

17. YÜZYILDA OSMANLI TASAVVUF RİTÜELİNDE SEMÂ, DEVERAN VE MÜZİĞİN PÜRİTANİZMLE İMTİHANI

Namık Sinan TURAN

Abstract

The Trial of Semâ, Deveran and Music by Puritanism in the Sufism Rituals During the 17th Century

Semâ has a special significance in the tradition of Islamic and Ottoman sufism. In the manner of hundred years of traditionalist elitism, both *Ulema* and *Sufis* have constantly discussed the place of music and *semâ* in the rituals in which God's name is cited. However by the 17th century, such arguments grew in a scale which would distract the public order. As the case turned to a crisis in the Ottoman history, The *Kadizâdelis* movement which based their claims on the fundamentalist renditions of Mehmed Birgivi adopted a sharp attitude against the use of music and *semâ* in such rituals. In 1665, this puritan movement not only succeeded the abolishment of *semâ* but also started a criticism over *sufi* and public traditions over rituals. Under such harsh criticisms, the *Sufis* raised their concerns. Though the fundamentalist arguments mention music and *semâ*, the main critics aimed at the practices and mysticism of the *Sufi* tradition. The clash between the two sides does not only reflect the different perceptions of the Islamic rituals in the Ottoman Empire but also is an important case for cultural anthropology. When such clashes reached to a point to distract public peace and order, the main figures were punished harshly during the era of Koprulu Mehmed Pasha and such measures virtually ended the conflict. This article aims to analyze the theological and mystical roots of the arguments claimed by both sides through their interpretation of music and *semâ*. The societal and mystic dimension of music in relation with cultural history would also be emphasized.

1836'da İstanbul'a gelen ve tecrübeli bir gezgin olarak bu şehirde kaldığı dokuz ay boyunca, tüm olanaklarını seferber ederek köşe bucak gezen Julia Pardoe, Galata Mevlevihanesi'nde tanık olduğu bir semâ törenini kitabında anlatırken, Avrupa'da "Dönen Derviş"ler olarak anılan bu tarikat mensuplarının durumlarını oldukça gerçekçi biçimde tasvir etmekteydi. Ona göre sadece dua ederken çıkan nefeslerin ya da düşkün insanlık için meleklere kopardığı nağmeli feryatları andıran, bastırılmış bir hüznü içeren ve bir bulutun ardından keder sesleri gönderir gibi gelen boğuk sesli çalgıların melankolik avazelerinin bozduğu derin sessizlik; semâhaneyi dolduran kalabalığa gözlerini bir an dahi çevirmeyen cemaatin kesif ve sofuca kendinden geçmişliği, korodaki dervişlerin derin, dolgun ezgileri; hatta Yaradan'a uysalca ibadet ettikleri bu aydınlık ve periler diyarına benzer ibadethaneyle kendi sakin ve vecd halindeki görüntülerinin arasında bir tezat bulunuyordu. Miss Pardoe, Türklerin dini açıdan son derece müsamahakâr olduğunu ileri sürerek, her birinin kendine özgü kaideleri olan, astroloji ve musiki mevzularında malumat sahibi olan tarikatların bütün Müslümanlardan hürmet gördüklerini kaydetmişti.¹ 19. yüzyılda Tanzimat reformlarının

1- Bu metin çeşitli defalar Türkçe'ye çevrilmiştir. Burada kullanılan nüsha yapılan en son ve eksiksiz tercümedir. Bu konuda bkz. Pardoe 2010: 38-41.

tam öncesinde değil de 17. yüzyıl İstanbul'unun Püritan tartışmaları ortasında bunları anlatmak durumunda kalsaydı nasıl olurdu şeklinde bir fikir yürütme kültür tarihçisine değişik imkânlar sunabilir. Her şeyden önce 17. yüzyılın kültürel ve dinsel kaos yaratan toplumsal tartışmaları içinde tarikat mensuplarının kendi yolları konusunda mutaassıp peşin hükümlerine rağmen, diğer bütün Müslümanlardan hümet gördüklerine dair yoruma yer vermeyeceği açıktır.

Tasavvuf Kültüründe Semânın Yeri

Osmanlı tarihi içinde devlet İslam'ı olarak tanımlanabilecek ve devletin kurumlarının, siyasi seçkinlerin meşruiyetini güçlendirecek nitelikte pragmatik bir yoruma dayanan İslam anlayışı ile zaman zaman daha belirgin hale gelen tutucu ve Püritan yorumlar sürekli olarak gerilim içinde olmuştur (Ocak 1998:109-158; Gibb 1957:73-80). Bu yalnızca ekonomik ve siyasi buhranın yoğun biçimde hissedildiği 17. yüzyıl için söz konusu bir durum değildir. Taşköprülüzâde, daha 1540'larda skolastik ilahiyat ve matematiğin medrese uleması arasında eski itibarını yitirdiğinden ve ilim düzeyinin düşerek tutuculuğun öne çıktığından şikayet etmektedir. Galata'da 1577'de kurulan rasathanenin yazgısı taassubun akli ilimler üzerine açık bir zaferinin göstergesidir. Taşköprülüzâde, "Tanrı bizi din bağınazlarından korusun" diye yakınırken, *Mevzuâtü'l Ulûm* adlı kitabında her insanın kendi mezhebini seçmede özgür olduğuna, kendi mezhebini tartışmasız doğru, başkalarınınkini ise yanlış görmenin Müslümanlığa aykırılığına dikkat çekiyordu. Ancak sonraki dönemde ciddi bir kaosa neden olan Mehmed Birgivi'nin (1522-1573) şöhreti de nerdeyse aynı dönemlerde yayılıyordu.² Sultanın hocası Atâullah Efendi'nin himayesinde olan Birgivi, Kur'an ve Peygamber sünnetinde olmadığı halde İslam toplumunun benimsediği inanç ve adetleri bid'at diye damgalıyor, skolastik ilahiyatçılardan, mutaassıplara hatta devlet hizmetindeki yüksek ulemaya saldırıyordu. Ezan ve Kur'an'ın makamla okunması, ölüleri anmak için yapılan ayinler, mezar ve türbe ziyaretleri, el öpme gibi birçok adeti İslam'a aykırı buluyordu. Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin aksi yöndeki fetvalarına da saldırmış, onu küfürle suçlamıştı. Taşköprülüzâde gibi âlimler tarikat ayinlerindeki semâyı, musiki ile raksı dine aykırı bulmazken Birgivi, bunları topyekûn yok sayıyordu.³ Onun öğrencisi Kadızâde (ö. 1635) ile ona bağlı "faki" denen bir grup vaizler zamanında bu tartışma daha ileri boyutlara ulaşmıştı.

İstanbul camilerinde vaiz olarak kürsülerde yer edinen Kadızâdeliler, sözde bid'atlarla savaşırken toplumsal bir kargaşaya yol açtılar. Kamusal düzenin sarsılmasına neden olan bu süreçte, tütün, kahve ve her türlü türkü ve raksın şeriata aykırı olduğunu ilan ederek, matematik ve akli ilimlerin medrese eğitiminden kaldırılmasını istediler. Aslında bu mücadelenin toplumsal bir yönü olduğu görülür. Fakılar yalnızca dini bağınazlığı körüklemekle kalmayıp, aynı zamanda lükse ve savurganlığa da saldırmışlardır. 1656'da İstanbul tekkelerine bir saldırı düzenleyerek genel bir kıyımla dinsel sapkınlığa darbe vurmak istediklerinde, destekçilerinin çoğu yoksul medrese öğrencileri ve sıradan esnafıdır (İnalçık 1995:183-184)⁴. Tereddütsüz biçimde söylenebilir ki Köprülü Mehmet Paşa'nın sadrazamlığı sırasındaki sert ve kararlı siyaseti olmasa dini fanatizm bir iç savaşta

2- Birgivi ve düşünsel mirası hakkında bkz. Yüksel 2011; Arslan 2012.

3- İmam Birgivi, *et-Tarikat'ül Muhammediyye*'sinde zamanındaki bazı sufilere uygulamalarına değinir, onları hoş görmez ve kıyasıya eleştirir. Ona göre bayram ve düğünler dışında şarkı söylemek haramdır. Ayrıca ona göre sufilere meşitlerde ve dualarda ehl-i heva (bid'atçı) ve tüysüz gençlerle karışarak bağırıp, çağırarak yoluyla tegannide bulunmaları da haramdır. Kur'an'ın neşide, gazel ve mesnevi ahengiyle okunması da en kötü bid'attır (Birgivi 1969:140-141).

4- Ayrıca bkz. Zilfi, 1986:251-259.

neden olabilecek boyutlara erişmiştir. Kadızâdeliler hareketi din, hukuk ve meşruiyet üçgeninde sosyal ve siyasal düzenin gidişatını sorgulayan bir hareket olarak değerlendirilebilir. Aslında bu hareketin benzerleri aynı yüzyılda başka coğrafyalarda da yaşanmaktadır. İnan'daki Usuli-Ahbari çatışması, Rusya'daki Eski İnananlar (Old Believers) ile Rus Ortodoks kilisesinin mücadelesi ya da İngiltere'deki Püritanizm meselesi hem çağdaş hem bazı yönleriyle benzerlikler arz etmektedir. Osmanlı Püritanizminin en belirgin özelliklerinden biri de yerleşmiş kültürel ve tasavvufi ayinleri din dışı sayarak onlara yönelik radikal bir tepki ortaya koymasındır. Müzik ve semâ bu kültürel ritüellerden en belirgin olanlardır.

İslam kültürü içinde müzik zaman zaman ulema arasında farklı şekillerde tartışma konusu edilse bile yüksek kültür ve halk kültürü içinde tarihsel olarak zengin bir miras edinmiştir.⁵ Özellikle sufi hareketler içinde müzik ayin ve zikirin ayrılmaz unsuru haline gelmiştir (Feldman 1992:187-202). Eski Yunan filozoflarınca müzik sanatın ortaya çıkışında “Nemesis (Doğayı taklit), Katarsis (Arınma, tatmin)” olmak üzere iki temel üzerine kuruluyken, örneğin Selçuklu döneminde sufiler İslam felsefesinin etkisiyle müziği, bir “ilahi ilham” ürünü olmasından hareketle “Epiphany” (tezahür, kendini gösterme) veya “Self-disclosure” (kendini açma, tecelli) da denilen Tecelli (yansıma) yönünü öne çıkarmışlardır. Semâya veya deverana, zikir halkasına yüklenen anlam da buna işaret etmektedir. Mevlâna'nın *Mesnevi'sinde* bu kabule işaret eden birçok şiir bulunur (Uslu 2015:212; Shiloah 1995:92). “Semâya girdin mi, iki dünyadan da dışarı çıkarsın, semânın şu âlemi, iki âlemden de dışarıdır/ Yedinci göğün damı, yüce bir damdır amma semâ merdiveni, bu damı aşar, geçer, bu damdan da yücedir” demekte olan Mevlâna Celaleddin'in semâ tutkusunun Şems-i Tebrizi ile olan dostluğundan sonra zuhur ettiği kaynaklarda belirtilir (Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr 2011:84). Eflâki Ahmed Dede, *Menâkıbü'l Ârifin'de* Mevlâna'nın Şems'den sonra semâya rağbet ettiğini, bu halin ise dinin dış yüzüne bağlı kalan mutaassıpların kınamasına neden olduğunu yazar (Ahmed Eflâkî 1954:89)⁶. Bununla birlikte sufiler İslam'ın ilk devirlerinden itibaren semâyı, vecdi, musiki ve şiir dinlerken kalkıp hareket etmeyi, dönmeyi kabul etmişlerdir. Cüneyd, semâ için zaman, mekân ve ihvanın şart olduğunu söylerken, Husri, insan ne kadar su içerse susuzluğu artar diyerek semâyı tarif etmiştir. Bundar İbn al-Husayn kötü amaçla olmadıkça semânın mubah olduğunu belirtmiştir.

Mevlâna çağından az önce yaşayan ve onunla çağdaş bulunan sufiler de semâyı ehline helal görmekte ve semâ etmekteydiler. İhyâu Ulûm-al Din adlı eserinde Gazalî semâ için ayrı bir bölüm ayırmıştı. Onun kardeşi ve aynı zamanda Mevlâna'nın nisbet şeceresinde de adı geçen Ahmet Gazalî semâyı pek düşküdü. Mevlâna'nın büyük saygı gösterdiği iki büyük sufi şair Senâyi ve onun halifesi Meceddeddin-i Bağdâdi semâ ederlerdi.⁷ Semâyı doyumsuz bir aşk şarabına benzeten Mevlâna'ya içmeye doyulmayan bu aşk günler ve geceler boyunca semâ yaptırırdı. Onun semâ meclislerindeki vakar, kimi zaman Sadreddin Konevi örneğinde olduğu gibi başlarda buna hoş bakmayan isimlerin de zaman içinde tavırlarını değiştirmelerine neden olmuştu.⁸ Ebû Hasan Hâkânî, “Semâ, ayağını yere bastı mı yerin ta dibine dek ne varsa gören, ellerini havaya açtı mı Arş'ı seyreden kişinin kârıdır” demişti. Ebû Osman Mağribî, vefat ederken bile semâ etmek

5- Erken İslam tarihinde müziğin yeri ve gelişimi hakkında klasikleşmiş bir çalışma olarak bkz. Farmer 1973.

6- Ayrıca bkz. Top 2007:86.

7- Zamanında kudretli bir sufi olan Sadeddin Hamavi'nin ve İbnü'l Arabî'ye pek bağlı olan fakat bazı eğilimleri nedeniyle Şems-i Tebrizi'nin kınamasına uğrayan Evhadüddin-i Kirmânî ya da *Lamaât* sahibi Fahreddin-i Irâkiy de semâyı düşkün isimler olarak bilinirlerdi (Gölpınarlı 1963:50-53).

8- Mevlâna ve semâ konusunda bkz. Yazıcı 1964:135-150; Çetinkaya 2010:87-139; ayrıca Yöndemli, 2007:321-349.

istemmişti (Top 2007:94). Mevlâna, kendisini semâ konusunda tenkit eden çevrelere âdeta karşılık vericesine Mesnevi'sinde eleştiriler karşısında hissettiklerini "Neyi dinle, nasıl şikayet ediyor, (hayır), ayrılıklardan hikaye ediyor" beyti ile ifade etmişti (Ateş 1953:48-49). Semâ müridin adabına dair kaleme alınan eserlerde örneğin Suhreverdi'nin Âdâbü'l-Mürîdîn'inde yeryüzüne düştüğünde orayı yeşerten yağmur gibi nitelendirilmiş, aynı bunun gibi temiz kalplerin de semâ sırasında gizli yönlerinin ortaya çıktığı ifade edilmişti. Suhreverdi, semâ ehlinin Rabb'i ile dinleyen, kalbi ile dinleyen ve nefsi ile dinleyen olmak üzere üç olduğunu söylemekte, buradan yola çıkarak semânın ancak kalbi diri, nefsi ölü kişi için doğru olduğunu, nefsi diri olup kalbi ölü olan kişi için ise sahih olmadığını yazmaktaydı (Ebu'n Necib Ziyâüddin Suhreverdi 2010:124-125).

Mevlâna'nın ve Sultan Veled'in rebab çaldıkları, Ulu Arif Çelebi'nin müzikle ilgili olduğu bilinmektedir. Semânın ayrılmaz bir parçası olan müzik, Mevlâna zamanından beri zikirin esas unsurları arasında kabul görmüş, rebab ya da ney gibi enstrümanların eşliğinde sonraki dönemde başka enstrümanların da katılımıyla Mevlevi mukabelesinin rüknü haline gelmiştir.⁹ Mevlevi kültürü etrafında ilk tarikatlaşma hareketini başlatan Çelebi Hüsameddin her Cuma namazından sonra Kur'an ve Mesnevi okutmuş, ayrıca semâ meclisleri düzenlemiştir (Işın 2007:49). İlk devirlerde mukabele olmadığından semâ için düzenlenmiş özel besteler yoktur. Kavvâl ve gûyende denen hanendelerle şeyyadlar, yani çalgı çalanlar çoğunlukla âşıkâne ve sufiyâne şiiirler eşliğinde semâ ederlerken, bunun bir mukabele şeklini almasıyla Mevlevilikte müzik de gelişmeye başlamıştır. Böylelikle dört selam için ayrılmış, selam başları hususi bir ritme uygun, güfteleri Mevlâna, Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi'den seçilmiş ve Devr-i Veledî için bir peşrevle başlayan ayinler ortaya çıkmıştır. 17. yüzyıla kadar Mevlevilerde Hüseyini, Dügâh ve Pençgâh makamlarından ve ilki devr-i revan, ikincisi ve üçüncüsü devr-i revan-ı Hindî usulüne göre bestelenmiş üç ayin vardır. Beste-i kadîm olarak anılan bu üç ayinden sonra bestecisi bilinen ilk ayin Karahisar'da Divâne Mehmed Çelebi dergahının şeyhi olup 1688'de vefat eden Köçek Mustafa Dede'nin devr-i revan usule göre bestelediği Bayati makamındaki ayindir. Mevleviler arasındaki yaygın bu kabulün aksine Bayati ayini Esad Efendi'nin *Atrab-al-Âsâr*'ında adı geçen ve 1683'te ölen Edirne Mevlevi şeyhi Köçek Mustafa Dede'ye atfedilenler de bulunmaktadır.¹⁰

Kriz Yüzylında Sufi Ritüelin Yorumlanması

18. yüzyılda ayinlerin hem estetik hem de müzikal ifade olarak daha da zenginleşecek olması 17. yüzyıl İstanbul'unda Kadızâdeliler hareketinin etkisiyle buna yönelik sert bir tepkinin ortaya çıkışıyla çelişkili bir durum oluştuyordu. Osmanlı edebiyatında müzik bir ilim olarak görülmekteydi. Örneğin Sünbül-zâde Vehbi'ye göre müzik hikmetli bir ilim olup, ancak yetenekli olanların icra edebileceği bir şeydir. Erzurumlu İbrahim Hakkı için ise müzik aşk ehlinin delilidir. Cahillerin müzik zevkini kavraması mümkün olmadığı gibi, güzel ses, cana safa ve ruha gıdadır (Güfta 2004:352-353). Oysa Kadızâdelilere mensup vaizler için müzik ve semâ açıkça haramdır. Kadızâde Ahmed Efendi, Birgivi'nin *Vasiyetname*'sine yazdığı şerhte teganni eden kimsenin red ve men edilmesi

9- Mevlevi kaynakları daha Mevlâna döneminde müzik ve semâya karşı bir kutuplaşmanın olduğunu, tepkilerin geliştiğini bildirirler. Devrin âlimlerinden Şemseddin Mardini, tanburu başucunda tutup, müziği meşru görünürken, Tâceddin ise kendisine teklif edilen Konya kadılığını ancak rebabın yasaklanması şartıyla kabul edeceğini ileri sürüyordu (Turan 2003:395).

10- Itri'nin Segah ayinini 18. yüzyılda Nayi Osman Dede'nin (Çargah-Hicaz), Eyüplü Hüseyin Dede'nin (Rast-Uşşak), Bursalı Sadık (Bestenigâr), Musahib Ahmed Ağa (Hicaz-Nihavend-Saba) Hafız Abdürrahim Şeydâ Dede'nin (Hicazeyn-İrak-Nühüft-İsfahan) ayinleri izleyecektir (Gölpınarlı 1953:455-457).

gerektiğini ileri sürerek, müziğin haram olmasında fukahanın icmâ ettiğini yazar. Buradaki iddiaya göre kadın ya da erkek teganni eden kimsenin şahitliğinin makbul olmadığı avam kitaplarda bile yazılıken, teganni etmek ve dinlemek de haramdır.¹¹

Osmanlıların Barok dönemine geçişin hemen öncesinde, İstanbul'da büyük bir kaos oluşturan Kadızâdeliler hareketine mensup vaizler, Birgivî'nin *et-Tarikatu'l Muhammediyye*'sini kendilerine temel alıyorlardı.¹² Bu vaizlerin başında Küçük Kadızâde denilen Balıkesirli Mehmed Efendi (ö. 1635) vardı. Bir ara Tercemen Yunus Tekkesi Şeyhi Ömer Efendi'ye intisap etmiş, ancak tarikat yolu onun anlayışına uymadığı için vaizlik mesleğine geçerek, 1631'de Ayasofya Camii vaizliğine atanmıştı. Tarikatlara karşı şeriata aykırı olduğu gerekçesiyle başlattığı psikolojik savaş İstanbul'da düzeni sarsacak boyuta erişmişti. Kadızâde, mutasavvıfların zikir şekillerinin, deveran ve semânın haram olduğunu savunmuştur (Mustafa Naîmâ 1281/1864:227-228). Onun bu görüşlerinde bütünüyle Birgivî'nin izinde olduğu görülür. *Et-Tarîkat'ül Muhammediyye* yazarına göre bedenle ilgili afetler arasında mevzûn nitelikli olana raks denir. Bazı sufilerin yaptıkları ise bu şekilde zikir ve raks ile ibadet ettiklerine inandıkları için günah yönünden daha da şiddetlidir (Birgivî, 1969:184; Yüksel 2011:130-131). Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, Kadızâdeliler için semâ ve müziği haram olduğu yönünde kışkırtacak Birgivî dışında da kaynaklar bulunmaktadır. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman döneminin kudretli Şeyhülislamı Ebussuud Efendi ve Kemalpaşazâde müzik ve deveranın haram olduğuna dair fetvalar vermişlerdir. Kemalpaşazâde, kırk hadisi açıklayan eserinde 35. hadis olarak Peygamberin müzik aletlerinin kırılmasına dair hadisini zikretmiştir. Müzik aletlerini kırmayı *emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l münker* ilkesinin bir icabı sayan fukahâ, çalgı aletlerini kırmanın caiz olduğunu ve bunu yapanlardan tazminat alınmayacağını iddia ederken bu hadise gönderme yapmışlardır. Kemalpaşazâde, *Risâletün fi Tahkîkîr-Raks* adlı risalesinde ise "Raks ve semânın haram olduğu icmâ ile sabittir, onun için bu gibi şeyleri helal sayan kâfir olur" demiştir (Uludağ 2004:117, 273). Yaşadığı dönemde Birgivî ile bazı fıkhi konularda tartışmaya giren, selefiyeci rakibinin aksine şeriatla çatışmayan bid'atları tecviz eden Ebussuud Efendi'nin ona katıldığı tek nokta, tarikatların raks ve semâsının caiz olmadığıdır.

İmparatorluğun sonraki dönemlerde asr-ı Süleyman olarak tasvir edilen devrinin en üst düzeydeki ulemasını temsil eden Kemalpaşazâde ve Ebussuud Efendi'nin verdiği fetvalar toplumsal anlamda bir kargaşaya neden olmamıştı. Oysa 17. yüzyılda fakıların verdiği fetvalar tasavvuf erbabı ile ulema arasında aşılması güç sınırlar inşa edecekti.¹³ Bu durumda elbette Kadızâdelilerin

11- Tam adı *Cevhere-i Behiyye-i Ahmediyye fi Şerhi'l-Vasiyyeti'l-Muhammediyye* olan bu eserin yayınlanmış hali için bkz. Kadızâde Ahmed Efendi 1988:225.

12- Bu eser selefiyeci çevrelerde bir hayli itibar görmekteydi. 1673 yılında İstanbul'da bulunan Antoine Galland, günlüğünde bu kitabı gördüğüne dair not düşmektedir (Galland 1973:38-39).

13- Osmanlı klasik döneminde semâya dair suçlayıcı ya da savunucu yaklaşım sergileyen fakihlerin tavırları ciddi bir kavgaya neden olmamıştı. Semâyı en çok suçlayan isim Hâfız ud-din Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî idi. *El-feteva'l-Bezzaziye*'de semâyı ağır biçimde tenkit etmişti. II. Mehmed zamanında Muhammed Ömer Halveti adabını suçlayan ve semâ ile raksı haram ilan eden *Hedaikü's-Şekayık* risalesiyle meseleyi yine gündeme taşımış, Halveti şeyhi Cemâleddin İshak Karamani bu suçlamaları *Risale fi devrani's-sufiye ve raksihim* başlıklı makalesiyle reddetmişti. İbrahim b. Muhammed el-Halebî ise, sufi gelenekler ile Hirsitiyanlık arasında bağlantı kurup, bunları sapkın olarak değerlendirmişti. Semâ tartışmaları yalnızca sufiler ve fakihleri karşı karşıya getirmekle kalmamış, fakihleri de kendi aralarında bölmüştü. Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi, sufi adabını savunan *Risale fi hakkî'd-devran ve'r-raks*'ı kaleme alırken, bunu oyun ve eğlence olarak değerlendirenleri eleştirmişti. Ona göre bu, oyun ve eğlence olarak algılsa bile haram değildi. Şeyhülislam İbn Kemal ise, *Risale fi beyânî'r-raks ve'd-devran* adlı eserinde bu adaplara karşı mesafeli tavır koymuş ama yasaklamacı bir yaklaşımı benimsememiştir. Bu konuda geniş bir literatür tartışması için bkz. Koca 2004:25-74.

toplumsal anlamda bir destek bulmalarının etkisi büyüktü. Dönemin tanıklarından Paul Ricaut'a göre taraftarlarının çoğunluğu zanaatkâr ve esnaftan olan Kadızâdelilerin toplumsal tabanının yeknesak hayatları melankolilerine ve intizamsız hayal güçlerine malzeme yaratıyordu. 1661'den itibaren İstanbul'da İngiliz elçiliğinin özel sekreterliğini üstlenen yazar Kadızâdeli akımında stoacı ve melankolik bir taraf bulmuştu. Müziği ve edebiyatı sevmeyen, halkın arasındayken de kendi başlarındayken de hep ciddi ve vakur olan bu insanlar, dini en ince ayrıntılarına kadar tatbik etmeye çalışırlardı. Ancak işin rahatsızlık yaratıcı boyutu yazarın "sahte sofular" olarak nitelendirdiği bu kişilerin kendi düşünceleri dışındakileri, aşağı görüp selam dahi vermediklerini, hatta neredeyse onlara acı çektiydiklerini kaydetmesiydi. Kendi aralarında gerektiği gibi yaşamayanları azarlayan, düzensizlikleriyle rezaletlere sebep olan bu grubun kendi kurallarını benimsemeyenleri cemaatten sürmeleri, Ricaut'ın ifadesiyle sert ve haris olan Kadızâdelilerin renksiz hayatları ve idareleriyle zenginleşip para yağmayı amaçlamalarından kaynaklanmaktaydı (Ricaut 1668:129-130).

Kadızâdelilerin toplumsal yaşam ve kültürel unsurlar üzerinde bu denli etki uyandıran bir yıldırıcı siyaset izlemelerinin, belli ölçüde bunun toplum katında destek görmesinin nedeni, 17. yüzyılın başlarında kendisini gösteren siyasi, idari, sosyo-ekonomik bir sarsıntının yarattığı psikolojidir. Avrupa ve İran savaşları devleti yıpratmış, zaten kötü olan ekonomik durumu büsbütün bozmuştur. Nüfus artışı, yolsuzluklar ve çıkan isyanlar mevcut düzeni köklerinden sarsmıştır. Koçi Bey ve Kâtip Çelebi gibi bürokrat ve aydınların çözüm üretmeye çalıştıkları sorunlar halk katında Püritan akımların destek bulmasına neden olmuştur. Hatta IV. Murad ve IV. Mehmed gibi çocuk yaşta tahta çıkan hükümdarlar döneminde ilk başlarda onların her türlü zorbalığına katlanılmıştır. Kadızâde IV. Murad'a sunduğu ve gerçekte İbn Teymiyye'nin klasik yapıtının tercümesinden başka bir şey olmayan *Tâcu'r-Resâil fî Menâhici'l-Vesâil* adını taşıyan layiha ile mevcut bozuklukların giderilmesi için selefiyeci pragmatik bir yöntem önermiştir. Ayasofya vaizinin özellikle tarikat mensuplarına yönelik eleştirileri, semâ ve müziğe dair sert ifadeleri dönemin sufi çevrelerinden aksi görüşlerin savunulması biçiminde karşılık bulmuştur.

Tasavvuf anlayışını yadsıyan Kadızâde, yorumlarında yalnızca naslara itibar ediyor, onları dar bir açıdan yorumluyordu. Kısacası nazar ve akıl metoduyla hareket ediyordu. Oysa, onunla sıkı bir mücadeleye giren Halveti tarikatının ileri gelenlerinden Şeyh Abdülmecid Sivâsî Efendi ise, bir mutasavvıf olması itibarıyla keşf ve müşahede metoduna itibar ediyor, başka hiçbir şeyi kabul etmiyordu. Her ikisinin de tek taraflı yaklaşımları çatışmanın şiddetini artırıyordu (Ocak 2011a:221, 225-226). Kadızâde ilk bakışta bid'at ve hurafelerle mücadele ediyor gibi görünse de asıl hedefi mutasavvıflardı. Onun en büyük mücadelesi kendisinden önce Birgivi'nin yaptığı gibi tarikat mensuplarıyla, özellikle de semâ ve deveran konusunda Mevleviler ve Halvetilerdi. Onları "tahta tepenler", "düdük çalanlar" diye adlandırmaktan, "Yetiş Toklu Dede" tabiri yerine "Yetiş b..lu Dede" diye va'zlarında alay etmekten geri kalmamış, bu davranışları mensupları tarafından asabiyetle takip edilmişti. Kadızâde'nin ağır sataşmaları hem öteki tarikat çevrelerinde hem de doğal olarak daha çok Halveti ve Mevlevi çevrelerde bir tepki ve savunma cephesi oluşturmuştu. Halvetiler arasında Abdülmecid Sivâsî, Kadızâdeli vaizlerin tezlerine karşı çıkarken müzik ve semâ konusuna da değinmiştir.

Abdülmecid Sivâsî, Şafii, Mâlikî ve Hanbelî kitaplarında semânın cevazı hakkında dair birçok ize rastlandığına değinerek, sahabe ve tâbiînden pek çok kimsenin semâ ve raks ettiğine dair rivayetlerin yer aldığını söylemektedir. Suhreverdi'nin *Avârif*'te, Ebû Talib el-Mekkî'nin *Kütu'l Kulûb*'da, Gazâlî'nin *İhyâ*'da semâyı tasrih ettiklerini hatırlatan Sivâsî, semânın caiz olduğunu söy-

leyenleri küfürle itham etmenin, adı geçen imamların küfrüne cür'et olacağını belirtir. Çünkü bunlar semâyi caiz görüp, ibadet ve fazilet saymışlardır. Ona göre semâ ve raks üzerinde ihtilaf olan bir mesele olsa bile mutlak manada şeriatı muhalif değildir. Diğer taraftan, Gazâlî'nin bu konuda cevaz verenlerden iken "riya ile semâ şirkir" dediğini hatırlatan yazar, rıyanın kalp fiili olmasından dolayı başkalarının tespitinin mümkün olmayacağını, dolayısıyla aklîselim kişilere düşenin, yapılan bu fiili riya ile değerlendirmekten imtina edip, zahire göre hükmetmek olduğunu söyler. Sivâsî, tevhid ehli kimselerin semâ yapmalarının küfürle itham edilemeyeceğini, böyle bir tavrın, söyleyeni küfre götürebileceğini, onların halini riya olarak görmenin de doğru bir davranış olmadığını ifade eder.

Sivâsi Efendi'ye göre semânın bazı şeyhlerce yasaklanmış olmasının gerekçesi çocukların, ehil olmayanların, nefsanî ve dünyevî hazzardan arınmamış olanların semâ yapmalarının semânın ruhaniyetine zarar vereceğine inanmalarındandır. Bu nedenle o, semânın oyun ve eğlence olduğunu ileri sürenlere "Bu fakir der ki, biz Hanefî mezhebindeniz. Bizim mezhebimizde lu'b (oyun ve eğlence) yoktur" diyerek karşılık verir. Semâ sırasında çalınan def ve tanburun "Hiç bir şey hariç değil, hepsi O'na hamd ile teşbih eder. Fakat siz onların teşbihini anlayamazsınız" âyetine dâhil olduğunu söyleyen ve semânın insan kulağına tabii olduğunu, hayvan kulağına layık olmadığını belirten Sivâsî, sözlerini sertleştirerek "Hayvan kulağı Kur'an dinlese de istifade edemez. Nerde kaldı meşâyih sözünü işitsin" der. Buradan anlaşıldığı gibi dönemin büyük Halvetî şeyhine göre semâ insanları Tanrı'ya çağırın bir mesajdır. İbn İsa'nın "Halvetiler semâ etmeseler mecnun olurlardı" şeklindeki sözünden yola çıkan Sivâsi Efendi, sonuçta orta yolun izlenmesini tavsiye ederek, semânın umumen tecviz ve umumen men olunmamasını ister (Gündoğdu 2000:97-101).

Semâ'da riya görenlere yönelik eleştirilerinde ise temkinli bir tavır içinde olup, Peygamberin hadisleri çerçevesinde yorumlar geliştirdiği görülen Abdülmecid Sivasî Efendi şunları söyler:

Bir hal ve davranışta riya şaibesi varsa o, şeriât ehli ve ma'rifet sâhiblerine göre fisk, belli şirkir. Alay ve hafife alma şeklinde olursa küfürdür. Riyâ ve hafife alma ise kalbe menuttur. Ona ancak Mukallibu'l-kulûb veya Keşşâfû'l-guyûb'un keşfiyle kalb ehli muttali' olur. Şu halde ilim zincirinden çıkıp, kalb meydanına girmeyen zâhir ehli, gerek cevâz versin, gerekse menetsin, semâ ve raksa taalluk eden âyet ve hadîs olmadığı için, semâyâ helal ve haram demek doğru değildir. (Gündoğdu 2000:99)

Yaptığı değerlendirmelerle tevhid ehli kimselerin, semâ yapmaları hata bile olsa –ki ona göre değildir- küfürle itham edilmeyeceklerini belirten Sivasî Efendi, böyle bir tavrın söyleyeni küfre götürebileceğini, ayrıca onların halini riya olarak görmenin de doğru bir davranış olmadığını ifade eder.

Tasavvuf çevrelerinde semâ ve deveran meselesi tartışıldığında ilk akla gelen zümre Mevlevilerdi. Bu nedenle savunu literatürünün önemli bir kısmı Mevlevî mutasavvıflarca kaleme alınan çalışmalara dayanıyordu. Söz konusu isimlerden biri de Nef'î, Şeyhülislam Yahya Efendi ve Nevzâde Atâî gibi Osmanlı kültürünün 17. yüzyıldaki önemli şahsiyetlerle aynı dönemde yaşayan ve Evliya Çelebi'nin kendisinden "mânâ denizi" şeklinde söz ettiği Galata Mevlevihanesi şeyhlerinden İsmail-i Ankaravî idi. Ankaravî Rusûhî Dede ya da İsmail Dede gibi unvanlarla da anılan Ankaravî, Bayrâmî şeyhliğinden Mevleviliğe intisap etmişti. Edebi kültüre sahip olduğu anlaşılan Galata Mevlevihanesi şeyhi Türkçe, Arapça ve Farsça birçok eser yazmış, Türkçe Divânı, Arap dili ve edebiyatı hakkındaki *Miftâhu'l-Belâgâ ve Misbâhu'l-Fesâhâ* adlı kitabı ve ona büyük bir

şöhret kazandıran Mesnevî şerhi ile tasavvuf çevrelerinde saygın bir yer edinmişti.¹⁴ Ankaravî, Kadızâdeliler ile meşayih arasında tartışmaların alıp başını gittiği bir dönemde müzik ve semâya dair üç çalışma kaleme almıştır. Bunların telif gerekçelerinin yaşadığı dönemde kendileriyle “düdük çalanlar, tahta tepenler” şeklinde alay edilen Mevlevî çevrelerin isteğidir. *Huccetü's-Semâ* adlı ilk eser, et-Tûsî'nin *Bevâriku'l-İlmâ' fi Tekfiri Men Yuharrimu's-Semâ* adlı çalışması esas alınmak suretiyle ve ona bazı ilavelerle telif edilmişti (Kâtip Çelebi 1971:630).¹⁵ Arapça telif edilen bu eser Arapça bilmeyen müritlerin isteği üzerine Türkçe'ye çevrilmiş, bu sırada bazı fazlalık ve tekrarlar metinden çıkarılmıştır. Ankaravî'nin “fâidesi talibine âmm olsun için” şeklinde Türkçe'ye çevirme nedenini izah ettiği eser üç kısımdan oluşmaktadır.¹⁶ İlk bölüm raks ve deveranın haram olmadığını ispat etmek için tertip edilmiştir. İkinci bölümde semâ ve musiki dinlemenin caiz olduğu, üçüncü bölümde ise def çalmanın mubah olduğu konusu işlenmiştir. Bu yapılırken daha çok mezhep imamlarının görüşleri, mutasavvıfların uygulamaları ve İslam tarihinin çeşitli evrelerinden tarihsel deneyimler aktarıma yoluna gidilmiştir.¹⁷

Huccetü's-Semâ'da belirtildiğine göre semâ amaç olmadığı gibi, ibadetleri ihmal ederek birtakım fiilleri ibadet yerine kâim kılmak da değildir. Bu durumda semâ ve raksı belli şartları haiz olanlar yapabilir. Semâ ancak farz ve vâciblerden üzerine düşen şeylerin hepsini yapan, tarikata ait görevlerini noksansız yerine getiren, dünya hevesinden kopmuş dervişler tarafından yapılabilir. Ankaravî'ye göre semâ ve raksa teşvik eden unsurun ilahî olması gerekir. Allah aşkı ile vecde gelerek yapılırsa, dinî bir fayda sağlarsa ve dervişi Allah'a yaklaştırmaya vesile olursa, o zaman meşrudur. Ankaravî, “düdük çalanlar” şeklindeki aşağılayıcı bakış açısına da bir yanıt üretir. Ona göre telli sazlar, düdüklere eğlence ve meyhane ehlinin şiarı olduğu için şaraba tabî olarak (ayet ve hadislerle) yasaklanmıştır. Çünkü orada ehl-i fiska (kötü kişilere) benzeme tehlikesi vardır. Bu teşebbüh tehlikesi nedeniyle Irak mizmârı, rebâb, evtâr ve berbat haram kılınmış, bunlar manasında olmayan şahin gibi aletler, gazilerin ve hacıların çalgıları haram sayılmamıştır. Çünkü bunlar içkiyle ilgili olmayıp, içki meclislerinde çalan çalgıcılara benzemesi söz konusu değildir. Aynı şekilde, Mevlevîlerin kullandıkları sazların, ney, def, nakkâre gibi aletlerin içki meclislerinde kullanılan aletlerden farklı olduğunun altı çizilir.

Savunu literatürünün nerdeyse bütününe hâkim olan niyet ve muharrik (yaptırıcı kuvvet) meselesi *Huccetü's-Semâ'nın* da değindiği konular arasındadır. Ankaravî semâ ve raksın hükmünü, onu meydana getiren şeye bağlamaktadır. Buna göre, dinlediği musiki ile şehevî duyguları kabaran bir kimsenin veya içki meclisinde mey sunan bir kadını hayal eden kişinin bu duygularla yapacağı semâ haramdır. Ancak, gerek semâ ve gerek raksıyla uhrevî ve ulvî hislere ulaşmış, Tanrı'nın yüceliğini ve azametini hatırlayan kişilere bu tip hareketler iyi hasletler kazandıracığından, bunlar mübâh görülmüştür. Büyük mutasavvıfın *Huccetü's-Semâ*'da izlediği yöntem bir konuda fikir beyan ederken âyete, hadise ve ehl-i sünnet âlimlerinin o husustaki açıklamalarına dayanarak meseleleri fıkıh, örf ve lügat üçlüsü içerisinde değerlendirmeye çalışmak biçimindedir. “Bu konuda bize düşen, isimleri

14- Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Yetik 1992.

15- “Semâ'ı haram sayanların tekfiri hakkında aydınlatıcı (bilgi verici) şimşekler” anlamında bir eser (Kâtip Çelebi 1971:630).

16- Ankaravî, *Huccetü's-Semâ* (Arapça-Türkçe Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 255/2.

17- *Huccetü's-Semâ* eski harflerle iki defa basılmış, her iki baskı da müellifin *Minhâcü'l-Fukarâ* isimli eseriyle birlikte ve onun arkasında yer almıştır. İlk basım 1840 yılında Bulak'ta, ikinci baskısı ise 1869 tarihinde İstanbul'da Rıza Efendi matbaasında yapılmıştır. Ayrıca günümüz diline aktarılmış hali için bkz. Şeyh Rûsühüddin İsmail Bin Ahmed El-Ankaravî 2012:379-403; Yetik 1992:86-87.

geçen İslam büyüklerinin musiki konusunda dayandıkları kaynakları ortaya koyup, yaptıkları işleri şer'i şerifle kıyaslamaktır" diyen Ankaravî, yalnızca nakil ile yetinmemiş, musikinin lehinde ve aleyhindeki verileri düşünsel potasında eriterek, kendine özgü biçimde ifade etmiştir. Konuları açıklarken muhatabını önce teknik anlamda bilgilendirip, akla ve mantığa uygun bir izah tarzını benimsemiştir.¹⁸

Ankaravî, sünnet ve bidâti açıklamak amacıyla, genellikle semâ, gına ve raksa ait hadis metinlerini toplamış, bunları şerh ederek *Hadîs-i Erbaîn* adlı eserini yazmıştır.¹⁹ İsmâil-i Ankaravî'nin, İslam açısından müziğin hükmünü konu edindiği bir başka çalışması ise tam adı *er-Risâletü't-Tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevleviyye* olan risaledir.²⁰ Aslında yazılış gerekçesi Cerrâhi şeyhi İbrahim'in semâyâ yönelik tenkitlerini bertaraf etmektir. Ancak burada kullandığı dil muhatabına aşağılamaya yönelik bir üsluba dayanmadığı gibi saygılı, ancak bir o kadar da kendinden emin bir havadadır. Şeyh İbrahim'in semâyâ Habeşlilerin rakslarından aşağıda bulan eleştirilerine delillerle karşı koyar. Risalenin mukaddimesinde semâ kelimesinin tasavvuf istilahındaki anlamlarını açıklayarak yola koyulan mutasavvıf, Ebû Tâlib el-Mekkî, Kuşeyrî, Suhreverdî ve Kelâbâzi gibi âlim ve ariflerin görüşlerini nakleder. Ankaravî, müzik dinlemek hususunda insanların farklı amaçları olabileceğini ifade ederken Cüneyd-i Bâğdâdî, Seriyü's-Sakatî, Zünnûn el-Mısırî gibi zevât-ı kirâm'ın semâ ettiklerini kaydeder. Buradaki bağlantıyı birinci makalede daha açık bir yorumla tekrarlar ve semâyâ inkar etmenin Allah'ın bir velisini inkar etmek ve ona karşı gelmek anlamına geleceğini söyler. Buna göre "Mevlevilerin semâını inkar etmek, evliyadan selef-i sâlihîni inkâr istilzam eder. Evliyâyı inkar etmeyi iltizam eder. Evliyâyı inkâr etmek, onlara düşman olmayı muciptir. Kim de evliyadan bir veliye düşman olursa şüphesiz Allah'a savaş ilan etmiş olur." (Akdoğan 2009:46) Ankaravî'nin yaklaşımı temkinli ve bir o kadar geniş bakış açısına dayalıdır. Gazâlî'den getirdiği bir metinde güfte hakkında açıklamalarda bulunurken, topluluk olarak söylenmesi sakıncalı olmayan şiirlerin koro ile söylenmesinin veya düz nesir olarak okunmasının mahzurlu olmadığını belirtir.

Müziğe yönelik eleştirilerde onun insan ruhu ve davranışları üzerindeki güçlü etkisinin de belirleyici olduğu bilinmektedir. Bazı İslam fakihleri bu yönüyle müziği zararlı görürken Ankaravî, müziğin dinleyici üzerindeki etkisinin, dinleyen sosyal ve medeni yaşayış, ruh hali ve icra edilen müzikte aradığını bulmasına göre olacağına işaret eder. Bu itibarla:

Dinleyen kişi, şiirlerin vasıflandırdığı ve içine aldığı azarlama veya hitabı, kabul veya reddi, kavuşmayı veya ayrılığı, yakınlığı ve hayırsızlığı, kayıp şeye üzülmeyi veya beklenilene özlemi, olan şeye iştihâki veya tamahı, üzüntü veya yalnızlığı, dostluğu ve sözünde durmayı, ahde vefâda noksanlığı veya korkuyu, ayrılığı veya bir sebeple sevgiliye kavuşmanın sevincini, rakibin müdafaasını veya bunun gibi şeyleri dinlediği zaman, bu sayılanlardan bazısının talep hususunda müridin haline uyması kaçınılmazdır, bu kalbinin ateşini yanar ve onunla aşk ve heyecan konusundaki hissiyatı güçlenir ve onun sebebiyle ters hareketler normale döner ve haline göre sözlerin söylenmesi onun için genişlik iç ferahlığı olur.

Müzik aletlerinin kullanımı ve bazı fıkıh kitaplarında belirtildiği üzere, bu sanatla uğraşanların şahitliğinin kabul edilmemesi, müzisyenlerin sefih ve bayağı kişiler olarak değerlendirilmesi hakkında²¹ ise Gazâlî'nin İhyâ'ından hareketle Ankaravî şunları kaydeder:

18- *Huccetü's-Semâ'da* konuların ele alınışı ve incelenişine dair analitik bir değerlendirme için bkz. Akdoğan 1996:477-505.

19- Ankaravî, *Hadîs-i Erbaîn Şerhi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb 1182/5.

20- Ankaravî, *er-Risâletü't-Tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevleviyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa Kitaplığı 395/2.

21- İbni Kayyim el-Cevziyye, İbni Abidin Şeyh Ebu İshak gibi isimlerin musikiyi haram görerek bunla

...ehl-i şirkin kullandıkları hariç, kendiliğinden güzel ölçülü ses çıkaran her alet, bunların hepsi içkiye taalluk etmez ve içkiyi hatırlatmaz, ona teşvik etmez ve çalgıcılara da benzetmez ve onların anlamında da olmaz, bunlar kuş sesleri ve diğerlerine kıyasla ibâha esasî üzere kalır. Böylece ortaya çıkmış oldu ki, bu aletlerin haram olmasındaki illet, mücerret olarak lezzet ve hoşluk değil, aksine –tahlilinde fesat bulunanlar müstesnâ- tayyibâtın tamamında tahlilin kıyasıdır. Allah Teâla buyuruyor: ‘De ki, Allah’ın kulları için yarattığı sūsü ve temiz rızıkları kim haram kıldı?’ Bu sesler ölçülü sesler olması cihetiyle haram olmaz ancak başka bir ârizî sebeple haram olur... (Akdoğan 2009:52-53)

Ankaravî, İslam tarihinin ilk dönemindeki uygulamalardan yola çıkarak müziğin haram olmadığı sonucuna ulaşırken yaptığı tüm açıklamalara rağmen, müzik dinlemenin herkese helal olamayacağını, özellikle onu kötüye kullanan günahkâr kişiler için caiz olmadığını ifade etmekten de geri durmaz. Böylelikle müzik, helal ve haram arasındaki ince hattı da belirlemiş olur. Ona göre müzik ancak âşıklara nispetle helaldir. Çünkü müzik, ruhlar âlemine çekmeyi teşvik eder ve onların kalplerinde Allah aşkını harekete geçirir. Bununla birlikte, onu kötüye kullanan fesaçılara haramdır. Müzik dinleme konusunda bazı kurallar sayan Ankaravî, bunlara uyulduğu hallerde müzik dinlemede bir sakınca olmadığını, ancak her halükarda bu hususları göz önüne almada yararlar bulunduğu dikkat çeker. Risalenin üçüncü makalesinde durumu şu şekilde ifade eder:

Semâ, ölçülü hoş sesi dinleme cihetinden mübahlar cümlesindedir. Ancak, haddi zatında hârici bir nedenle haram olur. Kişi, insanların avamından olduğu zaman onda Allah sevgisi galip olmadığı, şehvet ağır bastığı için ve musiki dinlemede ehl-i salâha benzeme ortaya çıkmayıp aksine mutlak olarak nefsinin zevki için musiki dinlediğinden dolayı, böyle kişiler için semâ mahzurlu olur ama, semâ onun hakkında diğer lezzetler ve mübahlar gibi mubahtır. Şu var ki bunu alışkanlık haline getirir ve çoğu vaktini de buna tahsis ederse, o zaman şahadeti kabul edilmeyen sefihin ta kendisi olur. Çünkü eğlence konusunda devamlılık cinayettir. Fakat, aşıkların semâna gelince şevki tahrik edici, aşkı teşvik edici ve nefisleri de teselli edicidir. Eğer semâ, mâşûku müşâhede etmek için olursa, bundan gaye, lezzeti kuvvetlendirmek olur. Şayet aksi olursa, o zaman amaç, şevki ve karşılıklı iştihâki tahrik eder. Allah’ı seven, ona aşık olan ve ona kavuşmayı özleyenlerin semâna gelince, bu hiçbir şeye benzemez. Kişi gördüğü şeyde O’nu hatırlar, onun kulağına bir şey çalmasınlar ki, ondan Allah’ı duyar. Yahut semâ, o kişinin şevkini teşvik eder, aşkını, sevgisini ve kalbinin ateşini körüklemeyi kuvvetlendirir ve ondan mükâşefât ve mülâtefâtın şerefli haller çıkar ki, bunu sözler anlatamaz, onu ancak tadan bilir. (Akdoğan 2009:58-59)

Kadıızâdeliler ve Sivasî arasındaki mücadelede ikinci grubun yanında yer alarak yazdığı risalelerle semâ konusunda tarikat ehlini savunan Ankaravî, Celveti Tarikatı pîri Azîz Mahmud Hüdâyî tarafından da takdir ve tebci edilmiştir (Yetik 1992:49). El-Hulvî’nin eserinde “azizânın büyüğü, ulema ve zâhidlerin temyiz ehlinde” olarak tanıttığı Şeyh Hüdâyî, medreselilerin tekke mensuplarını yer yer tekfire yeltendiği bir dönemde ayrıca semâ ve musikiyi müdafaa için bir risale kaleme almıştır (Mahmud Cemaledin el-Hulvî 1993:594). *Keşfu’l-Kinâ an-Vechi’s-Semâ* adlı risalesinde aşırılıktan kaçınan Şeyh orta yolu seçmiş, semâyı reddetmediği gibi göklere de çıkarılmamıştır. Mutlak anlamda semânın reddinin mümkün olamayacağını akli ve nakli delillerle açıklamıştır. Mahmud Hüdâyî, sufilerin semâsını müdâfaa için yazdığı eserinde şu ifadelerle semâyı savunmuştur:

uğraşanların, şarkıcı ve çalgıcıların şahitliklerinin kabul olmayacağı, onların bu işten men edilmesine dair fetvalar verdikleri, kitaplarında bu yolda beyanlarda buldukları bilinmektedir (Yakutcan ve Ömür 1991:115-123).

Semâ, esrâr-ı ilâhiyyeden bir sırdır ki, âşıkların sâdık olanlarında zâhir olur. Hakikat-i ma'rifetle onu bilen ehl-i zevktir. Yine ondan lezzet alan ehl-i zevktir. Semâ taklîdî ve tahkîkî olmak üzere iki nevidir. Taklîdî olan semâ, gerçek semâî işleyenlere özenip onlara benzemeye çalışanların semâdır. Bu benzemeden muradları da vecd ve hâl ehli kimselere benzemektir. Nitekim 'Kim bir kavme benzerse onlardandır' buyrulmuştur. Semâ-ı tahkîkî iki kısımdır. Bir kısmı tabîî, bir kısmı da rûhânî – ilâhîdir. Tabîî olan, güzel sesler ve nağmelerle hâsıl olmaktadır. Rûhânî – ilâhî semâ ise ma'nevî olup nağme ve lâhn ile olmaz. Ki bu semâ-ı rûhânî, kibârın ve mütehakkikînin semâdır. Ve onlar mutlak ma'nâda semâ erbâbıdır; nağme ile mukayyed değillerdir. Ve nağme onlara te'sîr etmez. Nağme ile hâsıl olan tabîî semâ ile ma'neviyattan hâsıl olan ma'nevî semâ arasındaki fark, birincisinin lâhn ve nağmelerin te'sîriyle vücûda gelmesidir. Bu tabîî semâ sâhibinin erbâbının hareketi feleğin hareketi gibidir. Yine semâ-ı ilâhî ile semâ-ı tabîî arasındaki fark, tabîî semâ sâhibinin hareketinin heyeman ve mecnunlar gibi evzâ-nâ-hemvâr üzere olmasıdır. (Yılmaz 1986:275-276)

Vaizler ve Meşayih Çekişmesinde İkinci Perde

1648'de IV. Mehmed'in henüz çocuk yaşta tahta çıkmasıyla Kadızâdelilerin saray çevresindeki nüfuz ve iktidar mücadelesi güç kazanırken, bu zümre içinde yeni bir sima ortaya çıktı. Kadızâdeliler ve meşayih arasındaki çekişmenin ikinci aşamasına damga vuran bu sima, vaktiyle Şam'da bir katil olayına sebep olduğu için kısas korkusuyla İstanbul'a kaçan ve Kadızâde Mehmed Efendi'ye intisap eden Arap asıllı bir başka Mehmed Efendi idi. Kadızâde'nin yanında sivrilerek, Ayasofya vaizliğine kadar yükselmiş olan Mehmed Efendi, vaazlarını bir mermer sütuna yaslanarak verdiği için halk arasında Üstüvanî olarak nam salmıştı. Naîmâ'nın ifadesiyle zahiren şeriatın bütün inceliklerine uyan Üstüvanî Efendi, bu sayede helvacılar, bostancılar ve Enderun mensuplarından birçok kişiyi ders halkasına çekerek adını sarayda duyurmuştu. Nitekim kısa süre sonra Hasoda'da vaazla görevlendirildiğinden halk arasında Padişah Şeyhi olarak anılmaya başlamıştı. Onun zamanında Kadızâdeliler ve tarikatlar arasındaki ilişki daha da gerilimli bir hal aldı. Kösem Sultan'ın ölümünden (1651) sonra Valide Turhan zamanı, mali ve askeri çöküş döneminde Kadızâdeli faaliyeti yeni bir canlanma gösterdi (İnalçık 2014:238-239). Saray çevresinde büyüyen nüfuzundan güç alan Üstüvanî, tekkeleri basmak ve ortadan kaldırmak üzere Veziriazam Melek Ahmed Paşa'dan izin ve Şeyhülislam Bahaî Efendi'den fetva almayı başardı (Dankoff 1991:85). Demirkapı yakınlarındaki Halveti tekkesini basma girişimleri Samsoncubaşı Ömer Ağa'nın müdahalesiyle engellenebildi. Durumun vahameti ortaya çıktığında şeyhülislam fetvasını geri alıp, Üstüvanî'yi cezalandırma arayışına girse bile, o çoktan kaçıp saklanmıştı (İnalçık 2016:124). Kadızâdeliler vakasının bu ikinci aşamasında tartışmalar Üstüvanî ile Halveti şeyhi Abdülehad-ı Nûrî arasında yaşanacaktı. *Risâle fî Hakkî'd-Deverânî's-Sûfiyye* adlı bir eser kaleme alan Halveti şeyhi Abdülehad-ı Nûrî, Kadızâdelilere karşı deveran ve cehrî zikri savunacak ve semâyâ karşı duranların raksla deveranı karıştıran cahil vaizler olduğunu ima ederek, bu kişileri cahil ve sapık olarak nitelendirecektir.²²Aslında bu risale din adamlarına karşı bir sufînin karşı saldırısıdır. Nuri Efendi, Kur'ân ve Allah'ın şeriatı bu dini eylemleri açıkça yasaklamış olsaydı, bu konuda hiçbir tartışma olmazdı diyerek konuyu kapamıştır (Demirci 1997:89-107).

22- *Risâle fî Hakkî'd-Deverânî's-Sûfiyye* ve başka metinler -ki bunlar arasında Sinan el-Erdebîlî'nin *Risale fî devran-ı sûfiye*'sinin tercümesi de yer alır- kaleme alan Abdülehad-ı Nûrî Efendi meseleyi çözüme kavuşturmaya çalışmıştı. *Abdülehad-ı Nûrî, Risâle fî Hakkî'd-Deverânî's-Sûfiyye*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no. 3307, s. 93-105.

İstanbul'daki tartışma ve kaos ortamında²³ Halvetilerin ve Mevlevilerin ayrıcalıklı bir yeri olduğu görülüyordu. Kadızâdeliler, işi tekke basıp, sokaklarda yakaladıkları dervişleri iman talemeleri konusunda zorlayıp, tartaklamaya kadar götürürken, bu iki zümre arasından sert bir savunma literatürü ortaya çıkacaktı (İnalçık 2016:124-125). Söz konusu literatürün Halveti koluna ait olanlardan bir başka önemli örnek de Şeyh Muhammed Nazmî Efendi'nin tezleridir. Şeyh Muhammed Nazmî Efendi ise, *Hediyetü'l-İhvân* adlı eserinde bu konuyu ele almıştı. Gerçi eserin telif nedeni Abdülmecid Sivâsî ve Abdülehad-ı Nûrî Efendilerle ilgili bölümler ağırlıklı olmak üzere yedi Halveti şeyhinin menâkıbını yazma fikriydi. Ancak bu arada dönemin tartışma konularına girilmesi de kaçınılmazdı. Şeyh önce büyük şeyhlerin deveran ve semâyı, Peygamberin vecde gelmek istediğine ve istiğrak halleri uzayınca, normal şuurunun yerine gelmesini istemesine dair varit olan iki hadisine dayandırdıklarını ifade eder. Buradan hareketle şu yorumu yapar:

Felihâzâ bir sâlikde taraf-ı beşerîyyet galib olsa, envâ'-ı tevâcüd ile tâlib-i vecd olub, gâh semâ', gâh devrân ile tahsil-i vecdi derler. Ve gâhî vârid-i kavî ve cezbe-i 'azîme zuhuruy-la, beşerîyyetlerinde tahammül kalmayacak, semâ ve devrânla ve zikr-i cehrî ile ve sâyir esbâb-ı ma'hûde ile teskin-i vecd itmek, sünen-i Resûlullâh –A.S.- ve sünen-i meşâyih-i 'izâmîdir.²⁴

Muhammed Nazmî Efendi'ye göre deveran ve semâ, hem hâlet-i vecdi elde etmede, hem de vecd halinden kurtulmada yararlıdır. O, her ikisinin de mübdeci sâlikler için, keşf ve şuhûd makamını elde etmede faydalı, hatta zarurî olduğunu ifade ederek Mevlâna Celâl'in *Şerh-i Heyâkil*'inden "gâh olur, bir salike bir devrânda bir feth ve feyz olur ki, bir erba'inde olmaz" sözünü nakleler.

Semâ ve deverana menfi duranların karşısında savunmacı bir tavır üstlenen tarikat ehlinin saldırıları bertaraf ederken muhataplarının hareket noktalarını zayıflatma arayışı dikkatlerden kaçmaz. Şöyle ki tutucuların semâyı âdetâ eğlence ya da oyun gibi gösterme eğilimlerine karşı meşâyih bunun kural, zaman ve mekâna bağlı disipline edilmiş, tamamıyla tasavvufi bir eylem olduğunu ortaya koymaya çalışır. Örneğin Nazmî Efendi, Tanrı'nın insanı üç merteye üzerine yarattığını belirtir. İki hâkî-tabîat olanlardır ki bunlardan hareket sâdir olmaz. İkinci merteye asumânî-tabiat ve eflâkî hiklat olanlardır. Böylelikle devamlı hareket ve deveran ile müritlere feyz ve kerem sağlamaktadırlar. Bunların yaptığı deveran ve semâ ilahi marifetler ve sonsuz varidattan oluşan meyvelerin, kalplerinde olgunlaşmasına sebep olur. Üçüncü merteye ise, arşî-tabiat olan kutb-ı irşâd'dır. Nazmî Efendi bu anlayış içerisinde olmayan ve şartları yerine getirilmeyen bir deveran ve semânın caiz olmayacağını belirtir. Bu konuda "devran ehl-i sülûke mahsusdur ve müfiddir ve's-selâm" diyerek kesin hükmünü koyarken tepkilere neden olan hareketlere karşı da uyarır:

Bir alay taharetsiz, abdetsiz, bî-namâz lahm-ı gabîr, bir yire cem' olub, hevâ-yı nefisle, husûsâ tâze oğlancıkların belin boynun kucaklayarak sıçrayub kalgıyan bî-idrâkin devran-ı Şerî'at ve tarikatda câiz ve mübâh olmayub, belki şiddet-i hürmet ile harâm olması mukarrerdir. Fukahânın hâram dedikleri bunlar hakkındadır. Ehline kimsenin sözü yokdur. (Türer 2011:132)

17. yüzyılda topluma yön veren ve geniş bir tabana sahip olan tasavvuf ehlinin önde gelen şeyhlerinin yanı sıra sonraki dönemde isimleri hatırlanmayan bazı mutasavvıflar da semâ ve mu-

23- Kadızâdelilere yönelik bu türlü çıkışlar diğer teolojik meselelerin tartışılmasında da şiddetli biçimde görülüyordu. Kürt Molla diye tanınan Mehmed Efendi'nin ve Tatar İmam olarak bilinen Kefeli Hüseyin Efendi'nin girişimleri bu türden çıkışlardır. Ancak dönemin toplumsal koşullarında destek bulamamışlardır (Ocak 2011a:230; İnalçık 2014:241-242).

24- Bu konuda bkz. Türer 2011:131.

sikinin savunusunu üstlenen eserler kaleme almışlardı. Bu durum dönemin toplumsal koşullarında bu mevzuun ne denli hararetle bir tartışma yarattığının göstergesiydi. Söz konusu isimlerden biri de Sun'ullah-ı Gaybî Kütahyevî'dir (Doğan 2001). Gaybî, bir mutasavvıf ve edebiyatçıydı. Müret-teb *Divan-ı İlahiyyatı*' ve kaleme aldığı mensur eserlere rağmen sonraki dönemde yeterince ilgi görmemişti. Tasavvuf felsefesi içinde özellikle deveran ve semâ konusunu inceleyen iki risale Gaybî'ye nispet edilmektedir. Bu çalışmalardan *Risâle fi Halli'd-Devrâni's-Sufiyye*, ihvana, raks ve deveran ile zikretmenin caiz olduğunu anlatmak için Arapça olarak yazılmıştı. Bir diğeri olan *Mes'ele-i Sulûk* risalesinin dibâcesinde, Şeyhülislam Minkarîzâde Yahya Efendi'nin semâ ve deveran hakkındaki bir fetvasını tenkid amacıyla yazılmış olduğu kaydedilmekteydi. Gaybî tıpkı diğer mutasavvıf yazarlarda olduğu gibi temel fıkhi kitaplar ve bazı tanınmış mutasavvıfların sözlerine başvurarak görüşlerini ortaya koyuyordu. İzlediği yöntem diğerlerini andırmakla birlikte özellikle Minkarîzâde'nin fetvasında yer alan "siyasi otorite bu haram olan icraatları engellemek durumundadır" şeklindeki ifadesine karşı geliştirdiği savunma biçimi dikkat çekiciydi. Onun görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür: Dinin esasını korumakla mükellef olan Padişah, zikir ve tevhid ehline muhabbet ve itaatle bu görevini yerine getirecektir; yoksa "evliyâ-ı 'ızama ve meşayih-i kirama inkar nazarıyla bu'z ve adavet ile şîşe-i din u devletin inkisarına delalet eder." Bu itibarla Minkarîzâde fetvasıyla, "Padişah-ı 'alem penâh'ı nass-ı kat'ı ile zararı sabit olan künkir ve haramı, cümle alemin rahatsız olduğu ef'al-ı şeniyyeyi men etmek gibi hayırlı bir amele sevk etmek ve böylece ümmetî rüşvetçi ve zalimlerin sultasından kurtarmak için çalışmak yerine; "Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir" mısdağınca ulemâ-ı mütekaddimîn ve fuzelâ-i müteeh-hirin ibaret ü taat ve sair âmâl-i salihaya müteallik addettikleri bir hususta taife-i muvahhidîn ve sufiyye-i zahirîn "Amellerin en efdali olan zikrullah"a karşı olması düşündürücüdür.

Gaybî risalesinde deveran ve semâyı zikrullah olarak değerlendirmekte olup, ayrıca şey-hülislamın Mevlevilere yönelik eleştirilerine de yanıtlar üretmektedir. Doğal olarak Mevlâna'nın zahirî ve batınî bilgilerdeki mevkiine işaretle müessisi olduğu tarikatında tanzim ettiği semânın şeriata mugayir olmayacağını ve kullanılan musiki aletlerinin âlât-ü melâhîden olmadığına işaret etmektedir. Keza semâ ve ayin, hadis nakline mani olmadığı gibi, Mevlevihanların kıraat ettikleri metin de *va'z u tezkîr*den başka bir şey değildir (Kemikli 1997:443-460)²⁵.

Meşayih ve ulema arasındaki musiki tartışması semâ üzerinden devam ederken kimi zaman tasavvuf ehli arasından da aykırı çıkışlar yapıldığı görülmüyordu. 17. yüzyılın önemli mutasavvıf ve âlimlerinden, aynı zamanda Halveti şeyhlerinden İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l Beyan* isimli tefsirinde bayram günlerinde musikiye ruhsat verenlerin fetvası metruk olarak değerlendiriliyor ve kamu otoritesinin bayram günlerinde çalınan musiki aletlerini yakması gerektiği ileri sürülüyordu (İsmail Hakkı Bursevî 1306:44). Ancak kabul etmek gerekir ki Bursevî'nin yaklaşımı tasavvuf erbabının bütününün görüşlerini yansıtmadığı gibi, onlar arasında taraftar da bulmuyordu. Ancak Kadızâdelilerin devlet katında edindikleri konumları sayesinde yönetici rical üzerindeki etkileri açıkça hissediliyordu. 1651 yılında, sufiler aleyhine Kadızâdeliler bir kıyam başlatmışlarken, dönemin veziri Köprülü Mehmed Paşa durumu haber alıp, Kadızâdeli vaizleri sürdürmek yoluyla bu meseleyi geçici biçimde kapatmıştı (İnalçık 2016:127). Öte yandan 1665 yılında İstanbul'a gelen Fransız Jean Thénevot'un, İstanbul'da bir Mevlevî semâ ayinine katıldığı ve bunu ayrıntılı biçimde anlattığına bakılırsa bu tarihe kadar zikir ve deveranın serbest olduğu ileri sürülebilir. Aktardığı

25- Ayrıca metnin transkripsiyonlu hali için bkz. Doğan, 2001:401-410.

sahneler müzik ve semâ konusunda Mevlevilerin zengin ayininin canlı bir sunumudur. Ancak kabul etmek gerekir ki seyyah, raksın sembolizminden çok icra edilme biçimiyle ilgilenmiştir:

Bu arada müzisyenlerden biri de çok hoş bir sesle Kur'an'dan ayetler okuyordu. Sonra tüm aletlerinin kullanıldığı küçük bir konser verildi ve bu arada dervişler semâyâ durdular. Birbiri peşi sıra şeyhin önünden geçtiler, onu çok mütevazı bir tavırla selamladılar, sonra balenin ilk adımı gibi bir sıçrayış yapıp oldukları yerde yalın ayak dönmeye başladılar. Sabit tuttıkları sol ayak eksen görevi görüyor, onu yerden kaldırmıyorlar; ama büyük bir hüner sergileyerek yaptıkları dönüşler için diğer ayaklarını kullanıyorlar; seyredenler bakmadan usansa bile onlar dönmekten bıkmıyorlar, çoğu yaşlıydı ve bol cüppeler giymişlerdi. Bu dönüş hareketi ney ve kudüm eşliğinde yapılır. (Thénevot 2014:102-103)²⁶

Mücadelede Son Perdenin Başoyuncusu Vanî Mehmed Efendi

Görünürde geçici olarak kapanmışa benzeyen mesele bir süre sonra saray hocası ve dönemin vaizlerinden Vanî Mehmed Efendi'nin Padişahı etkilemesiyle yeniden alevlenmiş ve 1665 yılında deveran ve zikri yasaklayan bir ferman çıkartılmıştı. Bu yasak Mevlevi çevrelerde Yasağ-ı Bed (Kötü Yasak) olarak nitelendirilerek tarih düşürüldü (Gölpınarlı 1953:167-169). Dönemin literatüründe sünneti diriltlen, bid'atı öldüren kişi olarak tavsif edilen Vanî Mehmed Efendi'nin IV. Mehmed üzerindeki etkisi açıkça görülmekteydi. Sultan nazarındaki prestiji onda birçok konuda çıkışlar yapma hususunda bir özgüven yaratmıştı. Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya Efendi ile bazı dini uygulamalar konusunda çekişmiş, dedikodu ve hükümet düşmanlarının buluşma yeri olarak nitelendirdiği kahvehanelerin kapatılmasına çalışmış, meyhanelere karşı mücadele etmişti. 1665'te semâ, raks ve deveran gibi sufi müzik ve dans ritüellerinin halka açık icra edilmesini yasaklattı. Diğerleri gibi Galata Mevlevihanesi de fermana uymaya zorlandı. Bu tekke İstanbul'daki çok sayıda sufi tekkesi içinde en zenginiydi, ayrıca Müslümanların ve gayr Müslimlerin omuz omuza bir araya geldikleri çok az sayıdaki binadan biriydi. Vanî Efendi, sufilere her zamanki gibi günahlarla inançsızlığı teşvik ve hukuku göz ardı etmekle suçlamıştı (Zilfi 2008:151-152). Onun mücadelesinde mutasavvıflar aleyhindeki tutumları özellikle dikkat çekiciydi. Babaeski'de bulunan bir Bektaşî tekkesinin yıkılmasında, Mevlevi ve Halvetî dergâhlarının kapatılmasında etkili olduğu düşünülmüyordu. Açık olan bir şey vardı ki O, mutasavvıf şair Niyâzî Mısırî'nin Bursa'dan Limni Adasına sürgün edilmesinde pay sahibiydi. Vanî Mehmed Efendi, talihi 1683 yılında Ordu Vaizi olarak katıldığı Viyana Kuşatması ile sönüp Kestel'e sürgün edilmesine kadar, tarikat çevreleriyle çatışmasını sürdürdü (Pazarbaşı 1997:32-41).

Yasağ-ı Bed denen olay sonrasında Edirne'de bir Kâdirî tekkesi, Bursa'da Eşrefzâde Şeyh Şerafettin ve Halvetî şeyhi Şeyh Muhyiddin ile Niyazî-i Mısırî'nin tekkesi zikir ve deverana devam ederken diğer tekkeler kapatılır. Niyazî-i Mısırî deveran yasağına rağmen buna devam ettiğinden, Kadızâdelilerden ara ara eleştiriler alıyordu. O, bu yasak ve baskılardan dolayı çektiği sıkıntıları şöyle anlatıyordu:

Bin yetmiş bir yılı (1661) sonlarına doğru Uşşak'tan Bursa'ya zorunlu olarak hicret ittik. Ve münkirlerin amacı, tekkeleri yıkmak ve yerine medrese bina etmektir. Bin seksen beş senesinde (1674) onlarla aramızda sulhumuz vaki oldu. Bin yetmiş üç yılında (1663) Şeyhülislam Minkârîzâde'den devranın yasaklanmasına dair fetva aldılar. Bin yetmiş dokuzda (1668) büyük

26- Fransız seyyah kaleme aldığı metnin Mısır'a dair olan bölümlerinde burada da İstanbul'daki gibi semâ yapan dervişlerin bulunduğunu kaydeder (Thénevot 2014:236-237).

fitnelere düştüm. Bin seksen yılında (1669) tekkeyi inşa ettik. Bin yetmiş dokuz yılında (1668) öyle bir fitne çıktı ki, oturduğum mahalden başka bir mahalle gitmeye mecbur oldum. Bin seksen üç yılında (1672) bu fitneler öyle arttı ki; devlet erkanına durumu bildirmek için Edirne'ye gittim. Bin seksen dört senesi (1673) sonunda kendimizi nöbetleşe dervişana beklettik. Birkaç ay nasihata çıkmadık. Bin seksen dört senesi (1673) Recep ayı başına kadar böylece sürdü, gitti. (Aşkar 2011:99)

Vanî Mehmed Efendi'nin padişah hocası olmasından gelen gücü, mutasavvıflar aleyhine tutumu, Mısır örneğinde olduğu gibi sufi çevrelerde şikayet konusu oluyordu. 1667 yılında Kanber Baba Tekkesi'nin yıkılmasında onun payı olduğu görülüyordu. Bir ara İstanbul'da görülen veba salgınının nedeni bile Padişah Hocasına göre tarikat erbabının tavır ve davranışlarıydı. Mısır'ın, Vanî Mehmed hakkında "ol cahilsin, echelsin, ol fasıksın, mülhidündansın" derken sufilere duyularına aracılık ettiği açıktır.²⁷ Bir başka gerçeklik ise, deveran ve zikir yasaklandığı bu dönemde, Niyazî-i Mısırî'nin yasağa uymamasıydı. Bu tavrın arkasında kendi müritlerinin desteğinin ve aynı zamanda devlet katında edindiği saygınlığın etkili olduğu düşünülebilir.²⁸ Nitekim dönemin Sadrazamı Köprülü Fazıl Ahmed Paşa şöhretini duyduğu Mısır'ı Edirne'ye davet etmiş, orada yaklaşık 40 gün ağırlamıştı. Dönüşünde ise Şeyhülislam Minkarîzâde Yahya Efendi onu davet etmiş, görüşme sırasında Mısırî devletin deveran ve zikir konusundaki yasağından duyduğu sıkıntıyı ifade ettiğinde Şeyhülislam, tarikat ehline karşı iyi niyet taşıdıklarını ileterek yanlışlıkla alınan bu karardan dolayı kendisinden özür dilemişti. İstanbul'da bulunduğu sırada Niyazî-i Mısırî'nin Ayasofya Camii'nde bir Cuma günü vaaz edeceği duyulmuş, dönemin âlimlerinin, bürokratların ve Sultan IV. Mehmed'in de huzurunda zikir ve deveran hakkında çok etkili bir konuşma yapmıştı. Bu vaazında Mısırî, zikirin faziletlerinden, tarikat mensuplarının topluma hizmetlerinden, tekkelerin birer ilim ve irfan merkezi olduğundan, buralardan yetişen büyük şahsiyetlerden zikir ve deveranın yasak olmasının mahzurlarından bahsetmişti. Bu konuşma etkili olmuştu; öyle ki, daha kürsüden inmeden yasağın kaldırıldığına dair emir orada kendisine iletilmişti. Cuma namazından sonra orada bulunan şeyhler ve dervişler, ait oldukları tarikatların ayinlerini icra etmişlerdi (Aşkar 2011:105-107).²⁹ Osmanlı 17. yüzyılında İstanbul'da beliren selefîyeci, Püritan tepkinin özellikle tarikat çevrelerine yönelik devlet desteğini de alarak sürdürdükleri baskı ve yasaklamaların birden ortadan kalkmıyacağı ortadadır. Bununla birlikte bir serbesti döneminin başlangıcı olduğu da görülmektedir.

Semâ ve deveranı kamuoyu önünde karşıtlarının saldırılarından koruma ve savunmaya yönelik dikkat çekici bir girişim de yine bir Halvetî tarikatı mensubundan geldi. Karabaş Velî'nin (ö. 1685) *Risale fi devran-ı sufîye'si* Arapça yazılmış bir risaleydi. Onun hareket noktasını müminlerin Allah'ı anma görevini ele alan üçüncü surenin 190-191. ayetleri oluşturuyordu. Karabaş Velî eleştirilere karşı bu adabların savunusunu yapmış olan yazarları anıyor ve hicri birinci yıldan büyük Kur'ân şarihi Zamahşerî'ye kadar (ö. 1144) sufilere ve adablarına karşı hiçbir saldırıda bulunulmadığını ileri sürüyordu. 1424 yılında ölmüş olan el-Bazzazî'nin deveranı yasak bir eğlence (*la'b*) ola-

27- Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlevilerin Vanî Mehmed Efendi tarafından kurdurulan ve tarikat arasında *Vanî-cânî* olarak tarif edilen yere sırf ona olan tepki nedeniyle gitmediklerini kaydeder. Bu durum Padişah nazarında çok itibarlı bir yere sahip olan vaizin sufilere arasındaki olumsuz imajına işaret etmektedir (Gölpınarlı 1953:168).

28- Mustafa Kara, sürgünün ardında Mısırî'nin siyasi otoritenin "raks u deveran" adını alan sesli zikir meclislerini yasaklaması kararına uymamasını neden olarak gösterir. Bu kararın alınmasında etkisi olan Vanî Mehmed Efendi ile girdiği mücadele Rodos'a sürgün edilmesine yol açar (Kara 1993:183).

29- *Sefîne-i Evliya'da* Niyazî-i Mısırî'nin deveranın serbest bırakılmasını sağlayan İstanbul'daki bu vaazının 1675 yılında gerçekleştirildiği bildirilir (Hüseyin Vassâf 2015:83).

rak nitelendiren fetvasına tepki göstermekle kalmıyor, eğlencelere uygulanan haram kavramını da derinleştiriyordu. Ona göre, haram eğlenceler olduğu gibi, helal eğlenceler de vardır. Allah'ı anmak için insanların toplanması, zikir ve deveran etmesi eleştirilecek ve olumsuz yargılarda bulunulacak bir iş değildir. Buradaki savunu biçimine göre, Allah'ı ananlar Kuran'da övülürken, bu övgüyü takip eden, buna hareketi ekleyenlere saldırılmasının bir manası bulunmamaktadır. Onun bid'at konusuna yaklaşımı da vaizlerden farklıdır. İslam toplumunun yaşamına sonradan girmiş her yenilik kötü olmadığı gibi iyileri de bulunmaktadır. Deveran ve raks sufilerin yaşadıkları tecrübeler olup, âlimler bu duygulara sahip değillerdir. Bunun nedeni içlerinin kıskançlık ve nefretle dolu olmasıdır. Böylelikle Karabaş Velî, bu adaplar konusunda yeterli bilgisi olmadan ağır yargılarda bulunan âlimlere saldırmaktan kaçınmaz.

Karabaş Velî'nin risalesinde deveranın helallığı konusuna temel teşkil eden kaynak, meleklerin ilahi taht etrafında dönmeleri ve hacıların da Kâbe'yi tavaf etmeleridir. Eserde özellikle dilbilimsel ve kavramsal kriterler kullanılarak deveran ve haram kabul edilen raks birbirinden ayırt edilmeye çalışılmıştır. Onun savununun özeti şu savlar üzerine kuruludur. İlk olarak Kur'an'da Allah'ı sıklıkla anmanın gerekliliğinin hatırlatıldığına dikkat çekilerek, onu anmanın her koşul ve duruşta yapılabileceğine değinilir. İkinci olarak Kur'an mümini iyilik yoluna davet ettiği gibi zihni arınma yolunda da ilerleme arzusu gösterir. Aynı zamanda deveran Allah aşkını tecelli ettiren hareketi temsil eder. Üçüncü sav, İslam tarihinin birkaç asırlık sürecinde deveranla ilgili ortak bir yargının olmayışına vurgu yapar. Dördüncü sav ise, deveran eğer haram olsaydı, Allah tarafından açık bir işaretle bunun vahyedilmiş olacağına dayanır. Beşinci sav, Allah tecelli etmek ve Kur'an da belirttiği gibi her şeyin O'ndan gelmesi için âlemi yarattı. İnsan nereye dönerse Allah oradadır. Bu durumda kendi etrafında dönmek bu ayeti yaşamanın bir tarzıdır ve bunun yasaklanması temelsizdir. Son ve altıncı sav insanlar tarafından iyi kabul edilen şeylerin Allah tarafından da iyi kabul edildiklerini ifade eden hadisten oluşur. Arapça yazılmış bu risale Bolulu Mustafa Efendi tarafından Osmanlı Türkçesi'ne tercüme edilmiştir. Burada herhangi bir özgünlük katılmaksızın yazarın düşüncesi şerh edilme yönüne gidilmiştir. Kısacası Karabaş Velî, tıpkı Bolulu Mustafa Efendi gibi deveranı, daha çok sorun teşkil eden raks kavramıyla yakınlaştırmadan sıkı sıkıya zikre bağlı olarak göstermiştir (Kara 2003:415-422)³⁰.

Kadıızâdeli vaizlere yönelik eleştiriler yalnızca sufi çevrelerce değil, dönemin âlim ve bürokratları tarafından da ortaya konacaktır. Bu isimler arasında en önde geleni Hacı Halife ya da daha bilinen biçimde Kâtip Çelebi olarak ün salan Abdullah oğlu Mustafa'dır. 1656 Kasımında kaleme aldığı *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyâri'l-Ehakk* adlı eserinde dönemin İstanbul'unda büyük fırtınalar koparan Kadıızâdeliler ile meşayih arasındaki gerilimli konulara temas etmiş ve dengeli, orta yolcu bir yaklaşımla çözümler üretmeye çalışmıştır. Kâtip Çelebi'nin konumu özellikle önem taşıyordu; çünkü kendisi yetişme döneminde Kadıızâde'nin Fatih Camii'ndeki vaaz ve derslerinde bulunmuş bir isimdi. *Fezleke*'sinde onu güçlü hitabeti, tesirli sözleriyle konuşmalarında çoğunlukla insanları ilimle uğraşmaya ve cehaletten kurtarmaya çalışan bir kişi olarak tanıtıyordu. Yine aynı eserde kendisini ilme adanmış olmasını özellikle Kadıızâde'ye borçlu olduğunu belirtiyordu. Diğer taraftan, onun derslerinin basit, hatta sathi olup, felsefi içerikli soruları konuya vakıf olmadığı için basit sözlerle geçiştirdiğini söylemekteydi. Sonraki yıllarda kendisini bütünüyle okuyup araştırmaya veren Kâtip Çelebi, belli ki Kadıızâde ile yollarını ayırmıştı (Hagen 2016:39-40). Onun *Mizanü'l-Hakk*'ta

30- Ayrıca bkz. Ambrosio 2013:205-209.

ortaya koyduğu tavrın kuramsal temeli yüksek ulemanın kanısının savunusu şeklinde özetlenebilir. Buna göre İslam toplumunun büyük bir bölümünün benimsediği örfi alışkanlıklarla bid'atların güç kullanılarak kaldırılmayacağını ve kaldırılmaması gerektiğini yazan Kâtip Çelebi, herhangi bir yeniliğin şeriata uygun olmayabileceğini, zamanın değişimiyle bazı hükümlerin yorumlarının da değişeceğini belirtir. İslam hoşgörüyü, affı, güç kullanmaya yeğ tutar; üstelik karşı dirence sebep olduğu ve devlet ile toplumu kargaşaya sürüklediği için güç kullanmanın yanlış olduğuna işaret eder. Başta İbn'ül Arabî olmak üzere mutasavvıfları savunan Kâtip Çelebi, bağınazlığın gerçek tedavisini ise II. Mehmed zamanında olduğu gibi, akli ilimlerin eğitiminde görür. Ona göre Mehmed Birgivi tarih ve felsefe okumadığı için örf ve adetlerin toplumsal rolünü anlamamıştır (İnalçık 1995:185). Onun akli ilimlere önem vermesinin ardında üzerindeki en büyük etkiye sahip olan kişi A'rec Mustafa Efendi'nin rolü büyüktür. Kâtip Çelebi, üç yıl kadar ders aldığı bu âlim sayesinde her şeyden önce riyazi veya akli ilimlerle tanıştı. Daha sonra eserlerinde medrese eğitiminin kalitesinin düşmesinden şikâyet ederken bunun nedeni olarak özellikle felsefi alanların 16. yüzyılın sonlarından itibaren gittikçe muhafazakârlaşan müfredat tarafından kenara itilmesini göstermekteydi. Burada yalnızca dar anlamıyla felsefeyi değil, astronomi, aritmetik ve geometrinin de dâhil olduğu bütün antik bilimleri kastetmekteydi (Hagen 2016:55-58). Aslında onun bu eleştirisi Osmanlı 17. yüzyılında Püritan eğilimlerin güçlenmesine neden olan gerekçelerin de bir özeti idi.

Mizânü'l-Hakk teolojik tartışmaların toplumsal düzeni tehdit ettiği bir dönemde en doğru yolu ve hak ölçüsünü göstermek üzere kaleme alınmıştır. "Nicesini hadd-i itidal semtine irşâd eyleyüb ol kayddan halâs içün hâlâ bu muhtasarı kaleme getirdim" şeklinde yazma gerekçesini açıkladığı çalışmasında insanlar arasında farklı düşüncelerin olmasının normal olduğunu belirterek, bunların kavgaya yol açmamasını, halkın iki taraf arasında bîtaraf olması gerektiğini savunur. Burada Hızır mevzuundan, şarkı söylemeye, raks ve devre, tütünden kahve içmeye, Firavunların imanı ve İbn'ül Arabî'ye kadar birçok konuda görüşlerini bildirir (Gökay 1985:87-89). Konumuz açısından özellikle musiki ve semâ bahsi dikkate değerdir. Kâtip Çelebi, öncelikle seslerin ruhlarda ve bedenlerdeki tesirine dikkat çekerek yola çıkar. Ona göre insan hançeresinden çıkan sesler içki, mahbup, fışk ü fücuru ortaya döken deyişler ve şiirlerle olursa mutlak suretle caiz değildir. Eğer ki Tanrı'yı anma, Tanrı'nın elçisini övme ve yarınki kimi cezalardan korkup çekimne veya Tanrı yolunu heveslendirmeye ilgili şiirlerle olursa fakihler buna izin verirler. Ancak bu konuda da ileri geri konuşanların olması Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle bunların sonu gereksiz ve soğuk dindarlığına işaret eder. Bazı durumlarda kamu otoritesinin düzeni korumak ve zararı önlemek amacıyla teganni konusunda yasaklar getirdiğini bildiren yazar, bazı ulu şeyhlerin gönüllerini arıtma yolunda ruhu nefsinin yenmiş olan sülük taliplerini şevklendirmeye müessirdir diyerek, kimi ney, kimi dümbelek (darbuka), kudüm kullanıp, semâ adıyla usul ve kaidesine uygun biçimde nağmeleri dinlediklerini aktarır. Onun yorumunda bu kimselerin tavrı *hâkimane*, yani sağduyulu kişilere yakışacak biçimdedir. Müzik konusundaki tartışmaların son derece eskiye dayandığını bildiren Kâtip Çelebi, akli olanın eninde sonunda yatışacak bu çekişmede ahmakça davranmaması gerektiğini ifade eder (Kâtip Çelebi 2008:29-31). Raks yorumlarına gelindiğinde ise, burada da öncelikle tarafların görüşlerine yer vererek işe başlar. Zikir ve tevhit sırasında semâ edilmesine zahir ulemasının öteden beri tepki gösterdiğine değinen Kâtip Çelebi'ye göre ilk bakışta bu konuda haksız değerlerdir. Geçmişte sufilerden zulümler görülmüş, özellikle İran'daki Safevi rejimi (eserde Şahlar Devleti olarak geçer) sufilik yolundan ortaya çıkmıştır. Ancak sağduyulu bir yaklaşımın peşinde olan Kâtip Çelebi için zikirde hareket etmek doğaldır. Onun deyişleriyle "bedenlerin hareketiyle ruhların

ve kuvânın harekete geldiği nasıl inkâr olunabilir, yeni öğrenciler bile okurken doğal olarak hareket edip sallanırlar.” Sufiler ve ulema arasındaki sataşmaların sonu gelmediğine değinen 17. yüzyılın büyük âlimi, sufilerin semâdan vazgeçmediği gibi kimi taassup erbabının da her devirde boş yere kötüleyip sataşmaktan geri durmadığına, kavganın uzayıp gittiğine dikkat çeker. Aslında konuya dair bir açık hüküm vermekten ziyade geldiği nokta bu tartışmanın anlamsızlığına gönderme yapar niteliktedir. Çünkü onun değişiyse “akıllı olan bu kötüleme ve sataşma hastalığına tutulursa onların tuzakları ve hileleriyle iş görür.” (Kâtip Çelebi 2008:32-34) Aslında Kâtip Çelebi'nin tavrı sağduyulu bir aydın bürokratin tavrıdır. Yaklaşımı medeni bir tartışmanın ne şekilde yürütüleceğine dair fikir verecek niteliktedir. Taraflar eğer birbirlerini anlayacakları ortak bir dil benimsemezlerse hiçbir zaman sonuç alınamayacağını düşünmektedir. “İlim cevap, sual ve kanun üzre her bâbdan kıyl ü kaldır” derken tutulacak yolun saplantılara düşmeksizin sorulara mantıklı ve akıl yoluyla cevaplar üretmek olduğunu, bilgiye ve müspet sonuca ancak bu şekilde varılacağını ortaya koyar.

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi kriz döneminde Püritan bir tepkiyle karşılık bulunan toplumsal ortamında sufi adabı üzerinden müzik ve semâ hakkındaki tartışmalar 17. yüzyılın sonuyla birlikte canlılığını yitirecektir. Sufiler bu adabı sürdürüp onu yorumlamaya devam etmişlerse de yazıları hararetili toplumsal karşıtıklara neden olmayacaktır. Kutsal koreografiye yönelik savunucu literatüre 18. yüzyıl başlarında Nakşibendi tarikatına mensup yazarların da katılmış olması dikkat çekicidir. Bunlardan Saçaklızade Muhammed b. Ebû Bekir el-Maraşî (ö. 1732) *Risale fî'r-raks ve'z-zikr*'i kaleme alırken aynı tarikatın Müceddidiye koluna mensup Mehmed Emin Tokadî *Siyânet-i dervişân der bahs-i devran-ı sofıyyân* adlı risalesiyle tartışmaya kendi katkısını sunmuştur. Her ikisinin katkısı da dikkate değerdir, çünkü Nakşibendilik semâ ve sesli zikri icra etmeyen bir tarikattır. Onun mensuplarının Mevlevî adabını savunan risaleler hazırlamaları bu nedenle önemlidir. Risalelerin değeri yazarlarının mensup olduğu geleneğin yaşam kuralı olarak uygulamadığı adabları da korumalarından ileri gelmektedir. Nitekim Tokadî, sesli zikrin sessiz zikirden üstün olduğunu ileri sürmekten geri kalmamıştır. Ona göre sesli zikir ve deverana açıkça itiraz eden ayet yoktur. Dolayısıyla açıkça Kur'ân'a ters düşmeyen şey mümin için bir zorunluluk teşkil etmez. Semâ ve müziğin adab olması ve bu ritüele dair açık bir yasaklama anlamına gelecek işaretin bulunmayışı Mevlevî, Halvetî ya da Nakşi tüm tarikat ehli için başlıca hareket noktası olmuştur. Adaplar meselesinde aynı çizgide bir başka destek yine Nakşi bir yazar olan Abdülganî el-Nâblusî'den (ö. 1731) gelmiştir. *'Ukûd el-lu 'lu'ıye fî Tarik el-sâdât el-mevleviyye* (Mevlevî tarikatı üzerine inci gerdanlık) adlı risalesi Mevlevî adabına karşı savlara bir cevaptır. Resmi olarak Nakşibendi ve Kadiriye tarikatlarına mensup olan ancak Mevlevîlik gibi tarikatlara da yakınlık duyan Nâblusî örneğinde olduğu gibi, başka bir tarikata mensup bir sufînin, icra etmediği bir şeyi savunması durumunda sunduğu kanıt karşı gelenler için daha zorlayıcıdır. Bununla birlikte artık kriz haline dönüşen tartışmaların hızının kesildiği bir ortamda bu risalelerin yazarları öncekiler gibi daha belirgin ve şiddetli saldırılarla karşılaşmamışlardır (Ambrosio 2013:210-213). İmparatorluğun siyasi istikrarsızlığının ve sosyo-ekonomik sarsıntılarının yol açtığı Püritan tepkilerin özellikle sufi çevrelerdeki müzik ve semâ konusunda yoğunlaşması kültürel anlamda dini algılama ve yaşama pratiklerinin taraflar arasında ne denli farklılıklar içerdiğinin trajik bir sunumudur. Radikal tartışmaların ortasında yaşanan bu sunum Osmanlı İmparatorluğu'nda resmi İslam olarak yorumlayabileceğimiz yaklaşımın ağır basmasıyla çok daha ağır toplumsal gerilimlere neden olmadan engellenebilecektir.³¹

31- Ahmet Yaşar Ocak'ın kavramsallaştırmasıyla “*devlet İslam*”ı devletin gelişimine koşturarak siyasal nitelik kazanmış ve çifte bir fonksiyonu yerine getirmiştir. Bir yandan merkezi otoriteye kutsallık bahşederek merkezi

Değerlendirme

Üzerinde durulması elzem olan bir başka konu Kadızâdelilerin İstanbul'da tasavvuf ve kültür yaşamını neredeyse sekteye uğrattığı bir süreçte Osmanlı ulemasının buna yaklaşım tarzıdır. Osmanlı ilmiye teşkilatı üzerine öncü çalışmalardan birini kaleme alan Uzunçarşılı'nın eserinde konuya dair veri yoktur (Uzunçarşılı 1984). Bununla birlikte klasik dönem sonrası ulemanın konumunu inceleyen Zilfi'nin eserindeki tespitleri önemlidir. Kadızâdeli meselesinde olduğu gibi aslında ilmiye sınıfı içinde bir kişinin ideolojik duruşu kısmen kariyer içindeki rütbesinden etkilenmekteydi. Kariyer merdivenlerinden yukarı çıkıldıkça bu sınıfa mensup kişilerden daha fazla devlet hizmeti ahlakına sahip olmaları bekleniyordu. Hiyerarşinin alt sıralarında ise kişisel özellikler daha geniş bir alana sahipti. Özellikle en tepedeki yapılarda ve Zilfi'nin dikkat çektiği üzere bütün ulema hiyerarşisi içinde sayısız sufi taraftarı vardı. Dönemin ulemasından çoğu eğer sufi kampı denilen noktada kesin bir şekilde yer almıyorsa bile, Kadızâdeli felsefesinin pratik uygulamalarına katılmayı da reddetmekteydiler. Kişisel olarak sufi pratiklerinden hoşlanmasalar dahi devlet hizmetindeki konumları onların doğru nizam ilkelerine daha uyumlu olmaları sonucunu doğuruyordu. Ulema hiyerarşisinin en yüksek kesimlerinde başarılı olabilmek için dini inandırıcılığın yanı sıra bir devlet adamı perspektifi de gerekiyordu. Geçmiş dönemlerde Kemalpaşazâde ve Ebussuud örneklerinde olduğu gibi semâ, dans etme ve teganni gibi uygulamalara mesafeli, hatta karşı isimler vardı. Bununla birlikte, bunların karşıtlığı asla düzeni bozacak müdahale ve kısıtlamalara dönüşmemişti. Ebussuud Efendi, sufi uygulamaları çok ağır kınayanların arzu ettiği biçimde cezalar vermeyerek itidalli davranmıştı. Ancak kabul etmek gerekir ki zaman zaman ağır fetvalar vermiş olsalar da, gerek Kemalpaşazâde gerekse Ebussuud Efendi önde gelen sufi üstadlarına açık biçimde saygı göstermişlerdi. Kemalpaşazâde Halvetî şeyhi Sümbül Efendi'nin cenazesinde (ö. 1529) hazır bulunurken, Ebussuud, Kadiri Abdülkerim Efendi (ö. 1549) ve Halvetî Ümni Sinan'ın (ö. 1551) cenazesine katılmıştı.

Selefleri kadar ünlü olmasa bile Kadızâdeliler döneminde Şeyhülislam Bahaî Efendi (ö. 1654), aynı yoldan giderek sufi uygulamaları onaylamamakla birlikte bu yaklaşımın onlara yönelik aktif bir kampanyaya dönüşmesine müsaade etmemişti (Zilfi 2008:220-222). Hatta dönemin şeyhlerinden Abdülkerim b. Veliyüddin (ö. 1689) yazdığı *Risale fi hakkı devrani's-sufiye* adlı risale nedeniyle Üstüvanî Efendi tarafından ölümle tehdit edildiğinde Şeyhülislam Bahâî Efendi sufilere karşı sert çıkan bu vaizi hizaya getirmişti. Anlaşılan o ki, ulema hiyerarşisinin çoğunluğu sufi faaliyetlerine aktif olarak katılmamışlarsa bile bunlardan rahatsız olmuş görünmüyorlardı. Nitekim ulemanın çoğunluğunun umursamaz görünüşünün yanı sıra bazı yüksek rütbeli ulemanın sufilere aktif bir bağımlılık içinde oluşu da Kadızâdelilerin ulema hiyerarşisini hedef almasına neden ol-

otoriteye ve onu temsil eden hanedana meşruiyet kazandırmış, öte yandan da onun siyaset etme aracı olmuştur. Bu birdenbire olmadı; başlangıçta popüler mistik karakterli İslam, giderek kendisini daha güçlü biçimde hissettiren fıkıh ağırlıklı kitabî İslam'a dönüştürdü. Söz konusu durum Osmanlı Devleti'nde İslam'ın siyasallaşması sürecine denk gelmekteydi. İstanbul'un alınışı ve ardından gelen merkezi bürokratik imparatorluk bu süreci hızlandırdı. Medreseler resmi ideolojinin ana sütunlarından olan İslam'ı ideolojik olarak kurgulama işlevini üstlendiler. II Mehmed, İslam'ın en üst makamını şeyhülislamlık olarak kurumsallaştırdı ve kendisine bağladı. Tıpkı Bizans'ta olduğu gibi yalnız siyasi otoriteyi değil, dini otoriteyi de kendi şahsında temsil etti. Böylelikle ulema başkent kadısından taşradaki sıradan bir imama kadar bir daha ayrılmamak üzere devlet denetimine alındı. Bu durum İslam'da görülmemiş biçimde ulemanın devletin bir parçası haline gelmesine neden oldu. Ulemanın görevi artık bilgi üretmekten çok klasik literatürün eğitim yoluyla aktarımı ve devlete bürokrat yetiştirmek biçimine dönüştü. Aynı şekilde iktidar kurumunun tüm fiil ve hareketlerini meşrulaştırmak da görevinin bir parçasıydı (Ocak 2011b:198-200).

muştur. Osmanlı ilmiyesinin sufizme müsamaha göstermesine yönelik bu suçlama bir ilk değildi şüphesiz. Sonraları ilk Osmanlı şeyhülislamı olacak olan Molla Fenârî, 15. yüzyılın ortalarında Kahire’de öğrenciyken sufi düşüncesine aşırı bağlılığından dolayı hocaları tarafından azarlanmıştı.³² 1542 yılında şeyhülislam Çivizade Muhyiddin Mehmed sufilığe ve sufilığın büyük hocaları İbnü’l Arabî ve Mevlânâ’ya karşı düşmanlığını açıkça belli ettiği için görevden alınan ilk şeyhülislam olmuştu. Halefleri sufilığe daha müsamahalı yaklaşıyorlardı. Örneğin Fenarizâde Muhyiddin bir şairdi ve ünlü dedesi Molla Fenari gibi sufilikle ilişkiliydi. Bunların benzerleri 17. yüzyılda da vardı elbette. Şeyhülislam Zekeriyazâde Yahya başarılı bir şair olup, sufi tekkelerindeki şair ve müzisyenlerle çok samimiydi. Kendisi de mistik bir nazım eseri bestelemişti. Sivasî’nin Halvetî müridleri o zaman bile Yahya divanından şiirler okuyorlardı. Bu şeyhülislamın şiirlerinde mistiklerin şarabını içmenin erdemleri methediliyordu. Orada geçen mecazi sarhoşluk, mecazla gerçeklik arasındaki farkı takdir edemeyen Ortodoks anlayış tarafından eleştiriliyordu (Zilfi 2008:172-173).

Devletin hukuksal düzeninin ve siyasi elitin meşrulaştırılmasının ana kaynağını oluşturan İslam’ın yine devlet tarafından kurgulanış biçimi ve yorumlanışı imparatorluk ideolojisiyle şekillenmişti. Bu nedenle her türlü tutucu akıma karşı yine kamu düzeni ve devlet menfaati öne çıkarılıyor, devlet ya da Osmanlı İslam’ı diyebileceğimiz yorum baskın geliyordu. Nitekim Kadızâdelilerin her türlü aşırılıklarına karşı siyasi istikrarsızlık döneminde devlet katından gelen göreceli müsaade, Köprülü Mehmed Paşa’nın sadarete gelip düzeni sağlayıcı kararlara imza atmasıyla tahammülsüzlüğe dönüşmüş, bu hareketin önderleri tehlike olarak algılanıp tasfiye edilerek, cezalandırılmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda İslam düşüncesi formel bir plüralizm sayesinde birçok âlimin mirasından besleniyordu. Osmanlı kültür hayatı Gazalî’nin başlattığı Kelam’la Tasavvuf’u uzlaştıran okulun mirasçısıydı. Osmanlılarda sufilığın meşruluğu, hatta Sultanların biraz da pragmatik gerekçelerle birçoğunun tarikat mensubu olması bu sayede mümkün olmuştur. Ancak söz konusu durum Osmanlılarda zaman zaman katı bir İslam yorumu benimseyen çevrelerle, sufiler arasında tartışmaların çıkmasını engellemiyordu. Fakat Osmanlı dünya görüşünde sufilik hiçbir zaman Şiilik, Rafizilik, Batınlık gibi reddedilen bir doktrin sayılmamıştı. Taner Timur’un da işaret ettiği gibi Kelam-Tasavvuf uzlaşması Osmanlı zihniyetini oluştururken (Timur 2000:59-60), bunun kültürel kodlara sirayet etmesini, üzerinde toplumsal bir kabulün belirlenmesini sağlamıştı. Görünürde semâ, deveran ve müzik üzerinden yaşanan tartışmalarda merkezin, Püritan yorumları bir aşamada susturarak o güne değin gelen adab ve uygulamaların yanında tavır alması, yalnızca düzeni sağlama gerekçesiyle olmayıp, Osmanlı dünyasında İslam’ın kültürel anlamda algılanıp, yaşanma biçimiyle de yakından ilişkilidir. Bu dünya görüşü 18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı Klasik Musikisinin birçok önemli isminin Mevlevi tekkelerinden çıkmasına imkân sağlayacaktır. Abdülbaki Nasır Dede gibi isimler bu sayede Osmanlı müziğine dair teorik çalışmalara imza atabileceklerdir.

32- Fenârî, zâhiri ilimlerde üstadlık derecesinde olduğu gibi devrinin aklî ve naklî ilimlerinde de ismi saygın bir âlimdi. Bununla birlikte tasavvufun bir düşünce olarak Osmanlı ülkelerinde yayılmasında büyük emek sahibiydi. Babası Hamza Efendi’den Ekberîyye, Abdüllatif el-Kudsî’den Zeyniyye ve Hâmid el-Kayserî’den Erdebiliyye tarikatlarını öğrenmişti. Mezar taşında Zeyniyye alametinin bulunuşu onun tasavvuf düşüncesine olan ilgisini göstermektedir. Bursa’da Manastır medresesinde müderrisliği yanında kadî ve şeyhülislamlık vazifelerini de yürüten bir âlim olarak bu durumu Osmanlı dünyasında yadırganmıyordu. Oysa öğrenciliği yıllarında Kahire’de yadırganmıştı (Aydın 1991:54-56).

Referanslar

- Abdülehad-ı Nûrî; *Risâle fî Hakkî'd-Deverânî's-Sûfiyye*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi No. 3307. Ankara.
- Ahmed Eflâkî. 1954. *Menâkıbû'l Ârifîn*. Tahsin Yazıcı, Yay. Haz. C. I. Ankara:Maarif Basımevi.
- Akdoğan, Bayram. 1996. "Huccetü's-Semâ' Adlı Musiki Risâlesi ve Ankaravî İsmail b. Ahmed'in Musiki Anlayışı." İlahiyat Fakültesi Dergisi. C. 35. s. 477-505. Ankara:Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Akdoğan, Bayram. 2009. İsmail-i Ankaravî ve Musiki Risalesi: Mevlevilik ve Musiki (*Er-Risâletü't-Tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevleviyye*). Ankara:Rağbet Yayınları.
- Ambrosio, Alberto Fabio. 2013. *Bir Mevlevinin Hayatı: 17. Yüzyılda Sufilik Öğretisi ve Ayınlar*. Ayşe Meral, Çev. İstanbul:KitapYayınevi.
- Ankaravî; *er-Risâletü't-Tenzîhiyye fî Şe'ni'l-Mevleviyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nâfiz Paşa Kitaplığı 395/2.
- Ankaravî; *Hadîs-i Erbaîn Şerhi*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb 1182/5.
- Ankaravî; *Huccetü's-Semâ* (Arapça-Türkçe Yazma). Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 255/2.
- Arslan, Ahmed Turan. 2012. İmam Birgivi Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri. İstanbul:Seha Yayınları.
- Aşkar, Mustafa. 2011. *Niyazî-ı Mısri Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul:İnsan Yayınları.
- Ateş, Ahmed. 1953. "Mesnevi'nin Onsekiz Beytinin Manası." *Fuad Köprülü Armağanı*. İstanbul:Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Aydın, Hakkı. 1991. İslam Hukuku ve Molla Fenârî. İstanbul:İşaret Yayınları.
- Birgivi. 1969. *et-Tarîkat'ül Muhammediyye*. Celal Yıldırım, Çev., İstanbul:Demir Kitabevi .
- Çetinkaya, Bayram Ali. 2010. *Sems-Mevlâna Dostluğu*. İstanbul:İnsan Yayınları.
- Dankoff, Robert. 1991. *The Intimate Life of an Ottoman Statesman Melek Ahmed Pasha (1588-1662)*. State University of New York Press.
- Demirci, Mustafa. 1997. Üç Semâ ve Devrân Risâlesi. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Doğan, Abdurrahman. 2001. *Kütahyalı Sunullah Gaybî: Hayatı, Fikirleri, Eserleri*. İstanbul.
- Ebu'n Necib Ziyâüddin Suhreverdi. 2010. Âdâbü'l-Mürîdîn (Dervişin El Kitabı). Süleyman Gökbulut, Çev. İzmir:Medar Yayını.
- Farmer, Henry George. 1973. *A History of Arabian Music*. London:Luzac& Company Ltd.
- Feldman, Walter. 1992. "Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of İstanbul." *The Dervish Lodge: Architecture, Art, and Sufism in Ottoman Turkey*. Raymond Lifchez, Ed. s. 187-202. University of California Press.
- Feridun bin Ahmed-i Sipehsâlâr. 2011. *Mevlâna ve Etrafındakiler*. Tahsin Yazıcı, Çev. İstanbul:Pinhan Yayınları.
- Galland, Antoine. 1973. İstanbul'a Ait Günlük Anılar. Nahid Sırrı Örik, Çev. C. II. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Gibb, H.A.R- Harold Bowen. 1957. *Islamic Society and the West*. C. II. London:Oxford University Press.
- Gökyay, Orhan Şaik. 1985. *Kâtip Çelebi Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. 1953. *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul:İnkılap ve Aka Kitabevi
- Gölpınarlı, Abdülbaki. 1963. *Mevlevi Adab ve Erkanı*. İstanbul:İnkılap ve Aka Kitabevi.
- Güfta, Hüseyin. 2004. *Divan Şiirinde İlim*. Ankara:Akçağ Yayınları.
- Gündoğdu, Cengiz. 2000. *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Hagen, Gottfried. 2016. *Bir Osmanlı Coğrafyacısı İşbaşında Kâtib Çelebi'nin Cihanümâsî ve Düşünce Dünyası*. Hilal Görgün, Çev. İstanbul:Küre Yayınları.
- Hüseyin Vassâf. 2015. *Sefîne-i Evliyâ*. C. 5. İstanbul:Kitabevi Yayınları.
- İnalcık, Halil. 2014. *Devlet-i Aliyye: Tagayyür ve Fesâd (1603-1656)*. İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnalcık, Halil. 2016. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İnalcık, Halil. 1995. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. London: Phoenix.
- Işın, Ekrem. 2007. "Mevleviliğin Toplumsal Tarihi." *Aşk Ocağında Can Olmak: İnsanlığın Mirası Mevlâna Celaleddin-i Rumi*. Ekrem Işın, Ed. İstanbul:Kültür Bakanlığı Yayınları.
- İsmail Hakkı Bursevî. *Ruhu'l Beyan*. İstanbul 1306, C. 2.
- Kadıızâde Ahmed Efendi. 1988. *Birgivi Vasiyetnamesi Kadıızâde Şerhi*. Faruk Meyan, Yay. Haz. İstanbul:Bedir Yayınları.
- Kara, Kerim. 2003. *Karabaş Velî, Hayatı, Fikirleri, Risaleleri*. İstanbul:İnsan Yayınları.
- Kara, Mustafa. 1993. *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, C. II. Bursa:Uludağ Yayınları.
- Kâtip Çelebi. 1971. *Keşfü'z-Zünûn*, C. I. İstanbul:Millî Eğitim Basımevi.
- Kâtip Çelebi. 2008. *Mizânü'l-Hakk fi İhtiyârî'l-Ehakk*, Orhan Şaik Gökyay, Yay. Haz. İstanbul:Kabalıcı Yayınları.
- Kemikli, Bilal. 1997. "Türk Tasavvuf Edebiyatında Risale-i Devran ve Semâ Türü ve Gaybî'nin Konuya İlişkin Görüşleri." *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 37. s. 443-460. Ankara:Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Koca, Ferhat. 2004. "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları." *Tasavvuf*. S. 13. s. 25-74. Ankara:Erkam Matbaası.
- Mahmud Cemaleddin el-Hulvî. 1993. *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye*. Mehmet Serhan Tayşi, Yay. Haz. İstanbul:İfav Yayınları.
- Mustafa Naîmâ; *Naîmâ Tarihi*, İstanbul 1281/1864, C. VI.
- Ocak, Ahmed Yaşar. 1998. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Din, 14.-17. Yüzyıllar." *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Ekmelettin İhsanoğlu, Ed. C. II. İstanbul:İrcica.
- Ocak, Ahmet Yaşar. 2011a. "17. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadıızâdeliler Hareketi." *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak Sesleri: Osmanlı Dönemi*. s. 217-238. İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar. 2011b. "Osmanlı Resmi İdeolojisi." *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak Sesleri*. s. 193-202. İstanbul:KitapYayınevi.
- Pardoe, Julia. 2010. *Sultanlar Şehri İstanbul*. M. Banu Büyükkal, Çev. İstanbul:Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Pazarbaşı, Erdoğan. 1997. *Vanî Mehmed Efendi ve Araisü'l-Kur'an*. Van:Van Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Yayınları.
- Ricaut, Paul. 1668. *The Present State of the Ottoman Empire*. London:John Starkey and Henry Brome

- Şeyh Rûsûhüddin İsmail Bin Ahmed El-Ankaravî. 2012. *Mevleviler Yolu*. Mehmet Kanar, Yay. Haz. İstanbul:Şule Yayınları.
- Shiloah, Amnon. 1995. *Music in the World of Islam: A Socio-Cultural Study*. Detroit:Wayne State University Press.
- Thénevot, Jean. 2014. *Thénevot Seyahatnamesi*. Ali Berktaş, Çev. İstanbul:KitapYayınevi.
- Timur, Taner. 2000. *Osmanlı Kimliği*. Ankara:İmge Yayınları.
- Top, H. Hüseyin. 2007. *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*. İstanbul:Ötüken Yayınları.
- Turan, Osman. 2003. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul:Ötüken Yayınları.
- Türer, Osman. 2011. *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat- Halvetilik Örneği: Muhammed Nazmî Efendi'nin Hediyetü'l-İhvân-ı*. İstanbul:İnsan Yayınları.
- Uludağ, Süleyman. 2004. *İslam Açısından Müzik ve Semâ*. İstanbul:Kabalıcı Yayınları.
- Uslu, Recep. 2015. *Selçuklu Topraklarında Müzik*. Konya:Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. 1984. *Osmanlı Devleti'nin İlimiyet Teşkilatı*. Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yakutcan, Ahmet ve Cuma Ömür. 1991. *İslam'da Resim, Heykel ve Musiki*. İzmir:Nil Yayınları.
- Yazıcı, Tahsin. 1964. "Mevlâna Devrinde Semâ." *Şarkiyat Mecmuası*. S. 5. s. 135-150. İstanbul.
- Yetik, Erhan. 1992. *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul:İşaret Yayınları.
- Yılmaz, H. Kamil. 1986. "Azîz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risalesi." *İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S. 4. s. 273-284. İstanbul:Marmara Üniversitesi Yayınları.
- Yöndemli, Fuat. 2007. *Mevlevilikte Semâ ve Mûsikî*. İstanbul:Nüve Kültür Yayınları.
- Yüksel, Emrullah. 2011. *Mehmed Birgivi'nin Dini ve Siyasi Görüşleri 1523-1573*. Ankara:Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zilfi, Madeline C. 1986. "The Kadizâdelis: Discortdant revivalism in seventeenth-century Istanbul." *JNES*. S. 4. s. 251-259.
- Zilfi, Madeline C. 2008. *Dindarlık Siyaseti: Osmanlı Uleması Klasik Dönem Sonrası 1600-1800*. Mehmet Faruk Özçınar, Çev. Ankara:Birleşik Yayınları.