğini de fark etmiştir.⁴⁰ Benzer şekilde İbnü'l-Arif, sūfilerin bir araya gelerek semâ icra etmelerini, ya ilim müzakeresi ya da ibadet yoluyla vecd hali yaşamak için şer'î bir izin kapsamında değerlendirmiştir. Onun bu vurgusu, sūfî meclislerinin salt eğlenceye dönüşmemesi gerektiğinin altını çizer. Bu iki sūfî, semânın manevi coşku ve kalp

³⁶ Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", 9.

³⁷ Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ li'l-İmam Mâlik b. Enes el-Asbahî*, (Beyrut, 1994), IV/34.

³⁸ Şâtübî Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*, nşr. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr (Demmâm, 2008), 1/361.

³⁹ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/93.

⁴⁰ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir Makdisî, *Tezkiretü'l-Mevzuât*, (Kahire: Matbaatu's-Saade, 1323), I/1596.

safiyetiyle birleştiğinde dine aykırı olmayacağını vurgulamıştır.⁴¹ Ancak Abderî, bu hoşgörüyü mutlaklaştırmayarak, semânın esas gayesinden sapıp bireysel şöhret, çıkar veya dünyevî zevke dönüşmesini şiddetle eleştirmiştir. Bu eleştiri, Abderî'nin sûfî coşkunluğu aşırılığa karşı dengeleyen disiplinli yaklaşımını en açık şekilde ortaya koymaktadır.⁴²

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ise semâyı ilâhî, ruhanî ve tabîî olmak üzere üç düzeyde sınıflandırarak, hakiki semânın Allah'ın kelâmını işiten kalbin vecde gelmesi olduğunu, bunun terk edilemez bir hakikat boyutu taşıdığını belirtmiştir. Ruhanî semâ, kader levhasının işitilmesi gibi aklî sezgiye dayanırken, tabîî semâ ise nağme ve melodinin nefsi üzerinde oluşturduğu geçici hazdır. İbnü'l-Arabî'ye göre tabîî semâ nefsi tatmin eder ama sahil marifet üretmez; bu nedenle bir sûfî kalbî huzuru sadece melodik semâda buluyorsa bu durum onun için bir mekr-i ilâhî sayılır. Bu üçlü tasnif, sûfî meclislerinin niyet ve içerik denetimine dikkat çeken bir ölçüt olarak da anlaşılabilir.⁴³ Abderî'nin yaklaşımı da, İbnü'l-Arabî'nin bu üçlü tasnifiyle örtüşür şekilde, semânın ilâhî boyutunun korunması, tabîî haz boyutunun ise sınırlandırılması gerektiğini savunur. Abderî, semânın asıl maksadının vecd ve arınma olduğunun altını çizerek, nefse hizmet eden keyfî meclisleri açıkça reddeder. Bu bağlamda onun uyarıları, semâyı meşru gören sûfîlerin vecd savunularını fikhî ihtiyatla dengelemesi bakımından dikkat çekicidir.⁴⁴

Öte yandan, Cüneyd-i Bağdâdî, vecdî taklit edilemez bir iç hâl olarak tanımlayarak samimiyetin altını çizerken,⁴⁵ Sehl b. Tüsterî semânın şehvet unsuru barındırması durumunda bâtil olacağını açıkça dile getirmiştir.⁴⁶ Şeyh Ahmed Zerrûk, semâyı zaruret durumunda geçerli olabilecek bir ruhsat olarak tanımlamış; bâtil unsurlar, mahremiyet ihlali veya eğlence havası taşıması durumunda semânın haram olduğunu ifade etmiştir. Zerrûk'un sedd-i zerâî' ilkesine dayalı bu sıkı şartları, Abderî'nin de temel ilkesidir: Semâ, ancak sahil niyet ve kurallar içinde icra edilirse mubahtır; aksi hâlde terk edilmelidir. Zerrûk'un bu ölçüleri, Abderî'nin semâ meclislerinde riya ve yozlaşmaya dair eleştirileriyle büyük uyum içindedir.⁴⁷ Bu çizgi, Abderî'nin hem teorik hem de toplumsal düzlemde ısrarla vurguladığı endişeyi somutlaştırır: Semâ, müridin ruhunu beslemeli; aksine onun şöhret, şehvet veya dünyevî menfaat peşinde bir araç hâline gelmemelidir.⁴⁸

Şâziliyye tarikatı kurucusu Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî (ö. 656/1258), semânın zihni meşgul edip dalâlete sürükleyebileceğini savunmuş; Ebu'l-Abbâs el-Mürsî (ö. 685/1287) de, dervişlerin semâyı hevâ ve şöhret amacıyla katılmalarını ve dünyevî menfaat devşirmelerini şiddetle eleştirmiştir. Bu bakımdan Mürsî'nin eleştirileri, Abderî'nin semâ meclislerinin yozlaşmasına dair uyarılarını tamamlar niteliktedir. Abderî de bu düşünceyle uyumlu şekilde, yozlaşmış derviş zümrelerinin halkı aldatarak maneviyatı istismar etmelerine sert biçimde karşı çıkmıştır.⁴⁹ Bazı sûfîler ise semâyı daha ihtiyatlı ve eleştirel bir perspektiften değerlendirmiştir. Ali Dekkâk (ö. 405/1015), semânın dinleyeninin niyetine bağlı olarak

⁴¹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Burnusî el-Fâsî Zerrûk, *Uddetü'l-Müridi's-Sâdik min Esbâbi'l-Makti fî Beyâni't-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi'l-Vakt*, thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî (Beyrut, 2007), 172.

⁴² Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/93-96.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, VIII/301-307.

⁴⁴ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/97.

⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma'*, 319.

⁴⁶ Serrâc, *el-Lüma'*, 320.

⁴⁷ Zerruk, *Kavâidu't-Tasavvuf*, 176.

⁴⁸ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/99.

⁴⁹ Zerrûk, *Uddetü'l-Müridi's-Sâdik min Esbâbi'l-Makti fî Beyâni't-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi'l-Vakt*, 171.

selamet veya fitne getireceğini belirtirken; Ahmed b. Ebî'l-Havârî (ö. 246/860) ve şeyhi Ebû Süleymân Dârânî (ö. 215/830), semânın riyâzat ve dikkatle icra edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ebû Hüseyin Nûrî (ö. 295/908, semânın anlamının Hakk'ın kelâmına sadakatle oluşacağını ifade etmiş; Ebû Yâkub Nehrecûrî (ö. 330/941), semâyı kalpteki sırları keşfe vesile bir hâl olarak tanımlamıştır. Şiblî (ö. 334/946), ibretle dinlenirse semânın helâl olacağını, aksi hâlde fitneye yol açacağını ifade etmiş; Cüneyd-i Bağdâdî semânın ancak zaman, mekân ve katılımcının manevî yetkinliği sağlandığında meşru olabileceğini ileri sürmüştür. Abderî, bu sûfilerin vurguladığı niyet, ehliyet ve samimiyet unsurlarını kendi eleştirisinin mihverine oturtarak, semânın sûfi ciddiyetini kaybetmemesi gerektiğini savunmuştur. Bu düşünce, onun şöhret peşinde koşan müridler, nefse düşkün dervişler ve toplumsal riya meclisleri konusundaki net uyarılarına zemin hazırlamıştır.⁵⁰

Öte yandan Mezhep fakihlerinden İmam Şâfî (ö. 204/820), mûsikî ve şiiri belirli sınırlar içinde mübah saymış ancak semâ ve raks gibi ritüelleri bid'at kapsamında değerlendirerek mekruh görmüştür. Ona göre vakarı zedeleyen, şehveti kamçılaman unsurlar bulunmayan şiir veya semâ, sınırlar içinde caizdir; fakat icrası şekilden çıkıp eğlenceye dönüştüğünde tasvip edilemez.⁵¹ Abderî, Mâlikî geleneğin hoşgörülü yaklaşımını benimsemiş olmakla beraber, bu fakihlerin uyarılarını da göz ardı etmemiş; semânın şeriatın maksatlarına aykırı biçimde icra edilmesi durumunda ahlâkî ve toplumsal yozlaşmaya zemin hazırlayacağını vurgulamıştır. Hanbelî, Hanefî ve Ca'ferî fakihleri ise semâyı karşı daha katı bir tutum takınmıştır. Hanbelîler, semâ ehlinin nikâhının dahi geçersiz olabileceğini öne sürmüş; Hanefîler, semâ yapan kişinin ibadet vakarı kaybaldığı için secdeye ehil olmadığını vurgulamış; Ca'ferîler, semâ yapanın ardında namaz kılınamayacağını ifade etmiştir. Abderî, bu fakihlerin sert hükümlerini benimsememişse de, aynı temel kaygıyı paylaşarak semânın şer'î sınırları ihlal etmesine, ahlâkî zaafırlara ve toplum düzenine zarar vermesine kesinlikle karşı çıkmıştır.⁵²

Sonuç olarak İbnü'l-Hâc el-Abderî, semâyı ne mutlak surette yasaklamış ne de sınırsız bir serbestiyet içinde değerlendirmiştir. Ona göre semâ, kalbi arındıran, nefsi dizginleyen, manevî seyrin bir parçası olarak ihlâs ve murakabe içinde icra edildiğinde meşrudur. Ancak sûfi kimliği zayıf, nefsi eğitilmemiş, niyeti bozuk kimselerin elinde semâ, eğlence ve şöhret aracı hâline gelir ki bu da hem sûfi geleneği hem de İslâm toplumunun manevî dirliğini tehdit eder. Abderî, bu dengeyi gözeterek Mâlikî fakihlerin müsamahasını ve sûfilerin vecd ve ihlâs vurgusunu aynı potada eritmiş; toplumsal sorumluluk, ahlâk ve denetim ilkeleriyle bütünleştirerek kendine özgü bir semâ anlayışı inşa etmiştir. Bu anlayış, tasavvuf pratiğinin özündeki saf maneviyata sadık kalırken, şer'î ilkelerle çatışmayan, yozlaşmayı engelleyici bir denge zemini oluşturması bakımından dikkat çekici ve günümüz tasavvuf tartışmalarına da ışık tutacak niteliktedir.

3. Semâ Ehli

Tasavvuf geleneğinde semâ'nın yalnızca bir ritüel yahut estetik bir ibadet biçimi değil, derin bir mânevî hâlin ve içsel arınmanın zirve noktası olduğu sıklıkla vurgulanmıştır. Bu bağlamda semâ'nın mahiyeti kadar, kimin semâ ehli sayılabileceği sorusu da sûfi düşüncede önemli bir tartışma konusu olmuştur.⁵³

⁵⁰ Ebû'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâle, (Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi)*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 426-428.

⁵¹ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/94-99.

⁵² Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/96.

⁵³ Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", 7.

Sûfilerin semâ ehline dair tasnifleri de bu farklılıkları yansıtır. Bu soruya verilen cevaplar, sûfiler arasında farklı yaklaşımların gelişmesine yol açmış; dolayısıyla semâ ehline dair çeşitli tasnifler ortaya konmuştur. Nitekim IV. yüzyıl sûfilerinden Bûndâr b. Hüseyin (ö. 353/964), semâ ehline ilişkin üçlü bir sınıflandırma yapar: Birinci grup, Hakk'ın hitabını doğrudan işiten ve ilahî hitap karşısında derin vecd hâline giren hakikat ehlidir. İkinci grup, kendi hâl ve makamlarını semâ aracılığıyla derinleştiren, mânevî durumlarının anlamlarını ses ve ritim yoluyla idrak eden kimselerdir. Üçüncü grubu ise, dünya sevgisinden arınmış, ihlâs sahibi, içten ve temiz bir gönülle semâ eden sâdık dervişler oluşturur. Bu son sınıf, semânın fitnesinden en çok korunmuş olanlardır. Onlar için semâ, sadece ritüel bir eylem değil; Hakk'a duyulan aşkın, teslimiyetin ve ruhî zarafetin estetik bir tezahürüdür.⁵⁴

Benzer şekilde, Ebû Osmân Saîd b. İsmâîl el-Hîrî (ö. 298/910) de semâ ehline dair üçlü bir tasnif önerir. Ona göre ilk grup, nefsin terbiyesi ve kalbin arınması yolunda çaba gösteren müridlerdir. Bu kimseler semâ esnasında yoğun duygularla vecde gelirler; ancak bu vecd, zaman zaman tabîî coşku ve hevese karışabilir. İkinci grup, semâdaki ritmik sesler ve semboller aracılığıyla ilâhî hitabı kalplerinde hissedenlerdir. Bu kişiler, kalplerinde beliren mânevî anlamları Hakk'a nispet ederken büyük bir dikkat ve doğrulukla hareket etmelidirler. Üçüncü grup ise dünyevî bağlardan bütünüyle sıyrılmış, kalbî saflığa erişmiş fakir sûfilerdir. Onların semâsı, nefsanî bir hazdan değil, ruhsal huzurdan ve kalbî derinlikten beslenir. Bu sınıf, mânevî selâmete en yakın olan grup olarak değerlendirilir.⁵⁵

İbnü'l-Hâc el-Abderî, semâ'yı sathî bir müzikli ibadet biçimi olarak değil, zâhir ve bâtın bütünlüğü içinde yürütülen seyr ü sülûk yolculuğunun nihai tezahürü olarak değerlendirir. Ona göre semâ, ancak kalbi arınmış, nefsi dizginlenmiş, dünyevî bağlardan azade olmuş ve şer'î sınırları gözetken salıkların hakkıdır.⁵⁶

Abderî semâ ehline dair çok katmanlı bir ahlâk sistemi önerir. Bu sisteme göre gerçek semâ ehli, kendini gösterişten ve riyâdan uzak tutar; samimi bir ihlâs hâliyle Hakk'ın huzurunda erir. Semâdan maddî kazanç elde etmeyi, ücret karşılığında semâ meclisi düzenlemeyi veya bunu bir meslek ve geçim vasıtası hâline getirmeyi kesinlikle reddeder. Ona göre bu tavır, kalpteki ihlâsı bozar ve semâyı, dünya ehlinin eğlencesine indirger. Bu sebeple Abderî, semâ'yı kötüye kullananları sadece bir bid'at ehli olarak görmekle yetinmez; onları toplumsal fitneye sebep olmakla da itham eder. Özellikle Abderî'nin semâ anlayışında öne çıkan bir diğer önemli unsur, şer'î sınırların titizlikle korunmasıdır. Abderî, bazı semâ meclislerinde görülen taşlara, türbelere veya duvarlara secde etme gibi davranışları şiddetle eleştirir. Ona göre bu tür davranışlar, İslâm'ın tevhid ilkesine ve vakarına aykırıdır. Hakiki bir semâ, şer'î çerçevede, Allah'a karşı tam bir huşû, tevazu ve mahviyet içinde icra edilmelidir. Bu özelliklerin zayıfladığı ortamda semâ, ne kalbi ihyâ eder ne de bir salikin terakkîsine katkı sağlar. Abderî, semâ ehlinin zühd ve takvâ boyutuna da özel bir vurgu yapar. Oruç, az yemek, gece ibadetine devam, yalnızlıkta sürekli zikir ve murakabe gibi pratikler, semâ'nın hakikatine ulaşmanın vazgeçilmez ön koşullarıdır. Bu hazırlık aşaması olmadan yapılan semâ, Abderî'ye göre, nefse hizmet eden boş bir ritüelden öteye geçemez.⁵⁷ Abderî'nin bu görüşleri Ebû Medyen'in, semâ'nın ancak gerçek zâhidlerin işi olabileceğine dair yaklaşımıyla⁵⁸ tam bir uyum içindedir.

⁵⁴ Serrâc, *el-Lüma'*, 320.

⁵⁵ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 426.

⁵⁶ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/103.

⁵⁷ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/103-105.

⁵⁸ Ulupınar, "Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ", 8.

İbnü'l-Hâc el-Abderî, semâ'yı tasavvufî gelenekte en titiz ve ölçülü biçimde ele alan sûfilerden biri olarak öne çıkar. Ona göre semâ, sadece zahirî anlamda bir müzik ve ritim icrası değil; derin bir mânevî arınmanın, kalp tezkiyesinin ve iç dünyada Hakk'a yönelişin somut bir tezahürüdür. Abderî, semâ'nın hakiki anlamına ulaşmayı, zâhir-bâtın bütünlüğüne bağlar. Ona göre semâ ehli, yalnızca dış dünyada belli zühd pratiklerini yerine getirmekle yetinmemeli; aynı zamanda kalbini her türlü dünyevî bağdan, arzu ve hevâdan arındırmalıdır. Abderî'ye göre semâ'ya yaklaşımda en temel belirleyici etken, niyettir. Semâ, Hakk'a vuslatı kolaylaştıran bir araç olmalı, nefsin arzularını tatmin eden bir eğlenceye dönüşmemelidir. Bu bağlamda Abderî, semâ meclislerinde sahnelenen aşırı coşkulu, teatral tavırları şiddetle eleştirir. Feryatlar, bayılmalar, sahte vecd halleri, Abderî'nin nazarında nefsin sahne aldığı, Hakk'ın hitabının ise arka plana itildiği sapmalardır. O, gerçek vecdin sessizliğin ve iç derinliğin rahminde doğduğunu ifade eder. Ona göre sahici bir semâ ehli, kalbiyle iştir; kulak sadece aracıdır.⁵⁹ Bu yönüyle Abderî'nin yaklaşımı, İbnü'l-Arabî'nin akıl-nefs merkezli semâ tasnifiyle doğrudan paralellik taşır.⁶⁰

Abderî'nin dikkat çektiği bir diğer nokta da, semâ sırasında ortaya çıkan vecd hâllerinin sahiciliğinin nasıl ayırt edileceğidir. Ona göre, vecd bir mânevî halin kalpte derinleşmesinden kaynaklanmalı, bedensel bir coşkunluk ya da psikolojik taşkınlık şeklinde tezahür etmemelidir. Bu bağlamda Abderî, semâ'yı sahici bir vecde ulaşmak için bir vasıta olarak görür; vasıtanın gayeye dönüşmesi ise büyük bir sapmadır.⁶¹ Bu fikir, İbnü'l-Arabî'nin semâ'dan sonra ilmin yalnızca akılla dinleyenlerde ortaya çıkacağı yönündeki tespitiyle de örtüşür.⁶²

Semâ'nın icrası ve bu icranın ehliyeti, tasavvuf tarihinde sûfiler arasında uzun süredir tartışılan önemli meselelerden biridir. Bu konuda İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin getirdiği eleştiriler, Ahmed Zerrûk'un sert tenkitleriyle dikkat çekici ölçüde örtüşmekte ve aralarındaki düşünsel paralellik ve Abderî'nin fikirlerinin Zerrûk üzerinde belirli bir etki yarattığını da düşündürmektedir. Zerrûk, semâ'nın asıl mânevî gayesinden uzaklaşarak liyakatsiz, hevâ ve hevesine kapılmış ya da câhil kimselerin elinde sıradan bir eğlenceye dönüştüğünü ileri sürer. Ona göre bu yozlaşma, özellikle manevî derinliği zayıf müridler için yıkıcı sonuçlar doğurur; sahte vecd hallerinin yaygınlaşmasına yol açarak hakiki ariflerin irfanını gölgeler ve topluluk içinde hikmetin itibarını zedeler.⁶³ Abderî de benzer bir eleştirel yaklaşımla, semâ'nın özünde bir zikir ve iç arınma pratiği olması gerektiğini vurgular; ancak zamanla dünyevî menfaat, şöhret arayışı ve gösteriş unsuruna indirgenliğini belirtir. Onun tespitlerine göre, kadın ve erkeklerin birlikte bulunduğu karma meclislerde cazibeli seslerin kullanılmasına, ritmik ve görsel şovlara dönüşen semâ icralarına ve bu etkinliklerin ücret karşılığında gerçekleştirilmesine sıkça rastlanmaktadır. Abderî, bu tür uygulamaların tasavvufun özünü aşındırdığını, ihlâsı zedelediğini ve müridlerin samimiyetini ciddi biçimde tehdit ettiğini açıkça ifade eder.⁶⁴

Bu noktada Abderî'nin Zerrûk'a kıyasla daha katı bir tavır sergilediği görülmektedir. Nitekim Zerrûk, her ne kadar semâ'nın yozlaştığını kabul etse de, sahih şartlar altında icra

⁵⁹ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/105.

⁶⁰ Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi, trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 417.

⁶¹ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/104.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât-ı İlâhiyye*, 417.

⁶³ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik min Esbâbi'l-Makti fî Beyâni't-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi'l-Vakt*, 171.

⁶⁴ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/104-105.

edilmesi durumunda onu meşru bir zikir vasıtası olarak değerlendirmeyi sürdürür. Ayrıca Zerrûk, semâ edenleri derecelendirerek Rabbiyle, kalbiyle ve nefsiyle semâ eden şeklinde üç kategoriye ayırır ve bu ayırım üzerinden pratiğin niteliğini tayin eder.⁶⁵ Abderî ise bu teorik derecelendirmeyi kabul etmekle birlikte, dönemi itibarıyla saf bir semâ pratiğine ulaşmanın son derece istisnâî bir hal aldığını vurgular. Ona göre, günümüzde semâ çoğunlukla sahte vecd, dünyevî çıkar ve riyâ unsurlarıyla iç içe geçmiş bir görünüm arz etmektedir. Bu sebeple Abderî, semâ'nın bozulmasına karşı daha sert bir reddiyeci yaklaşım benimser. Her iki sûfinin ortak bir diğer uyarısı da, semâ meclislerinin şer'î ölçülere uygunluk zorunluluğudur. Zerrûk, câhil halkın semâ meclislerinde bid'atlere kapılma riskine dikkat çekerken; Abderî de taşlara secde etmek, türbe çevresinde iz aramak ya da mescitlerde yüksek sesle gösteri yapmak gibi davranışların İslam'ın vakar ve ciddiyetine aykırı olduğunu altını çizer.⁶⁶

Bu bağlamda Abderî'nin Zerrûk'a göre daha ileri giden önemli bir vurgusu vardır: Abderî, semâ'nın içindeki vecd hallerini bile sorgular; bağırarak, bayılmak gibi aşırılıkların çoğunun vehim ve hayal ürünü olduğunu ileri sürer. Ona göre gerçek vecd, sessizlik ve kalp sükûneti içinde ortaya çıkar. Bu, Zerrûk'un vecd tanımından daha incelikli ve şüpheli bir bakıştır.⁶⁷

Bu noktada hem Abderî hem de Zerrûk, semâ'nın ancak edep, huşû ve şer'î sınırlar içinde, gerçek bir ihlâs bilinciyle icra edilmesi gerektiği hususunda birleşmektedir. Ancak Abderî, dönemin yaygın pratiğindeki yozlaşmayı dikkate alarak, teorik meşruiyete rağmen fiiliyatta semâ'nın çoğu kez bid'at ve fîsk unsurlarıyla birleştiğini ısrarla vurgular. Bu yönüyle onun tavrı, Zerrûk'un tedricî tasnifine nazaran daha muhafazakâr ve müteyakkız bir perspektif arz etmektedir.

Özetle, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin semâ ehli anlayışı, hem zahirî disiplini hem de bâtinî derinliği esas alır. Ona göre semâ, yalnızca ehil ellerde, ihlâsla, şer'î sınırlar içinde ve iç arınma hedefiyle icra edildiğinde gerçek anlamını bulur. Aksi takdirde semâ, sahte bir vecd, riyâ dolu bir gösteri ve mânevî ilerleme yerine dünyevî gerileme aracı olur. Bu düşünce, Abderî'nin semâ'yı tasavvufun kalbinde tutarken, aynı zamanda toplumsal yozlaşmadan korumak için geliştirdiği en esaslı ilkedir.

Sonuç

İbnü'l-Hâc el-Abderî, semâ ritüelini yalnızca zahirî bir ibadet formu olarak değil, derin bir mânevî arınma ve içsel seyr ü sülûk sürecinin en dikkat çekici tezahürü olarak konumlandırarak tasavvuf tarihinde özgün bir perspektif sunmuştur. Onun yaklaşımı, özellikle ritüelin sahici vecd haliyle ifa edilmesi gerektiğini vurgulaması bakımından, semânın günümüzdeki biçimci ve gösteriye dayalı yorumlarına karşı güçlü bir tarihsel eleştiri niteliğindedir.

Abderî'nin semâ anlayışı, zühd, takvâ, ihlâs ve nefis terbiyesi gibi temel sûfî değerlerle sıkı bir bağ kurarak ritüeli hakiki bir tasavvuf pratiğine dönüştürür. O, semânın salt bedensel bir vecd ve ritmik hareketten ibaret kalmasını reddeder; aksine semânın kalpteki iç arınmanın, aşkın tecrübî halinin tabii bir sonucu olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer.

⁶⁵ Zerrûk, *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik min Esbâbi'l-Makti fî Beyâni't-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi'l-Vakt*, 171.

⁶⁶ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/104-106.

⁶⁷ Abderî, *Kitâbu'l-Medhal*, 3/105.

Bu çerçevede Abderî'nin eleştirileri, sûfî pratiğin iç tutarlılığına ve ahlâkî zeminine yöneltilmiş derin bir iç muhasebe örneğidir.

Dönemindeki semâ meclislerinin şöhret arayışına, nefsânî hazza ve toplumsal gösteriye dönüşmesini sert bir biçimde eleştiren Abderî, bu yozlaşmayı yalnızca bireysel bir sapma değil, toplumsal bir manevi kriz olarak değerlendirir. Onun bu tavrı, özellikle halk nezdinde semânın dinin özüne aykırı bir şekilde sahneye konulmasına karşı açık bir uyarıdır. Bu noktada Abderî, selef sûfîlerin hassasiyetlerini çağdaş yorumlarla birleştirerek semânın sahil sınırlarını çizer.

Abderî'nin düşüncesi, semâ ehli olmanın ağır bir sorumluluk ve içsel disiplin gerektirdiğini ortaya koyar. Ona göre gerçek semâ ehli, sadece ritüel bilgisine sahip olan değil; kalbini, niyetini ve nefsinin Hakk'a teslim etmiş kimsedir. Samimiyet, ihlâs ve murakabe, semâ icrasında vazgeçilmez ilkeler olarak öne çıkar. Bu ilkesel yaklaşım, semâ'yı sıradan bir estetik deneyimden öteye taşır ve onu bir seyr ü sülûk meyvesi hâline getirir.

Abderî'nin yaklaşımı, selef fakihlerin semâya dair çekincelerini de göz ardı etmeden, Mâlikî mezhebinin ölçülü müsamahasını korur. Ancak bu müsamahayı keyfilige ve yozlaşmaya izin verecek bir serbesti olarak görmez. Aksine, şer'î sınırların, toplumsal ahlâkın ve sûfî disiplinin semâ pratiğinde titizlikle gözetilmesi gerektiğini vurgular. Bu tutum, onu fikhî ve tasavvufî ilkelere sadık, dengeli bir sûfî portresi hâline getirir.

Semâ'nın içselleştirilmeden, sahici bir iç hazırlık süreci olmaksızın icra edilmesini Abderî, bâtinî sahtekârlık ve dînî erozyonun bir işareti sayar. Bu bağlamda, Abderî'nin eleştirileri, semânın hem toplumsal bir gösteri hem de bireysel bir şöhret vasıtası hâline gelmesini engellemek için kaleme alınmış bir tür ahlâk manifestosu olarak okunabilir. Bu yönüyle onun düşünceleri, çağdaş tasavvuf pratiği için de yol gösterici bir anlam taşır.

Abderî'nin mirası, semânın yalnızca dönerek ifa edilen bir ritüel olmadığını; aşkın, ihlâsın ve samimiyetin incelikle beden bulduğu bir mânevî vecd hâli olduğunu hatırlatmaya devam etmektedir. Onun bu yaklaşımı, tasavvufun popülerleşen ve içeriği boşaltılan yüzeysel yorumlarına karşı bugün dahi güçlü bir itiraz mahiyetindedir.

Sonuç itibarıyla, İbnü'l-Hâc el-Abderî'nin semâ eleştirileri, tasavvuf tarihinin en canlı ve eleştirel seslerinden biri olarak öne çıkar. O, şekil ile öz arasındaki gerilimi semâ üzerinden tartışarak, sûfî pratiğin iç saflığını korumaya yönelik evrensel bir uyarı sunar. Bu uyarı, hem dönemi hem de günümüz için geçerli bir ilkedir: Ritüel, özden koparıldığında ruhunu kaybeder ve bu kayıp, sadece bireysel bir kayboluş değil, kolektif bir mânevî çöküştür.

Kaynaklar

Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî el-Fâsî. *Kitâbu'l-Medhal*. Kahire: Matbaa-i âmire, ts.

Abdüsselâm b. Saîd, Sahnûn. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ li'l-İmam Mâlik b. Enes el-Asbahî*. Beyrut, 1994.

Ankaravî, İsmâil Rusûhî b Ahmed. *Minhâcü'l-Fukarâ. (Fakirlerin Yolu)*, haz. Saadettin *Ekinci*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Baharlı, İlgar. "Tasavvuf Klasikleri Eşliğinde Safevîler Öncesinde Semâ". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 97 (2001), 12-27.

- Bâharzî, Seyfeddin. *Evradü'l-ahbab ve Fusûsü'l-âdâb*. haz. İrec Afşar. Tahran: Müesseseyi İntişarat-ı Dânişgâh-i Tahran, 2007.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ceyhan, Semih. "Semâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Cilî, Abdülkerîm. *İnsân-ı Kâmil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, Şâtîbî. *el-İ'tisâm*. nşr. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr. Demmâm, 2008.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kimyâ-yı Sa'âdet*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayınları, 2012.
- Gürer, Dilaver. "Osmanlılar'da Semâ, Devrân, Raks Tartışmaları ve İki Şeyhülislâm Risâlesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 25 (2010), 1-23.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfü'l-Mahcûb*. (Hakikat Bilgisi), haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*. trc. ve şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kâşânî, İzzeddîn. *Misbâhu'l-Hidâye ve Miiftâhu'l-Kifâye*. (Tasavvufun Ana Esasları), çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülişlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *er-Risâle*. (Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi), haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Makdisî, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Tâhir. *Tezkiretü'l-Mevzuât*. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1323.
- Mekkî, Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye. *Ķütü'l-Kulûb*. (Kalplerin Azığı), trc. Yakup Çiçek, Dilaver Selvi. 4 Cilt. İstanbul: Semerkand, 9. Basım, 2020.
- Müctebâyî, Fethullah. *Ebû Talib Mekkî*. Tahran: Dairetü'l-maarif-i Büzürk-i İslâmî, 1990.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma'*. (İslâm Tasavvufu), trc. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed b. Abdillâh b. Ammûye el-Kureşî el-Bekrî. *Avârifü'l-Ma'ârif*. (Marifet İhsanları), trc. Yahya Pakiş, Dilâver Selvi. İstanbul: Umran Yayınları, 1. Basım, 1988.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1996.

Ulupınar, Hamide. “Kuzey Afrika Tasavvuf Düşüncesinde Semâ”. *Bilimname* 2/39 (2017), 227-246.

Zerruk, Ahmed. *Kavâidu't-Tasavvuf. thk. Abdülmecid Hayali*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2005.

Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Burnusî el Fâsî. *Uddetü'l-Mürîdi's-Sâdik min Esbâbi'l-Makti fî Beyâni't-Tarîk el-Kasd ve Zikru Havâdisi'l-Vakt. thk. Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî*. Beyrut, 2007.