

TASAVVUF KLASİKLERİ EŞLİĞİNDE SAFEVÎLER ÖNCESİNDE SEMA (SEMAH) *

The Pre-Safavid Sema (Semah) Accompanied with Sufi Classics

Sema (Semah) vor den Safawiden in Begleitung von sufistischen Klassikern

İlgar BAHARLU **

ÖZ

Aleviliğin aslî ritüellerinden biri olan semahın tarihî geçmişinin açıklığa kavuşturulması, günümüz Aleviliğinin tarihî arka planını bütün yönleriyle ortaya koymak açısından son derece önemlidir. Bu bağlamda günümüzde de devam eden söz konusu ritüelin başlangıç noktasını tespit etmek, oluşumunda hangi kaynak ya da kaynaklardan beslendiğini ortaya çıkarmak sadece Alevilik araştırmaları özelinde değil tasavvuf tarihi için de önemli bir boşluğu dolduracaktır. Semah da tüm ritüeller gibi tarihî seyri içinde coğrafi, sosyo-kültürel, siyasî ve ekonomik şartlardan etkilenerek farklı evrelerden geçmiş ve günümüzdeki şeklini almıştır. Bu noktada semahın ortaya çıkış süreci için, gelenek içindeki söylenişi ile “Horasan’dan gelme” kabulü, değerli bir ipucu olarak tarihi Horasan coğrafyasında bu ritüelin varlığı, niteliği, başlangıcı, kim veya kimler tarafından “hal” makamının bir ifadesi olarak ikame edildiği gibi ayrıntıların tespiti, sözü edilen boşluğun doldurulması adına oldukça değerlidir.

* Bu makale, Uluslararası Alevi Ritüelleri Sempozyumu’nda sunmuş olduğumuz “Tasavvuf Tarihi Bağlamında Semah Ritüeli” adlı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Enstitüsü, Nevşehir/Türkiye, ilgARBaharlu@gmail.com.
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5200-1705>

İzaha muhtaç bir diğer husus da şeriat ehlinin (ehl-i zahir veya zahir uleması) semaha bakışıdır. Zira konu ile ilgili fetva ve görüşler bir taraftan içinde buldukları dönemin sosyal ve dinî atmosferini gösterirken diğer taraftan sûfî zümreler arasında semahın mahiyet ve keyfiyetini de ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra fukahanın semaha karşı tutumu semahın farklı sûfî ekoller arasındaki yaygınlık oranına da işaret etmektedir. İslam'ı sadece şeriat ve fıkıh çerçevesinde değerlendiren zümreler karşısında tasavvuf ehlinin müdafaaları, özellikle semaha meşruiyet kazandırma amaçlı söz ve yazıları dikkate değer ayrıntılar içermektedir. Semah ritüelinin hakikat makamındaki yeri, lüzum ve varoluş gerekçesi ise bahsedilen ayrıntılar arasında ilk sıralardadır. Ayrıca kimi ulemanın semaha dair katı hükümleri de ilk dönem sûfîleriyle ilgili kabulleri zorlayacak olduğu anlaşılmaktadır. Çalışma, Safevî dönemi öncesinde söz konusu kültür coğrafyasında yaşadığına tanıklık ettiğimiz semahın varlık ve içerik bağlamında ortaya konması açısından büyük önem arz etmektedir.

Tarihî kaynaklar, bilhassa birincil kabul edilen eserlerde semahın izlerini aramak bu nedenle elzem gözükmemektedir. Çünkü bazı çalışmalarda “semâ” ve “semah” kavramlarının farklı içerik ve işlevleri ifade ettiğine dair görüşler meselenin açıklığa kavuşturulmasının ne denli zor olduğunu işaret etmektedir. Bu sebeple özellikle Anadolu sahasında yaygınlaşan bu iki kavramın kaynaklardaki yeri üzerinde durmak gerekmektedir. Ancak bu suretle söz konusu ritüelin ortaya çıkışı, tarihsel gelişimi ve günümüzdeki görünümü üzerine söz söylemek mümkün olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sema, Semah, Raks, Horasan, Tasavvuf.

ABSTRACT

Elucidating the historical past of *semah*, one of the original rituals of Alevism, is highly important in terms of revealing all aspects of the historical background of today's Alevism. In this context, identifying the origin of the ritual in question, that also continues today, and revealing its source or sources will fill an important gap not only for researches on Alevism but also for the history of Sufism. Like all rituals, *semah* has passed through different stages and taken its present form under the influence of geographical, socio-cultural, political and economic conditions within its historical journey. At this point, determination of details such as the acceptance of "came from Khorasan", a phrase used in tradition, the existence, quality and origin of this ritual in the historical Khorasan region as a valuable indication, the issue of who substituted it for an expression of the *hal* maqam, is very valuable in the interest of filling the aforesaid gap.

Another issue needing explanation is the Sharia followers' opinion on *semah*. Because the fatwas and views on the subject, on one hand, show the social and religious atmosphere of the period and, on the other hand, reveal the nature and circumstance of *semah* among the Sufi groups. Besides, the fuqaha's attitude towards *semah* indicates the prevalence of *semah* among different Sufi orders. The Sufi followers' defences, especially the words and writings with the aim to gain *semah* legitimacy, against the groups that saw Islam only in the scope of Sharia and Fiqh contain significant details. As for the place of the *semah* ritual in the maqam of truth, its necessity and the reason for existence, they rank first among the aforementioned details. Moreover, it seems that the ulema's strict edicts against *semah* will constrain recognition of Sufis belonging to the early period. The paper is of a great importance in terms of revealing the *semah*, that existed in the cultural region in question in the pre-Safavid period, in the context of its existence and content.

For that reason, looking for traces of *semah* in historical sources, especially in primary sources, is extremely important. Because opinions in some studies that *sema* and *semah* have different contents and functions indicate how difficult it is to clarify this problem. Therefore, it is necessary to stress the place of these two concepts, especially common in the Anatolian region, in sources. Only in this way it will be possible to comment the emergence, historical development and present appearance of the ritual in question.

Keywords: Sema, semah, dans, Khorasan, Sufism.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Aufklärung der historischen Vergangenheit des Semahs, das eines der grundlegenden Rituale des Alevitentums darstellt, ist in höchstem Maße wichtig, um den historischen Hintergrund des heutigen Alevitentums mit all seinen Aspekten aufzudecken. In diesem Kontext werden die Festsetzung des Startpunktes des besagten Rituals, das auch heute noch fortgesetzt wird, und das Enthüllen der Quelle oder der Quellen, aus denen es sich bei seiner Formation speiste, nicht nur in Bezug auf Forschungen zum Alevitentum, sondern auch in Bezug auf die Geschichte des Sufismus eine wichtige Lücke füllen. Wie alle Rituale ist auch das Semah während seines historischen Verlaufs, beeinflusst von geographischen, soziokulturellen, politischen und ökonomischen Bedingungen, durch verschiedene Phasen gegangen und hat seine heutige Form angenommen. An diesem Punkt ist die Akzeptanz des Ausspruchs "es kommt aus Khorasan", wie es in der Tradition heißt, für den Entstehungsprozess des Semahs ein wertvoller Anhaltspunkt. Die Feststellung von Details wie der Existenz, der Beschaffenheit und des Beginns dieses Rituals in der Geographie des historischen Khorasan sowie davon, wer dieses Ritual als Ausdruck der Stufe des "Zustands" ("Hâl" Makamı) verwendete, ist überaus wertvoll für die Ausfüllung der besagten Lücke.

Eine andere Angelegenheit, die einer Erklärung bedarf, ist die Sichtweise der Scharia-Anhänger (Ahl ul-Zahir bzw. Zahir-Gelehrten) auf das Semah, denn die Fatwas und Ansichten in Bezug auf das Thema zeigen auf der einen Seite die soziale und religiöse Atmosphäre ihrer Zeit und auf der anderen Seite das Wesen und das Merkmal des Semah unter den sufistischen Gruppen. Zudem deutet die Haltung der Rechtsgelehrten (Fuqaha) gegenüber dem Semah auf dessen Verbreitung unter den sufistischen Strömungen hin. Die Verteidigungen der Sufis, besonders ihre Worte und Schriften, die das Ziel hatten, dem Semah Legitimation zu verleihen, gegenüber den Gruppen, die den Islam lediglich im Rahmen der Scharia und der Rechtslehre (Fiqh) betrachteten, beinhalten beachtenswerte Details. Der Platz des Semah-Rituals auf der Stufe der Wahrheit (Hakikat Makamı), seine Notwendigkeit und der Grund seiner Existenz stehen in den ersten Reihen der besagten Details. Außerdem lässt sich erkennen, dass die strikten Urteile mancher Gelehrten in Bezug auf das Semah Annahmen über die Sufis der ersten Epoche einschränken werden. Die Arbeit ist von großer Bedeutung, was die Darstellung des Semah, dessen Existenz wir in der vor-safawidischen Zeit im besagten Kulturgebiet bezeugt haben, in Bezug auf dessen Existenz und seinen Inhalt betrifft.

Aus diesem Grund scheint es absolut wichtig, die Spuren des Semah in historischen Quellen zu suchen, besonders in Werken, die als primär akzeptiert werden, denn Ansichten in manchen Arbeiten, dass die Begriffe “Semâ” und “Semah” unterschiedliche Inhalte und Funktionen ausdrücken, weisen darauf hin, wie schwer die Aufklärung der Angelegenheit ist. Aus diesem Grund ist es notwendig, den Platz dieser beiden Begriffe, die besonders im anatolischen Gebiet verbreitet sind, in den Quellen zu betonen. Nur auf diese Weise wird es möglich sein, die Entstehung, historische Entwicklung und heutige Erscheinung des behandelten Rituals zu besprechen.

Schlüsselwörter: Sema, Semah, Tanz, Khorasan, Sufismus.

Giriş

Tasavvufta Hakk'ı tanıma ve hakikate ulaşmanın temeli keşif ve şühûd üzerine bina edilmiştir. Sûfi, Hakk'a ulaşmak için kimi makamlara erişmeli ve bunlardan bir sonrasına geçmelidir. Bu makamlar iktisabîdir ve talip bu makamlara çile çekme yoluyla ulaşır. Bunun yanı sıra sûfiye seyr ü sülûk esnasında kimi haller el verir ki iktisabî değildir. Bunlar Hak Teâlâ'nın ihsanıdır. Bu haller ise sûfinin hakikate ulaşma yolunu aydınlatır. Alevilik-Bektaşılık gibi tasavvufun muhtelif kollarında vecd ve semah, Hakk'a ulaşma ve hakikati idrak etmenin bir aracıdır. Semah çile çeken sûfinin kalbine ferahlık getirmek ile birlikte an içinde ruhani sıçramalarla katmanlar kat ederek şühûd yolu ile erenler diyarına adım atar. Semah durma, vecd sonucunda ortaya çıkar. Vecd ise saz ve kelim eşliğinde meydana gelir.

Ne var ki bu yol her ne kadar sûfiler tarafından hâl ile açıklanıp kabul edilse de toplumda ve özellikle kâl ehli karşısında adap ve erkânını savunmaya ihtiyaç duyulmuştur. Bu da sûfi kalemler tarafından tasavvufun klasiklerinin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Bu makale ise tasavvuf klasikleri ve sûfi zümrenin semah ile ilgili yazılı geleneğe yansıtılan fikir ve görüşlerinin küçük bir kısmını ele almaktadır.¹

Kaynaklar Eşliğinde “Semâ” ve “Semah” Kavramları

Tarihî kaynaklar, bilhassa tasavvuf klasiklerinde semahın izlerini aramak ve bu ritüelin tarihî arka planını çizmek, “semâ” ve “semah” kavramlarının ifade ettiği anlam ve betimlediği ritüelin mahiyetini açıklamayı icap eder. Zira kimi çalışmalarda veya toplum nezdinde “semâ” ve “semah” kavramlarının farklı içerik ve işleve sahip olduğunu ileri sürerek “semâ”nın Sünni tasavvufî halkada yer alan tasavvufî tarikatlara mahsus olduğunu, “semah”ın ise heterodoks inanç sistemlerine mahsus bir ibadet türü olduğunu ileri sürüldüğü hissedilmektedir. Konunun bu minval üzere ele alındığı takdirde tarihi kronik ve tasavvufî eserlerin klasiklerinde geçen “semah” kavramının rasadı pek zor olacaktır. Bu doğrultuda söz konusu kavramların içerdiği mana ve işlevin aydınlığa kavuşması için konuyla bağlantılı eserlerdeki açıklamalar zaruri görünmektedir.

1 Semah ritüeli hakkında bugüne kadar yapılan çalışmalarda semahın tasavvuf tarihi bağlamında derinlemesine ele alınmadığı ve daha ziyade sözcük anlamı, müzikal özellikleri, icra şekli, yeri, zamanı vb. gibi hususlar üzerinde durulduğu görülmüştür. Söz konusu çalışmalardan bazıları için bk. Erseven, 1996; Bozkurt, 1995; Onatça, 2009; Ersal, 2016a: 127-173; Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 1-24; Akın, 2018: 269-294; Mustan Dönmez, 2013.

Şemseddin Sâmî, “سمع semâ” için işitmek, “simâ” için ise mûsikî dinleme ve Mevlevî dervişlerinin müzik aletleri eşliğinde dönerek icra ettikleri zikir ve âyîn açıklamalarını yapmıştır (2015: 575). İran’ın temel sözlüklerinden olan *Dihhudâ Lüğatnâme’si* ise “semâ” kelimesini işitmek, duymak ve hoş nağmenin yanı sıra musiki dinlemenin sonucunda vecd hâli ile harekete geçmek şeklinde açıklamıştır.² *İrfânî Istılahlar Sözlüğü*’nde ise “semâ” işitmek, sevinç ve sûfilerin mutlulukla raks etmeleri olarak açıklanırken (Seccadî, 2016: 477) İran tasavvuf araştırmacılarından olan Zerrînkûb ise “semâ” ıstilahını “sûfilerin raksı” olarak göstermiştir (Zerrînkûb, 2011: 21). Zikredilen kaynaklardan anlaşıldığı üzere “semâ” kelimesinin Arapçadaki ilk anlamı duyu hissi ile birebir bağlantılı olsa da zaman içerisinde ve özellikle tasavvufî sözlükte musiki ile birlikte sûfilerin raks eşliğinde bir ibadet türü anlamını kazanmıştır.

Bu minval üzere “semah” ıstılahı, “semâ” kavramının Türk halk dilindeki telaffuz biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Mevlevî ayinlerinde de dönerek gerçekleştirilen ritüel dansının “semâ” olarak adlandırılması ve “semâ” ve “semah” sözcüklerinin telaffuz yakınlığı, bu durumu doğrulamaktadır. “Mevlevî tarikatında sözcüğün kökenine bağlı kalmıştır. Halk, sözcüğün asıl söylenişini değiştirmiş ve “semah” biçimine sokmuştur” (Bozkurt, 1995: 19; Mustan Dönmez, 2013: 76). Yine yöresel ağızlarda “samah” ya da “zamah” şeklinde kullanımların da mevcut olduğu görülmüştür (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 3). Sonuç olarak halk nezdinde özellikle yazıyla standartlaştırmadan, “semâ” kelimesinin Türk halklarının ses mahrecine uygun telaffuzu ancak fonetik bir ayırmadır ve dolayısıyla fonetik ayrımı kelimenin muhteva ve işlevine müteşamil olmadığını düşünmek yerinde olacaktır.

Nitekim semahı, Kırklar söylencesinin canlandırıldığı cem içindeki ritüel dansı olarak tanımlayabiliriz (Mustan Dönmez, 2013: 76). Cemlerde icra edilen Kırklar Semahı’nın cemlerin temel semah ritüeli olduğu görülür. Kırklar Semahı birçok ocakta “Miraçlama” adı verilen manzumelerin icrası sırasında dönülür ve Kırklar Cemi’ndeki semahın yeniden canlandırılması anlamını ihtiva eder (Ersal ve Kayhan Kılıç, 2018: 5). “Alevilikte cem ritüelinin mitik kökenini temsil eden Kırklar Cemi üzerine kurulu manzum ve mensur anlatıların tamamında, semahın aşk ve vecd halinin zirveye ulaştığı nokta olarak tasvir edildiği görülür. Bu yönüyle gerek tasavvufta gerekse Alevi

2 Dihhudâ eserinde konunun daha da açıklığa kavuşması için Sa’dî’nin “*sazendeler güttiler ve süffî bala sema’u devam etmektedir / elbette ki aşkın başlangıcı vardır ancak sonu yoktur*” beytini örnek vermiştir <http://www.vajehyab.com/dekhoda/%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%B9-2> Dihhudâ, 2020.

inanç sistemi içerisinde semah, bireyin zahir ve dünyevi olan her şeyden soyutlanarak Hakk'ın varlığında yok olup "Hak ile Hak" olduğu en coşkulu anı ifade eder. Alevilikte aslında cem ritüelinden maksat da bu coşkulu aşk haline erişerek Kırklar Cemi'nde gerçekleştirilen ilk semahı yeniden yaşamaktır" (Akın, 2020a: 101). Bu minval üzere bu çalışmada kronikler ve tasavvuf klasik kaynaklarında karşılaştığımız "semâ" kavramını günümüzde de halk nezdinde kabul gördüğü gibi, "semah" şeklinde kullanılacaktır.

Semah'ın Ortaya Çıkışı, m. 967-1049 Yılları Arasında Yaşayan Bir Sûfinin Semahı

Tasavvuf erbabı semahın ortaya çıkışını farklı kaynaklara dayandırmıştır. Tasavvuf klasiklerinde görüldüğü üzere, ilk semahı "elest bezmine" kadar götürmek mümkündür. Buna göre dosttan işitilen ilk hitap "elestü bi-rabbiküm"³ olmuştur. Bu hitap canların işittiği en güzel ses olmuştur. Ve canlar bu sesin etkisinde kendinden geçerek "belâ" cevabını vermişler. Nitekim bu hitabı anlayan canlar ne zaman güzel bir ses işitseler "elest bezminde" duydukları ilk sesi hatırlar, vecde gelir, zevk ve lezzet canlarını teshir eder ve bunun neticesinde hareket başlar.

Diğer bir görüşe göre ilk semah, yaratılış hitabının bir sonucudur. Bu tefsire göre, "Kün" emri bütün varlıklarda hissedilen ilk lezzettir. Nitekim canlar bu emrin vecdiyle duyulan hoş sesler sonucunda vecde gelir ve harekete geçerler. Başka bir görüş ise semahı canların ulvi oluşu ile bağlantılı bilmiştir. Buna göre ulvi olan ruhlar meleklerin tesbihi ile ülfet etmişler ancak hubût (Aşağıya inme) ve ulvi dünyadan ayrılışı sonucunda fırak derdi ile iç içe olan insan, ulvi dünyayı anımsatan sesler işittiğinde, kafeste kalan can kuşu vecde gelir, kanat çırpır ve tekrar uçuş için harekete geçer (Mayil-herevî, 1995: 47-48).⁴

Tabiidir ki bu tefsir ve anlatımlar semahın sûfi zümreler arasında yaygınlaştığı dönemlere aittir. Diğer taraftan semahın genel itibarıyla insanlık topluluklarının eski inançlarında bir nevi ibadet şekli oluşu, Türkistan şamanlarından Meksika paganları, eski Arap topluluklarından kimi Hristiyan fırkalarına dek var olduğu bilinmektedir.

3 أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ A'râf Suresi 172. Ayet (Ben sizin rabbiniz değil miyim? Elbette öyle dediler).

4 Burada semahın teolojik kaynak ve gerekçelerinden konuyu uzatmamak adına sadece birkaç popüler olanlarına yer verilmiştir. Mevzu ile ilgili daha detaylı bilgi için bk. Mayil-herevî, 1995: 47-49.

Ancak bu yazının araştırma evrenini Alevilikteki ocak⁵ olgusunun arketipi olarak adlandırabileceğimiz hankâh ve tekkeler ile sınırlamak; ayrıca halen Anadolu Aleviliğinin tarihi hafızasında yer edinmiş “Horasan’dan gelme”lik kabulünü söz konusu sınırlılığın merkezine yerleştirmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda zikredildiği gibi semah bir ritüel şeklinde, hankâh merkezîyetinde, taliplerin eğitimi ve sûflerin ibadeti amacıyla toplu halde söz ve saz eşliğinde tarikatın vazgeçilmez erkânından olarak icrası burada önem arz etmektedir.

Oysa İslamî dönemlerde semahın ilk kayıtları Zünnûn el-Mısrî’yi (772-859) göstermektedir. Kayıtlara göre ilk semah icazetini veren şahsın Zünnûn el-Mısrî olduğu ve ayrıca 867 yılında Sırrı Sıktı’nın yakınlarından olan Ali Tenûhî tarafından Bağdat’ta semah meclisi düzenlendiği mevcuttur (Hayderhânî, 1999: 26-27; Melekpâiin ve Rahimî, 2014: 115). Fakat semah mevzusu yukarıda zikredilen sınırlar çerçevesinde ele alınca Horasan’ın bu ritüele beşiklik ettiğini görmek mümkündür. Konuyla bağlantılı olarak Zekeriyâ Kazvinî’nin (ö. 1283) eserinde⁶ önemli bir bilgiye rastlanmaktadır. Kazvinî’ye göre ilk hankâh Horasan’da Ebû Saîd Ebû’l-Hayr (ö.1049) tarafından inşa edilmiştir. Kazvinî’ye göre sûfler arasındaki gelenek ve erkân onun tarafından Horasan’da düzenlenmiştir (Kazvinî, 1995: 425). Kazvinî’nin ilk hankâhın kuruluşu ve sûflik adabının Ebu Said ile ortaya çıkışı meselesi kesin bir doğru olarak sakıncalı görünse de zikredilen sûfinin tasavvuf dünyasına katkı ve etkilerini göstermektedir. Bu sebepten Mehne Piri, Ebu Said’in davranış ve zihniyetini tanımak ve semah meselesinde onun fikirlerinin günümüz Aleviliğindeki semah ile ortaklıklarına dikkat çekmek oldukça önemlidir.

Ebû Saîd’in hankâhı, talip ve müritlerin yaşadığı terbiye ve irşat edildiği yerdir. Onun hankâhında yemek dağıtılır, genç ve yaşlı ayırt edilmeden semah dönülür. Bu

5 Alevilikte “ocak” kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yaman, 2011: 43-64; Ersal, 2016b; Akın, 2017: 239-264. Ayrıca Alevi ocak sistemi, ocakların hiyerarşik teşkilatlanma biçimleri ve yayılma alanları hakkında ayrıntılı bilgi içeren başlıca çalışmalar için bk. Yaman, 2006; Aksüt, 2012; Akın, 2020b.

6 Kazvinî eserinde bölgelerin coğrafi özelliklerini ele alırken özellikle ele aldığı bölge ve şehirlerdeki ünlü tasavvuf erbabı hakkında da bilgi vermiştir. Bu eseri güvenilir kılan husus yazarın sadece kendi gördükleri ve duyduklarına bağlı kalmaması, aynı zamanda Ebû Dülef el-Hazrecî, Ebû Hâmid el-Gırnâtî, İbnü’l-Fakîh, Yâkût el-Hamevî, İbnü’d-Delâî, Birûnî ve Mes’ûdî gibi ilim insanlarının özellikle coğrafya ile ilgili eserlerinin de bulunduğu kırk dolayında kaynaktan istifade edilerek yazıldığıdır. Fakat Kazvinî’nin hankâh ve adabı ile ilgili aktardığı bilginin kesin tek doğru olduğunu düşünmekte kesin olmamakla birlikte bu konu hakkında daha detaylı taramaların yapılması kanaatindeyiz.

sebeptendir ki gençlerin semah dönmesine izin verdiği için dönemin din adamları tarafından kınanır ve tan edilir. Ebu Said'in kendisini kınayanlara cevabı “gençler nefsanî arzular içinde olabilirler ve her bir gence başka bir nefis hevası galip olabilir. Bu heves büyürse insanı ele geçirir. El ve ayakların hareketinde bu heva ve heves dökülür. Bu vesileyle vücudundaki hevesler azalır ve diğer günahlardan da korunur. ...Heves ve arzular semahta dökülürse başka işlerde dökülmesinden daha iyidir” (Meyheni, 2008: 200) şeklindedir. Çünkü Ebu Said için yola adım basan genç ya da yaşlının bir farkı yoktur.

Kazvîni'nin ilk hankâh ile ilgili verdiği bilgi doğru olarak düşünülürse gerçekten de Ebû Said'in eylem ve düşüncelerinin günümüz Aleviliği ile zihin dünyası açısından birçok ortaklığı dikkat çekicidir. Ebu Said için semah tarikatın esas ve erkânıdır (Mayilherevî, 1995: 18). Her ne kadar dönemin din adamları ve diğer tasavvuf ehlinin tan ve reddine hedef olsa da tarikata giren herkesi yaş ve kıdem gözetmeksizin eşit bilirdi zira “yetmiş yıl içinde bize verileni olur ki bir gün içinde bunlara verirler!” derdi. Ebu Said genç ve yaşlı ayırt etmeden herkesi semah halkasına dahil ederdi, özellikle genç talipler için semahı bir arınma ve günahlardan uzaklaşma yolu bilirdi (Meyheni, 2008: 207). O, semahı sadece hankâha değil hal ve vecdin el verdiği her yerde gerçekleştirirdi (Meyheni, 2008: 222)⁷. Günümüz Alevi geleneğinde olduğu gibi Ebu Said için de yer yüzü zemin, gök kubbe çatıdır. Başka bir deyişle mekân insanın hal makamında kutsallık kazanması gibi. Semahı, ruhun gıdası ve cismin şıfası olarak bilirdi (Meyheni, 2008: 309). Onun için semah, niyaz idi. Semah dönmeyi, namazdayız şeklinde yanıtlardı (Meyheni, 2008: 226)⁸. Bu sebepten “kalkın ve Allah için rakedin” derdi (Meyheni, 2008: 85).⁹ Müritlere vasiyetinde cenazesini semah ederek defnedilmesini (Meyheni, 2008: 346) ve mezarını ziyaret eden mürit ve dervişlerden mezarı başında semah dönmeyi istemişti (Meyheni, 2008: 85, 226, 309, 346; Cemaleddin ebu-Ruh, 2007: 132)

7 Kaynakta, Ebu Said'in cümle müritleri ile yol boyunca saz ve söz eşliğinde semah halinde yolculuk yapıp sabaha kadar semahının devam ettiği kaydedilmiştir. Hikayenin detayı hakkında bk. Meyheni, 2008: 221-223.

8 Esrârü't-tevhîd'de geçtiği üzere “güzel bir an ortaya çıktı. Müezzin öğle namazı ezanını verdi. Şeyh hala hal içinde idi. Cemaat vecd içindelerdi ve raked eder nara atarlardı. Bu esnada İmam Muhammed Kâinî dedi: Namaz! Namaz! Şeyh ise; “biz namazdayız” ve o minval üzere raked dönerdi”.

9 قوموا و ارقصوا لله

Belki de Mehne Piri'nin bu rindane, cesur ve harikulade tavırlarıdır ki kendisini çağının diğer sûfilerinden farklı kılmış, Kazvîni'nin onu tasavvuf adabının temellerini atan kişi olarak öne çıkarmasına yol açmıştır. Ve elbette döneminin şeriat ehli tarafından inkâr edilmiş, sûfi olmakla suçlanmış ve halkı yoldan çıkarmakla itham edilmiştir (Cemaleddin ebu-Ruh, 2007: 90). Fakat bu yazının maksadı Ebu Said değildir. Maksat Horasan'da on asır önce yaşayan bir sûfinin görüşleri ve şaşırtıcı bir derecede günümüze kadar Anadolu Alevi-Bektaşî tasavvuf dede ve babaların gelenekten gelen fiil ve görüşlerinin benzerliklerini göstermek için bir örnektir.

Tasavvuf Klasiklerinde Semah

Semah meselesinde, Ebu Said örneğinde olduğu gibi bazı sûfi çevrelerin niyaz kabulünün yanı başında semahı dinden çıkma çizgisinde gören değerlendirmeler yan yanadır. Esasında İslam tasavvuf tarihi söz konusu olunca bu çekişmenin yüz yıllar boyunca devam ettiğini görmek mümkündür. Tarih boyunca kimi alimler sûfilerin semahına reddiye yazarken, kimilerinin de meşruiyetini ispat için gayret sarf ederken görmek mümkün. Ancak burada amaç bu meselenin akli ve nakli ret veya kabulünün sebeplerini tartışmak değil, semah meselesi İslam tasavvufu tarihi boyunca ciddi tartışma konularından biri olup semahın İslamî dönemlerde ciddi bir tarihi derinliğe sahip olmasıdır.

Hallac-ı Mansur'la aynı yüzyılda yaşayan ve onun hayatına tanıklık eden Ebu Nasr es-Serrac (ö.988), zahir ehlinin en küçük yorum farklarını ilhat ve zındıklıkla suçladığı bir dönemde el-Lüma' fi Tasavvuf adlı önemli bir eser kaleme almıştır. Eserdeki bazı muhafazakar yaklaşımları da söz konu bu tutucu atmosferle açıklamak mümkündür. Buna rağmen Serrac, semah meselesine cesur bir şekilde yaklaşmıştır. Zerrinkûb'a göre Serrâc "onuncu yüzyılda -mülhitlik ve zındıklıkla itham edilebileceğine rağmen-semahın mubahlığı ve meşruiyetinin ispatı için tartışmaya giren kişilerden birisidir" (2009: 140).

Bu minval üzere Ebu Nasr, eserinin onuncu bölümünü semaha ayırarak on iki madde halinde bu mevzu üzerinde durmuştur. Yazar Şeyh Cüneyd-i Bağdâdî'den naklen semahın şartlarını muvafık dost, zaman ve mekâna meşrut bilerek semah ortamına habersiz girmeyip başkalarını rahatsız etmekten imtina edilmesi gerektiğini söyler (es-Serrâc, 2004: 224). Nessâc, sûfiler tarafından yapılan semahın bu kişilerin şahsi tecrübeleri ve iç dünyalarına bağlı olduğunu bildirmiştir (es-Serrâc, 2004: 308). Ancak bütün bunların birtakım şartları sağlamasını de zaruri addetmektedir. Serrâc'a

göre semah, dünyada helal olan cennetin tek nimetidir. Dolayısıyla bu meselenin ispatına çalışmıştır (es-Serrâc, 2004: 309-313). Serrâc'a göre semah dini bir teklif değildir. Semah, ruhun nimetlerden faydalanmasıdır (sîrâb olmasıdır) (es-Serrâc, 2004: 318). Onun için semah Hakk'ın hikmet ve sırlarının aşikâr olduğu yerdir. Zira semahı haktan, hak için, hak ile ve hakka doğru bilenler, dünyevi heveslerden kopmuş, bâtinî safâ ve ihlâsa ermiş ariflerdir ki bunlar tevhidin safasına varmış ve hakta sabitlenmişlerdir (es-Serrâc, 2004: 313-315). Ebu Nasr yolu bilen bir zatın irşadından geçmeden, hakkın sıfatlarına aşına olmadan önce, müptedilerin semahını reddeder. Allah'ın sıfatları ile aşına olan ve dünyadan uzak duranlar için semahı, Allah'a kulluk etmek için bir heyecan veren kaynak gözüyle bakar (es-Serrâc, 2004: 224, 308, 309-313, 318, 313-315, 321). Sonuç olarak Serrâc, semahı Allah'ın sıfatlarıyla aşına olan ve heveslerden arınmış olan insanın içindeki güçlerin ortaya çıkmasının aracısı bilmekte ve irfan merdiveninden yükselmemiş kimselerin semahını hak için değil halk için olduğu dolayısı ile kabîh bir fiil olduğunu söylemiştir.

Ebû İbrâhîm el-Buhârî el-Kelâbâzî'nin tasavvufun erken dönem eserlerinden biri olan et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf isimli kitabı semah ve vecd hakkında bilgi içeren güzide kaynaklardan biridir. Bu eserin tasavvuftaki önemi için (---, 2009: 7; Uludağ, 2002: 192) eserinin müellifi¹⁰ kitabın hakkında "Ta'arruf olmasaydı tasavvuf bilinmezdi"¹¹ cümlesini kaydetmiştir. Tasavvuftaki üstadı ise Hallac-ı Mansur'un takipçilerinden Farîs b. İsa olduğu bilinmektedir (Uludağ, 2002: 192). Zerrînkûb, eseri kaleme alma amacını Hallac'ın başına gelenlerden sonra fukahânın tasavvufa saldırılarına cevap vermek şeklinde açıklar (Zerrînkûb, 1980: 69-70). Esasında Kelnâzânî'nin bu eseri tasavvuf ehlinin akidelerinin ehl-i Sünnet akideleri ile muvafık olduğu için kaleme alındığı görünmektedir.

Zikredilen eser üzerine yazılmış en kapsamlı şerh İsmâil b. Muhammed el-Müstemlî el-Buhârî (ö.1042-43) tarafından "Şerh et-Ta'arruf li-mezheb-i ehli't-taşavvuf" ismi ile ele alınmıştır. Müstemlî, eserinin altmış sekizinci bölümünde el-Kelâbâzî'nin semah ile ilgili yazdıklarını açıklamaya çalışmıştır. Esasen bu iki esere bakıldığında semah ile ilgili sunulan bilgiler, semahın sırf işitmek ve duymaktan, sûfîlerin hareket halinde bir ritüel olarak icra ettikleri semahın değişim aşamalarını görmek mümkündür. Müstemlî semahın şartları ve adabı ile bilgi verirken vecdi,

10 Yazarı belli olmayan söz konusu kitap, İsmâil b. Muhammed el-Müstemlî'nin et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf isimli eserinin bir özeti'dir.

11 لولا التعرف لما عرف التصوف

semahın esas şartlarından biri olduğunu zikreder. Öyle ki vecd sahibi olmayan birine semah haramdır (Müstemli Buharî, 1986: 1450). Müstemli, Kelâbâzani'den naklen helal olan semahın amaçlarını, vakit kaygısından feragat etmek, hal erbabı için soluk alıp vermek ve işin erbabı için sırların aşikâr olmasından ibaret bilerek bu üç amaç dışında olan semahın haram olduğunu belirtmiştir (Müstemli Buharî, 1986: 1809). Müellif “vakit kaygısından feragat” cümlesinden kastedilenin nefsinî şehvetlerden arındırmak ve uzak tutmak için ölüm tehlikesi sınırlarına ulaşana kadar kendine çile çektirenlere ait olduğunu söylemiştir. Zira sözü edilen kişiler bu vesile ile kendini dinlendirir ve rahatlatır. “Hâl erbabı için soluk alıp vermek”ten maksat, havf ve reca içinde hayrete düşünler ve bu hayret içinde yoldan çıkma veya ölmek tehlikesi ile karşılaşanlar içindir. Zira semah içinde onların hayretini giderecek bir hâl ve keşif elvererek yanan ateş diner. “İşin erbabı için sırların aşikâr olmasından” maksat ise iki şey olabilir: Birincisi hiçbir nasihatın fayda etmediği günah işleyenler içindir. Zira semahın lezzeti can kulaklarını açabilir. İkincisi ise arifler içindir. Zira arif Hak'la meşgul iken ona semah vacip değil ancak ne zaman ki başka işlerle meşgul olursa semahta el veren hâl onu tekrar Hakk'a celp eder ve meşguliyetlerden uzaklaştır. Sonuç itibarıyla müritler için semah dinlenmektir, hâl erbabı için sırların açıklığa kavuşması ve sırların erbabı için meşguliyetlerden ayrılmak her daim Hak ile meşgul olmaktır (Müstemli Buharî, 1986: 1809-1812).

Semah ile ilgili fikirlerini açık bir şekilde beyan eden onuncu yüzyıl sûfilerden bir diğeri Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî el-Acemî (ö. 996) dir. Ebû Tâlib el-Mekkî semah ile ilgili fikirleri ve ayrıca itikadî görüşlerinden dolayı da dönemin fakihleri tarafından büyük tepki alarak reddedilmiştir (Müctebâyi, 1990: 630; Saklan, 1994: 239). Müellif, Kûtü'l-kulûb adlı eserinde semahın nefis istekleri üzerinden yapılmaması halinde helal olduğunu beyan eder (Ebû Tâlib el-Mekkî, 1961: 122). Hatta ona göre “semahı inkâr eden, yetmiş abdalı reddetmiştir” (Bâharzî, 2007: 227).

Ebû'l-Hasen Alî bin Osman el-Hücvîrî el-Gaznevî'nin (ö. 1072) İslam tasavvufunun en eski eserlerinden biri olan Keşfü'l-mahcûb, tasavvuf erbabı ve fırkaları, tasavvufun adabı ve genel bir ibare ile tasavvufun ameli ve teorik usulünü tedvini açısından paha biçilmez eserlerden biridir. Hücvîrî eserinin ikinci bölümünü on bir alt başlık halinde kaleme alırken başlıklardan birini semaha ayırarak semahın sûfi için “Keşfü'l-hicâb” araçlarından biri olduğunu söylemiştir.

Hücvîrî , söz konusu bölümde genel anlamda dinlemek ve işitmekten sûfilerin vecd hâlinde harekete geçmeleriyle ilgili kural ve mertebeleri kaleme almıştır. Söz konusu bölümün özeti şöyledir: Nefsi ile dinleyen karanlığa, Hak ile dolu olan, kalp yoluyla dinleyen birisi ise Hakk'a ulaşır. Kimisi için perde arkasında saklı olanın zuhurudur, kimisi için fitneye yol açar. Hücvîrî'ye göre daha yolun başında olan müritler için bu iş uygun değildir. Müellif semahın adabı başlığı altında sûfinin riayet etmesi gereken hususları kalem almıştır. Ona göre "Bil ki semah adabı şöyledir: Hâl gelmedikçe yapmamalısın. Semahı alışkanlık haline getirmeyip sürekli yapmamalısın ki azameti gönlünde küçülmesin. Semahı bir pirin huzurunda yapmalısın. Semah ortamında mahrem olmayan bulunmamalıdır. Zakir, adabı bilmelidir ve gönlü temiz olmalıdır. Semah isteği uyanmadıkça başlamamalısın. İstek uyanınca bastırmamalısın. An içinde davranmalı, dem ne derse ona göre hareket etmelisin. Harekete mecbur ederse hareket etmelisin. Sükûnet getirirse sakın kalmalısın. Vecd hâli ile tab' hâli arasında ayırım yapmalısın. Hareket ederken kimseden yardım alınmamalı, yardım edeni reddetmemeli." (Hücvîrî, 2009: 609-610).

Semah meselesini ciddi bir şekilde ele alan diğer bir müellif Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî'dir (ö.1111). Gazzâlî'ye göre raks, vecd sonucunda; vecd ise musiki sonucunda gerçekleşir. Gazzâlî için musiki, işin birinci merhalesinde yer almaktadır. Bu merhale insanın kalbinde "vecd" denilen bir hâle yol açar. Ve vecd sonucunda ise uzuvlarda hareketlenme ortaya çıkar. Müellif, ortaya çıkan hareketler, mevzun ve harmonik olursa raks, düzensiz ve aşüfte bir biçimde olursa, ızdırıp denilmesi gerektiği açıklamasında bulunur (Gazzâlî, 1980: 6).

Gazzâlî, *Kimyâ-yı Sa'âdet* isimli eserinin bir bölümünü semah ve vecd adabına ayırarak söz konusu bölümü dört başlık altında ele almıştır. Gazali birinci başlıkta semahın mübahlığı ve ayrıca helal ve haram semah meselesini konu edinmiştir. Ona göre ulvi âlem hüsn ve cemal âlemidir. Hüsn ve cemalin aslı ise tenasüptür. Mütenasip olan her şey ulvi âlemin bir parçasıdır. Bu âlemdeki cemal, hüsn ve tenasüp sahibi olan her şey ulvi âlemin semeresidir. Dolayısıyla güzel musiki de ulvi âlemin acayıplıklarının bir parçasıdır. Bu sebeptendir ki musiki sayesinde kalpte bir uyanma gerçekleşir; bu ise hareket ve şevkle neticelenir (Gazzâlî, 1975: 370).

Müellif eserinde âlimlerin semahın helal veya haram olması hakkındaki fikirlerine yer vermiştir. Devamında ise kendi fikrini ortaya koymuştur. Gazzâlî'ye göre semah insanın içinde var olan şeylerin uyanmasına sebep olur. Semah içte olmayan bir şeyin ortaya çıkmasına sebep olamaz. Dolayısıyla insanın kalbinde olan ne ise o

ortaya çıkar. Bu bağlamda semah üç çeşittir: Birincisi, gaflet ehlinin gaflet içinde dinledikleridir. Bunların semahı, iyi vakit geçirmek içindir ki bu boş bir uğraştır. İkincisi ise kalbinde fesat barındıranın semahıdır. Bunların -ki genellikle, gençler bu zümrede yer alır- semahı içlerindeki heves ve şehveti uyandırır, haz ve arzuyu arttırır ki bu semah haramdır. Üçüncüsü ise içinde güzel bir sıfat barındıran kişidir ki semah bunu kuvvetlendirir (Gazzâlî, 1975: 371-373).

Gazzâlî semahın nişaneleri ve adabı kısmında semahı üç makama ayırır. Gazzâlî burada semahı gaflet içinde dinleyen ile ilgili açıklamadan çekinir zira ona göre, bu kesim konuşmaya değmez. Ancak ilk makamda manevi kaygılar ve Hakkın sevgisi için semah edenleri ikiye ayırır. Birinci seviye müritler içindir. Bunların inancı sağlam değilse semah bunları küfre götürebilir. İkincisi ise müritlik seviyesinden geçmiş olanlardır. Bunlar makamata geçmiş kişilerdir ve bu makamın nihayetine ulaşanlardır ki bu da fena makamıdır. Bunların semahını inkâr etmek mümkün olamaz. İkinci makam vecde gelmektir. Yani daha önce ulaşılammış bir hâli idrak etmektir. Bu da ikiye ayrılır. Biri hâl cinsindedir diğeri ise mükâşefedir. Üçüncü makam ise raks ve hırka yırtmaktır. Burada artık ihtiyar elde değildir. Ancak eğer halka, hâl sahibi olduğunu göstermek ya da riya içinde yapılırsa bu nifakın ta kendisidir (Gazzâlî, 1975: 381-387).

Gazzâlî semah adabı bölümünde, semah için üç öğenin bir araya gelmesi gerektiğini kaydeder: Zaman, mekân ve ihvan. Bunun devamında ise semahın diğer şartlarını sıralar. Semah ortamında herkes başını aşağıya eğmeli diğerlerine bakmamalı, kol ve başını sallamamalı ve göstermelik hareketlerden kaçınmalıdır. Vecdin galip gelmesi sonucunda ayağa kalkan biri olursa ona eşlik edilmeli vs. Gazzâlî bu minval üzere semahın adabı ve erkânı ile ilgili bilgileri sıralar ancak devamında, bu yapılanlar bidat olup sahabeden nakledilmediği bilgisini de ilave eder. Fakat bu eleştirinin cevabını, bidat olan her şey reddedilmemelidir sonucunu ortaya koyar. Zira ona göre bidatların hepsi kötü olmayıp aksine güzel bidatlar da vardır (Gazzâlî, 1975: 381-387).

Semah meselesini konu edinen ve kaleme aldığı eserin iki bölümünde bu mesele üzerinde duran simalardan biri de Şehâbeddin es-Sühreverdî'dir (ö. 632/1234). Sühreverdî, Avârîfü'l-ma'ârif, isimli eserinin yirmi ikinci bölümünü semah ile ilgili farklı nakiller, semahta ihtiyar ve semahın inkârı için ileriye sürülen fikirler ve bunların cevaplarına tahsis etmiştir. Müellif bu bölümde, semah meselesinin dini yönlerini ele alarak kendisinden önce gelen tasavvuf büyüklerinin semah ile ilgili görüşlerini yansıttıktan sonra, semah meclisinde bulunanlardan kiminin vecde gelerek ayağa

kalkıp harekete geçerek mevzun hareketler ve raks etmesinin sebebini kaleme almıştır. Ona göre bu halet, kalbin tabiatındandır. Sûfî, manevi zevk ve haz içinde temiz bir kalp ile vecde gelerek dönmeye başlar. İşte o kişi ehl-i hak nezdinde mahremdir. Ancak nefis ile raks edenin raksı ise nakıstır. Vecde gelmiş gibi davranarak kendisini sûfî olarak göstermek isteyen yapıtı bu iş hile ve riyadan başka bir şey değildir. Burada Sühreverdî gerçek vecd ve hal makamında semah dönmek ile hareketinde salih olmayan birinin durumunu Zünnûn el-Mısırî'den bir örnekle açıklamıştır. Öyle ki Zünnûn, semah meclisinde duyduğu bir şiir sonucunda hâl ve vecd içinde ayağa kalkınca ardından hazirundan bir başkası da onu takip edince “Hak Teâla senin kalkma niyetine nazırdır” diyerek onu ikaz etmiştir. Sühreverdî o adamın yerine oturduğunu söylerken onun hâl ehli ve kâmil bir sûfî olmadığını ekler (Şehâbeddin es-Sühreverdî, ---: 11-12). Bu minval üzere müellif eserinde helal ve haram olan semah, semahın şartları ve adabını tasavvuf erbabının öğretilerinden yola çıkarak zikreder. Sühreverdî için semah ten kafesinde canın (ruhun) yükselişidir. Sûfinin ruhu bu karanlık kafeste çırpınarak kanat açmayı ister; bu çırpınışlar sonucu sûfî harekete geçer ve sükûnet artık elde değildir.

Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye semah ile ilgili bilgi veren diğer klasiklerden biridir. İzzüddîn Mahmûd el-Kâşânî (ö. 1334) eserinde semahı sûfîlerin güzel işlerinden biri bilerek bu işe itiraz edenlere bazı açıklama ve cevaplarda bulunmuştur. Ona göre sûfîlerin güzelliklerinden biri semah, tegannî ve kelam dinlemek için bir araya gelmeleridir. Ne var ki ehl-i zahir bunları bidat sayarak inkâr edip sünnete aykırı olduğunu söyler. Onlara göre Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bu gibi işler yoktu ve bu iş sonradan gelen kimi şeyhlerin icadıdır. Kâşânî'nin buna cevabı ise, bidattir ancak sünnete muhalif değildir. Dolayısıyla mezmûm değildir. Kaldı ki faydaları da olmuştur (el-Kâşânî, 2011: 179).

Bu minval üzere Kâşânî semah faydalarını sıralarken, birincisi; riyazetten ortaya çıkabilecek hüznü, bıkkınlık ve ümitsizlik için ruhani bir müheyyiçtir. İkincisi, sûfî seyri sülûk esnasında nefsanî sıfatları sebebiyle hicaplar ve engeller ile karşılaşabilir ki bu da sûfîdeki iştiağın azalmasıyla sonuçlanır. Ancak semahta bir şiirin lezzeti veya duyduğu bir şiir onun hâlinin vasfı olup iştiağ ve şevk şulesini canında tekrar alevlendirir. Üçüncüsü hakikat yolcusu semahta bir an ilk ahit sesini duyarak kalbi bütün paslardan arınabilir. Ve bu şekilde bir an içinde yılların yolunu kat edebilir. O zamandır ki seyri uçmaya, sülûku cezbeye ve muhiplik makamından mahbubun katına çıkabilir (el-Kâşânî, 2011: 180-187).

Yukarıda örnek olarak gösterilmeye çalışıldığı kimi tasavvuf erbabının semahın mubah, helal ve hatta vacip görmesine karşın İslam'ı sadece şeriat çerçevesinde değerlendirenler tarafından haram görüldüğü de bilinmektedir. Esasen Kâşânî ve Gazzâlî gibi kimi kalemler, eserlerinde semah meselesi ele alırken semaha olan reddiyelere cevap mahiyetinde ayırdıkları bölümlerde kendi ve kendilerinden önceki dönemlerdeki semaha karşı olanların fikirlerinin mahiyetini anlatmaktadır. Bunun yanı sıra Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö.1201) "Telbisü İblis", Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö.1328) "Mecmûu Fetâvâ" ve İbrahim b. Musa Şatıbî'nin (ö. 1388) "el-İ'tisâm" gibi eserler, genel anlamda tasavvufa karşın yazılan eserler olup semahın reddine dair müstakil kısımları içermektedir. Aslında her iki tarafın konu ile ilgili ileri sürdükleri aklı ve nakli sebepler, istinat ettikleri ayet, hadis ve rivayetlerin tahlili, münferit ve müstakil bir çalışmanın konusu olabilir. Fakat bu yazıda semahın reddine dair fikirlerin ele alınması konunu ıtınâbına sebebiyet verecektir. Bu durumdan kaçınmak adına yukarıda semah ile ilgili bilgi veren Safvetü's-safâ adlı eserden sonra Safevî Devletinde semahın ele alınması günümüz Alevi-Bektaşî gelenekleri açısından daha objektif bir sema sunacaktır. Dolayısıyla bu mevzunun başka bir çalışmada ele alınması planlanmaktadır.

Sonuç

Semah, İslam tasavvuf tarihi boyunca özellikle tarihî Horasan coğrafyasında ister reddedenler için isterse bu ibadet tarzının meşruiyetinin savunular için ele aldıkları eserlerin adeta merkezinde yer almıştır. Zahir ehli, semahı şeytani bir eylem bilirken İslam'ın bâtinî tarafına önem veren hâl ehli ise semahı müminin miracı ve Hak Teâla sırlarının açıklandığı meydan olarak göstermişlerdi. Bunların nezdinde genel olarak bu yazılarda semah için ortak olan şartlar bir mürşidin rehberliğinde, mahrem olan canlar ve zaman şartına uyarak yapılmasıdır.

10. yüzyıldan 14. yüzyılın başlarına kadar söz konusu tasavvuf âlimleri ve kelâmcıların kimisi Müstemli Buharî gibi bu meseleyi hâl ve hissi tecrübeler aracılığıyla ispatına çalışmış kimisi ise Gazzâlî gibi aklî yöntemlerle semahın meşruiyetinin ispatını kalem ele almıştır. Hâl ne olursa olsun buradaki amaç yukarıdaki satırlarda da söylendiği üzere taraftar veya aleyhtarların semah ile ilgili aklî ve naklî delillerinin incelenmesinden ziyade semahın İslam tarihi ve özellikle İslam tasavvuf tarihî boyunca bir derinliğe sahip olduğunu göstermenin yanı sıra günümüz toplumunda da kimi tasavvuf çevreleri nezdinde bir ibadet şekli olarak bilinen semahın toplumsal ayrışmaya sebep olmaması gerektiğini ve bu ibadet şeklinden yola çıkarak insanımız

tarafından ötekileştirmeye araç olmaması gerektiğini vurgulamaktır. Bunun yanı sıra yukarıdaki satırlarda zikredilen semahın tarihî arka planı ve derinliği özellikle Horasan tasavvuf ekoluna mensup kalemler tarafından ele alınması Anadolu Alevi insanının tarihî arka planını göstermek ve mensup olduğu inanç sisteminin tarihî kökenlerini ortaya koymakta önemli bir ipucudur.

Sûfîler semahın adabı, erkânı ve özelliklerini ortaya koymak için seferber olmuş ve kaleme sarılmışlardı. Bu da günümüz insanının söz konusu ritüele eski tarihlerde nasıl bakıldığını göstererek günümüzde de cem ibadetinin bu ögesine nasıl bakılması gerektiğine ışık tutmaktadır. Zira günümüzde birçok kültürel mirasta olduğu gibi ritüellerin aslından uzaklaşarak görsellik amaçlı bir ürün haline geldiği çağda aslına dönmek için bir kılavuz özelliği taşıyabilir.

Ebû Said'in yazdıkları arasından sadece semah ile ilgili satırların günümüz Alevi-Bektaşî zümrelerin genelde ibadet ve özelde ise semah filine bakışlarının tasavvuf büyüklerinden bir kısmının davranışlarından çok da uzak olmadığı göze çarpmaktadır. Hakikatçi denilebilecek bu sûfîlerin görüş ve davranışları mercek altına alınınca Alevi-Bektaşî zümrelerin semah ritüelinin kökenine dair bize fikirler sunmaktadır.

Sonuç olarak günümüz Horasan'dan Anadolu ve Balkanlara kadar uzanan coğrafyaya yayılan Alevi topluluklarının tarih derinliklerinde kökü olan semah ritüelinin musikisi, keliması, semah halkasında zakirlik adabı ve bunların yanı sıra hırka yırtmak, taç düşürmek gibi olayların erkânı ve hükümlerinin araştırmaya muhtaç konular olduğu görülecektir.

KAYNAKÇA

- . (2009). *Hulâsa-yı Şerb-i Ta'arruf*. Haz. Ahmet Ali Recâyi. Tahran: Pejuhişgah-i Ulum-i İnsânî ve Mutalaat-ı Ferhengî.
- AKIN, Bülent (2017). "Alevilikte 'Ocak': Kavramsal Çerçeveye ve Tarihi Arka Plana Yeni Bir Bakış." *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*. 2017/17 (2). 239-264.
- AKIN, Bülent (2018). "Diyarbakır Alevi Ocakları Cem Semahları". *Alevi-Bektaşî Semahları-1*. Ed. Mehmet Ersal, Seyhan Kayhan Kılıç. Ankara: Barış Kitap. 269-294.
- AKIN, Bülent (2020a). *Mütten Tasavvufa Alevi Ritüellerinin Sır Dili-Kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKIN, Bülent (2020b). *Kızılbaş Oğuzlar ve Şab İsmail'in Anayurdu Diyarbakır*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- AKSÛT, Hamza (2012). *Aleviler Türkiye-İran-İrak-Suriye-Bulgaristan*. Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- AYTIŞ ONATÇA, Neşe (2009). *Alevi Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- BÂHARZÎ, Seyfeddin (2007). *Evradü'l-abbab ve Fusûsü'l-âdâb*. C. 2. Haz. İrec Afşar. Tahran: Müessese-yi İntişarat-ı Dânişgâh-i Tahran.
- BOZKURT, Fuat (1995). *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınları.
- BUHARÎ, İsmâil b. Muhammed el-Müsternî (1986). *Şerb et-Ta'arruf li-mezheb-i eblî't-tasavvuf*. Haz. Muhammed Revşen. Tahran: Esâtür.
- DİHHUDÂ. (2020, Eylül 3) Sema'. Vajehyab: <http://www.vajehyab.com/dekhoda/%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%B9-2> adresinden alındı.
- EBİ S'AD, Cemaleddin Ebu ve Ruh Lütfüllah bin Ebi Said (2007). *Halat ve Şybanân-i Ebu Said Ebulbayr*. Haz. Muhammed Rıza Şefiyyi Kedkenî. Tahran: Suhan.
- el-ACEMÎ, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. Atıyye el-Mekkî (1961). *Kütü'l-kulûb*. Kahire: Mektebet-i Darü't-teras.
- el-KÂŞÂNÎ, İzzeddin Mahmud (2011). *Misbâbul-hidâye ve miştâbul-kifâye*. Haz. Celaleddin Hümâyi. Tahran: Hümâ.
- ERSAL, Mehmet (2016a). "Alevi İnanç Sisteminde Dem Kültü ve Dem Geldi Semahları." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2016/77. 127-173.
- ERSAL, Mehmet (2016b). *Alevilik: Kavramlar ve Ocak Sistemi Çubuk Havzası Örneği*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları.
- ERSAL, Mehmet ve Kayhan Kılıç, Seyhan (2018). "Alevi-Bektaşî İnanç Sisteminde Semah Ritüeli". *Alevi-Bektaşî Semahları-1*. Ed. Mehmet Ersal ve Seyhan Kayhan Kılıç. Ankara: Barış Kitap. 1-24.
- ERSEVEN, İlhan Cem (1996). *Alevilerde Semah*. İstanbul: Ant Yayınları.
- es-SÜHREVERDÎ, Şehâbeddin (---). *Anârîfü'l-ma'ârif*, C.2. Haz. Abdü'l-halim, bin Eşşerif, Mahmud Mahmud. Kahire: Dârü'l-ma'ârif.
- es-SERRÂC, Ebû Nasr (2004). *el-Lüma' fi Tasavvuf*. Tahran: Esatir.

- GAZZÂLÎ TÛSÎ, Ebû Hamid Muhammed (1975). *Kimyâ-yı Sa'âdet*. Haz. Ahmet Ârâm. Tahran: Merkezî.
- GAZZÂLÎ TÛSÎ, Ebû Hamid Muhammed (1980). *Vecd ve Semab*. Haz. Seyit Hüseyin Hadivcem. Tahran: Hâce.
- HÜCVÎRÎ, Ebû'l-Hasen Alî bin Osman (2009). *Keşfü'l-mabçûb*. Haz. Mahmud Âbidî. Tahran: Surûş.
- HAYDERHÂNÎ, Hüseyin (1999). *Semâ-ı Arifân*. Tahran: Senâi.
- KAZVÎNÎ, Zekeriyâ b. Muhammed (1995). *Âsârü'l-bilâd ve abbârü'l-'ibâd*. Haz. Mir Haşım Muhaddis. Tahran: Emir-kebir.
- MÜCTEBÂYÎ, Fethullah (1990). *Ebû Talib Mekke*. Tahran: Dairetü'l-maarif-i Büzürk-i İslâmî.
- MAYİL-HEREVÎ, Necip (1995). *Ender Gazel-i Hiş Nibân Habem Gest (Sema'-nâmeha-yı Farsî)*. Tahran: Ney.
- MELEKPÂİN, Mustafa ve Rahimî, Seyit Mehdi (2014). "Caygâh-i Semâ der Ümmehât-ı Mutûn-ı İrfânî ta Karn-ı Pencüm Hicrî". *Edebiyat-ı İrfânî-yi Danışgab-ı ez-Zebra*. 2014/7. 111-133.
- MEYHENÎ, Muhammed b. Münevver b. Ebû Said (2008). *Esrârü't-tevhîd fî makâmâtî Şeyb Ebi Sa'îd*. Tahran: Âgeh.
- MUSTAN DÖNMEZ, B. (2013). "Türk İnançsal Halk Danslarının Figürlerine Göstergebilimsel Bir Bakış; Alevi Semah Figürlerinin Anlamları". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmalı Dergisi (OÜSBAD)*. 2013. 75-79.
- SAKLAN, Bilal (1994). "Ebû Tâlib el- Mekki?". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 10. Ankara: TDV Yayınları. 239-240.
- SECCADÎ, Seyyid Cafer (2016). *Ferheng-i Istılahat ve Ta'birât-i İrfânî*. Tahran: Tahûrî.
- Şemseddin Sâmî (2015). *Kamus-ı Türkî*. Haz. Raşit Gündoğdu, Niyazi Adıgüzel vd. İstanbul: İdeal.
- ULUDAĞ, Süleyman (2002). "Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 25. Ankara: TDV Yayınları. 192-193.
- YAMAN, Ali (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*. Ankara: Elips Kitap.
- YAMAN, Ali (2011). "Alevilikte Ocak Kavramı: Anlam ve Tarihsel Arka Plan." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 2011/60. 43-64.
- ZERİNKÛB, Abdülhüseyin (2009). *Erzâş-i Mirâs-ı Şîfyîye*. Tahran: Emirkebir.
- ZERRİNKÛB, Abdülhüseyin (1980). *Cüst ü Cû der Tasavvuf-i İrân*. Tahran: Emirkebir.
- ZERRİNKÛB, A. (2011). "Ârif ve Âmî der Raks ve Semâ". *Pejûheş-name-yi Ferheng ve Edeb*. 21-39.