DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 19 | SAYI: 76 | ŞUBAT, MART, NİSAN 2016 | ISSN: 1303-7242



RÜYALAR

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

RÜYALAR

76

DOĞUBATI

ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 76
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sayı Editörü: Arzu Akgün
Halkla İlişkiler: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, Kurtuluş Kayalı, Mehmet Ali Kılıçbay, Etyen Mahçupyan,
Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün, Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

Danışma Kurulu
Güçlü Ateşoğlu, Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
E. Fuat Keyman, Nuray Mert, İlber Ortaylı, Armağan Öztürk,
Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.

Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarım
Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama
Aziz Tuna

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
Haziran 2016

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: "*Altın Saçlı Kız ve Üç Ayı [De Drie Beeren]*" masalının Charles Hermanus Schaad tarafından basılan nüshasından bir resim, Amsterdam, 1869.

Arka Kapak Resmi: *Şövalyenin Rüyası*, Antonio de Pereda, 1650, San Fernando Kraliyet Güzel Sanatlar Akademisi.

İÇİNDEKİLER

RÜYALAR

Asli Yazici Yakin 11
Suyun Öte Yakası:
Türkiye'de 1950'den Bugüne
Popüler Rüya Tabiri Kitapları

Özge Soysal 33
Rüyanın Topolojisi

Erdal Ağar 39
Rüyaların Nörobiyolojisi

Tuncay Saygin 53
Felsefenin Kâbusu: Rüyalar

Sevda Numanbayraktaroğlu 67
Zor Sanat: Rüya Yorumu

Medet Yolal 89
Antik Rüyalar, Çağdaş Düşler

Arzu Akgün 103
Bizans'ın Rüya Tabirnameleri

Özgen Felek 107
III. Murad'ın Rüya
Mektuplarında Kadınlar
(ve Cinsellik)

Asli Niyazioğlu 137
Rüya Aynasında Erken Modern
Osmanlı Biyografi Yazarları

Ekrem Demirli 151
Hayal ve Hakikat Arasında:
Rüyanın Tabirini Aramak

Kemal Ramazan Haykıran 157
Hâkimiyet Alameti:
Hükümdar Rüyaları

Ayça Oral 177
Dikkat Bu Bir Rüya!
Rüyanın Öte Yakası'nı
Walter Benjamin'le Okumak

Ali Sina Özüstün 189
Hayata "Rüya Vehmiyle" Bakan
Adam: Ahmet Hamdi Tanpınar



Saint Helena'nın Rüyası, Paolo Veronese, 1570.

"YAŞAM BİR RÜYADIR UYANMAK BİZİ ÖLDÜRÜR"

İnsan rüyalarıyla ikinci bir yaşamın konusudur. İlk bakışta tuhaf, anlamsız gibi duran birbirine zıt sayısız resim ve görüntünün birleşmesiyle bambaşka bir dünyanın kapıları aralanır. Uykudayken bizi hayretler içerisinde bırakan sebepler çoktur. Nasıl olur da kımıltısız bir vaziyette irademizi teslim etmişken, bu kadar çok hikâye ve konuşmayı dinler, hareketsiz bir bedenin her uzvundan masal kahramanları, düşman ve canavarlar yaratırız? Bilincin ikiye bölünmüş yerleri, görünmez bir bölgede bekleyen eğilimler, engellenen dürtüler rüyalarda hiçbir koşula bağlı kalmaksızın –bir felaketin aniden patlak vermesi ya da gelen müjdeli bir haber gibi– birden beliriverirler. Bazen kendimizden doğan bir yetersizlik veya bir mükemmeliyet halinin yansımasıdır bu. Rüyalardaki açıklık, doğruluk ve kendiliğindenlik çoğu zaman şaşırtıcı gelebilir. Zira bilinçaltının ülkesi rüyalardır. Orada her türden arzu ve hevesler serbest kalmış, engeller yok edilmiş, sınırlar silinmiştir. Fakat çoğu gece bu renkli gölgelerin oynadığı oyun unutulup gider. Rüyalar yorumlanırken, bir başkasına aktarılırken bile sıkı bir denetim uygulanır. Bazen her şeyi teslim alabilecek bir kuvvete ve duygu yoğunluğuna erişmişken, âdeta üzerimize akın eden bu duyguları, kâbusları, korkuları, mutlulukları bir filtreden geçirir, sınırlı ölçülerde anımsayabiliriz. Acaba şimdiye kadar kaç gece hangi mutsuzluk denizlerinde boğulduk, ufku, toprağı belli olmayan hangi ülkelerde yolculuğa çıktık, rüyalarımızda kaç kişiyi öldürdük ve kaç meçhul sevgiliye âşık olduk?

***

Rüyaları anlamak ve yorumlamak daha doğrusu mükemmelen tabir etmek isteriz. Mitolojiler, dinler, farklı psikanaliz ekolleri rüyaları çeşitli boyutlarıyla görmüşlerdir. Rüyaların geçmişe mi yaslandıkları yoksa gelecekten mi haber verdikleri, bir doğa olayı mı yoksa inancın bir parçası mı oldukları tartışılmıştır. Bilim beynin bir işlevi olarak tanımladığı rüyaları fizyolojide temellendirir. Din için rüyalar gelecekten haber getiren bir gece bekçisidir. Psikanaliz ise özneyi çözümlemenin bir yöntemi olarak faydalanır rüyalardan. Felsefenin rüya tanımındaki güçlüğüne bir örnek vermek gerekirse, bir kimse rüyaların ne tür bir anlam taşıdığına ilişkin yanıtı merak ettiğinde bu kesinlik arayışında tüm varlığının da başlı başına bir rüyanın konusu olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmalıdır. Nitekim Descartes'taki gibi benzer bir bakış açısı, rasyonel bir sistemin gerçekliğini kanıtlamak adına rüyaları karşıt bir yerde konumlandırır. Oysa rüyaların dilinde "bir rüya gördüm ve uyandım" sözüyle "uyandım ve her şeyin bir rüya olduğunu anladım" sözü birbirine tercüme edilebilir niteliktedir. Virginia Woolf'a atfen yaşamın bir rüya olduğunu ancak uyandığımızda fark ederiz. Bir rüyaya dalar ve bu âlemde her şeyin içinde bulunduğumuz gerçekliğe göre şekillenmesini isteriz. Tıpkı bir filmdeki rüya sahnesinin gerçek olay örgüsüne dönüştüğünde, o an kahramanla birlikte rahatlayıp film dışındaki tüm gerçeklikleri unutmamız gibi rüyalar da kendi dışındaki gerçeklikleri unutturmayı başarabilirler.

***

Her halükârda tüm yaklaşımlar çok geniş bir semboller ağına takılan rüya dilini çevirmekte zorlanmışlardır. Rüya bahsinde hangi kaygılar öne çıkarsa çıksın bu karmaşık dili anlamak ve gerçeklik düzlemine aktarmak geniş bir işaretler sistemini okumakla mümkündür. Bu sayımızda da rüyalarla ilgili her biri farklı bir yaklaşımı temsil eden çalışmalara yer verdik. Genelde sıklıkla karşılaşılan yanılgı, tek bir açıklama modelinin geçerli kılınmak istenmesidir. Halbuki özneyi temsil eden ve çok yoğun sembollerle dolu bu sahada kendilik arayışı psikolojik olduğu kadar, tarihsel, kültürel ve sosyolojik birçok sebeple, kaygıyla, beklentiyle, hayalle iç içedir. Ve bunun en güzel kanıtını da kendi rüyalarımızda buluruz.

Taşkın Takış

RÜYALAR



Resimli En Büyük Rüya Tabirleri, Halil Alınmaz, 1953



Ahmet Bengisu, *Büyük Alfabetik Rüya Yorumları Lugatı*, İstanbul, Yeni Çığır Kitabevi, 1955, Fasiküllerden oluşan kitap

SUYUN ÖTE YAKASI: TÜRKİYE'DE 1950'DEN BUGÜNE POPÜLER RÜYA TABİRİ KİTAPLARI

Aslı Yazıcı Yakın*

Rüyada sosyolog görmeniz; sosyal işlerle ilginizin yeteri kadar olamayacağına, maddi imkânlarınızın da buna pek müsait olamayacağına delildir."

Resimli Büyük Klasik ve Modern Rüya Tabirleri, A. Sami Yavuz, 1976, 1987: 364

Rüya, birçok mitolojide ve dinî anlatıda rüyayı gören ve rüyayı yorumlayan bağlamında yer alırken kimi zaman da kendisini kutsal kabul edilene adamış bir insanın hayat hikâyesinde ders alınması gereken bir eşik olarak aktarılır. Başkaları da bu metinler, anlamları ve rüyaların içinde yer aldığı tarihsel koşullarla olan bağı ve yorumları üzerine yorum yaparlar. Rüyada görülenin dönüp dolaşıp bir referans noktası olması insanın, her ne yapmış ya da yaşamış olursa olsun, kendini yere göğe koyamaması ile bir biçimde bağlantılı olsa gerek. Bu metin rüyaları, mit ve dinî inanışlardaki yorumlarını, rüyalarla ilgili bir dizi nörolojik, psikolojik, psikanalitik teoriyi ya da antik zamanların rüya tabirlerini değil; görüldükten ya da anlatıldıktan sonra "hayırdır inşallah" diye karşılanan rüya anlayışı ve bir rüyanın ardından başvurulan popüler rüya tabiri kitaplarına ilişkin bir denemeyi içe-

* Prof. Dr. Aslı Yazıcı Yakın, Ankara Üniversitesi, Antropoloji Bölümü, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı.

riyor. Üzerinde düşünülen konular sırasıyla, tabir kitaplarının anlatısallık, olay örgüsü ve zaman kavramı ile kurdukları ilişki; giriş bölümlerinde yer verilmiş olan rüya ve tabirine ilişkin açıklamalar ve nihayet bu kitaplardan seçilerek oluşturulmuş devlet erkânı ve ülkeler, milletler gibi kategorilerin değerlendirilmesidir. Popüler kavramına gelince; icadından bu yana kendisine farklı kuramsal yaklaşımlar üzerinden yakıştırılan temsiliyetleri yitirmiş görünüyor. Her şey popüler ya da hiçbir şey popüler değil; pek önemi ya da anlamı yok gibi. Aforizmalar, Facebook bilgeliği, Wikipedia, 140 karakter ve selfie popülerin yeni katkı maddeleri.

Bu kitapların beslendiği kaynaklar arasında, anlamı sabitlenerek, üzerinde tarihsel olarak bir anlaşmaya varıldığı ve bir biçimde kolektif hafızada yeri olduğu düşünülen semboller başta gelir. Kuran, hadisler, tasavvuf literatürü ve İmam-ı Nablusi, İbn Kesir, İbn Şirin, Cafer-i Sadık, Seyyid Süleyman gibi isimlerin yazmış olduğu tabir kitapları da bu metinlerin referansları arasında sıklıkla yer alır. Psikoloji literatürü daha çok Freud'un hayli seyreltilmiş bir versiyonu ile bu metinlerin genellikle giriş bölümündeki açıklamalarda anlatılır. Bunun dışında bu kitaplarda özellikle giriş bölümlerinde "gizli ilimler" söylemine de referans verilir. Daha yeni tarihli metinler kişisel gelişim literatüründen de beslenirler. Her yeni tabir kitabı, dünyayı mesken edinmek durumunda kalmış insanın becerileri ve çevresiyle meşguliyeti bağlamında tecrübe ettiklerinden bir seçme niteliği taşıdığı için, bir önceki basımdan ya da diğerlerinden daha geniş, daha kapsayıcı olduğunu ifade eden "büyük, açıklamalı, ansiklopedik", gibi nitelemeleri adlarına eklemek durumunda kalır. Bazı tabir kitaplarının başlığında "modern" kelimesi de yer alır. Bu, modernlik ya da modernleşme söyleminin değil, hem geçen zaman içinde insanın doğrudan teknoloji ve bürokrasi ile hayata katmış olduklarının yeni rüya malzemesi olarak tabir edildiğinin, hem de psikanaliz dili üzerinden bilimsel açıklamaların göz önüne alındığının işareti olarak durur. Psikanaliz dili ile birlikte geleneksel tabir işi, giderek, gelecekten ziyade bugünkü kaygılar ve beklentiler üzerinden, var olduğu ve baskılandığı düşünülen bir bilinçaltı ile ilişkilendirilir. Başlıklarda bazen "resimli" ifadesi de geçer. Bu resimler kimi zaman alfabenin herhangi bir harfine sıra geldiğinde seçilmiş rüya nesnelerini temsil eder, kimi zaman da Yavuz (1976, 1987) kitabında olduğu gibi resimlerle bütünlüklü bir biçimde bir rüyanın olay örgüsü yaratılmaya çalışılır. Bu tabirlerde gerçekleşmesi muhtemel olanlar, büyük sözü dinlemek ya da arkadaş seçimi gibi konularda ahlâk kuralları üzerinden ele alınır.



RESİMLİ, MERAKLI RÜYALAR VE TABİRLERİ: 5

1 — Rüyada, annemle yolda yürüyordum. Niyeti malumuyle bir eve girdik. Kısa bir zaman sonra tekrar yola koyulduk. Fakat annem fikir değiştirdi ve bundan daha iyi bir yolun bulunduğunu söyledi.

2 — Fakat ona muvafakat etmedim, tanıdığımız yolun en iyi yol olduğunu söyledim. Kızdı gitti, rüyetimde bir derenin boşluğuna yolumuza devam etti.

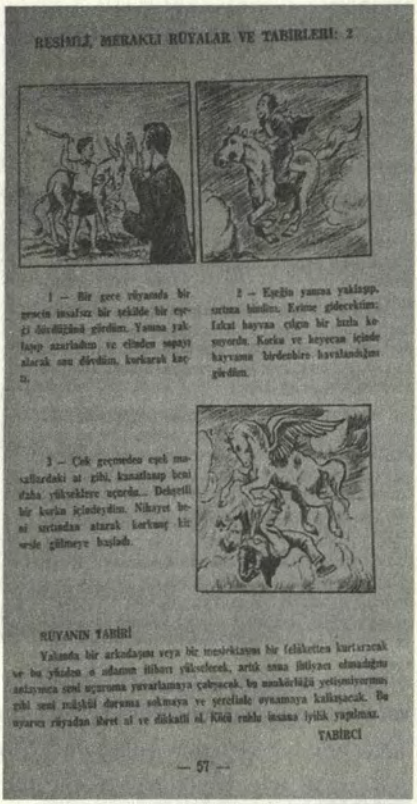
3 — Annem beni geçerek sağa doğru yürüdü ve bana kendisini takip etmemi söyledi. Peşinden gittim, biraz sonra onu kaybolduğunu gördüm.

RÜYANIN TABİRİ

Yanlış bir yoldasın... Müşkülü tecrübesiz bere olmak suretiyle bitirdi. Ailene gidiyorsun. Bu tutuğun yol ise yeni küçük sonuçlara götürecektir. Seni daha güçlü bir dostluğa bu havada sana öğüt verecekler fakat sen bu lafa aldırmayacaksın. Fazla borçlanmamalısın var ey... Alınan çıkmazsan borç dahi ondan vermeyecek ve faktörüğe götürür.

TABİRCİ

— 105 —



RESİMLİ, MERAKLI RÜYALAR VE TABİRLERİ: 2

1 — Bir gece rüyamda bir gencin insafsız bir tekilde bir eşeği dövdüğünü gördüm. Yanına yaklaşıp sazlarından ve elinden sopayı alarak onu dövdüm, korkarak kaçtı.

2 — Eşeğin yanına yaklaşıp, sırtına bindim. Evime gidecektim; fakat hayvan çılgın bir hızla koşuyordu. Korku ve heyecan içinde hayvanın birdenbire hayvanlığını gördüm.

3 — Çok geçmeden eşek masallardaki at gibi, kanatlanıp beni daha yüksekten uçurdu... Dehşetli bir korku içindeydim. Nihayet beni sırtından atarak korkunç bir sesle gülmeye başladı.

RÜYANIN TABİRİ

Yalanda bir arkadaşını veya bir muhabbetini bir felaketten kurtaracak ve bu yüzden o adamın itibarı yükselecek, artık sana ihtiyacı olmadığını anlayınca seni uçurumla yuvarlamaya çabalacak. Bu muhabbetin yetişmiyormuş gibi seni müşkül durumu sokmaya ve yerelinle oynamaya kalışacak. Bu uyarıcı rüyadan ibret al ve dikkatli ol. Kötü ruhlu insana iyilik yapılmaz.

TABİRCİ

— 57 —

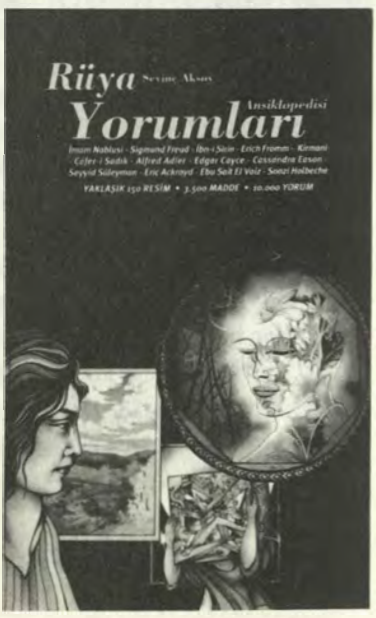
Kapak resimleri ise ya pazarlama taktikleri ile bağlantılı olarak ya da tabir işinin daha çok kadınları ilgilendireceği varsayımından hareketle genellikle uyuyan bir kadını imler. Kıpçak'ın tabir kitabındaki kadın ya uykusunda şato benzeri bir evi görmekte ya da bu evin içinde rüya görmektedir. Kapaklarda rüyalarla ilişkilendirilen bir diğer temsil de çiçekler, özellikle de güldür. Popüler tabir kitaplarında, beslendikleri kaynaklar birbirinin üzerine bindiği için belirli bir dönemin izlerini aramak çok kolay olmasa da en azından burada ele alınanlarda, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, ırkçılık ve milliyetçi bir söyleme kapılmış çok sayıda tabire de rastlanır.





Alınmaz'ın 1963 tarihli tabir kitabının kapak çizimini çok başarılı olarak bulmayabiliriz ama sonuçta rüyalarında bir ev, araba, yüzük, mektup ve muhtemelen deniz tatilinin de uçuştuğu bir kadını yatakta uyur gösterir.









Ansiklopedik olarak nitelenen bu tabir kitapları arasında belirli kategoriler oluşturarak iz sürmek daha uygun görünüyordu. Çünkü bu metinler birbirlerinden beslenerek aynı malzemeyi, kimi zaman yeni bir madde ekleyerek ya da bir maddeye eklemeler yaparak dolaşıma sokarlar. Konuları bağlamında bir sınıflandırmaya döküldüğünde karşılaştığımız tablo hemen hemen şuna benzer bir şeydir: Nesneler, hayvanlar, insanlar, şehirler ve ülkeler, yiyecekler, bitkiler, yeryüzünde var olmayan yaratıklar, çok çeşitli yapıp etmeler ya da eylemler. Bu kategoriler kendi içlerinde daha ince ayırımlara tâbi tutulabilir. İnsanlar ailelerinden olanları, arkadaşlarını, meşhur ya da hiç tanımadıkları kişileri, kurgusal karakterleri, ya da o anda sadece mesleği ile ayırt edebildikleri bir kişiyi rüyalarında görebilirler; hayvanlar, yiyecekler ve bitkiler kendi içlerinde türlü biçimde ve bağlamda, parçalar halinde ya da bütün olarak rüyalara girebilir; yerler bir kuyunun dibinden, tiyatro sahnesine veya dünyanın tüm yerleşim yerlerinden herhangi birine dek çeşitlilik gösterebilirler. Bu çeşitlilik, hem bu metinlere başta ifade edildiği gibi yansıtılamaz, hem de içinde iz sürmek oldukça zorludur. Aynı malzeme tüm kitaplarda yer almaz; bir bitki ya da hayvanın farklı kitaplarda farklı biçimlerde tabir edildiğine sıklıkla rastlanır ve tüm bunlara dair bir ipucu, dönemsel olarak tabirlerin nasıl dönüştüğüne dair bir iz de yoktur. Bununla birlikte rüyalarda görülmüş olduğu varsayılarak bu metinlerde tabir edilenlere, insanın deneyimleri bağlamında zamansal olarak

nelerin eklendiğini izlemenin kısmen de olsa daha emniyetli birkaç yolu var gibi. Bunlardan biri kendisi de hesap etme üzerine kurulu olan teknoloji olsa gerek. Burada yalnızca haberleşme ve ulaşım araçları, binalar ve yerler değil, aynı zamanda kitaplarda yer alan ve tabiri yapılmış meslekler de teknolojinin rüyalarda resmedilişini bize vermelidir. Bir başka deyişle bilgisayar, bomba ve paraşüt kadar, devlet başkanı ya da sosyolog da teknoloji kategorisinde değerlendirilebilir. Sonuçta başkanlık da, sosyoloji de hesap işidir. İnsanlar rüyalarında bilemediğimiz bir zamandan bu yana ve elbette ki değişebilen anlamlandırmaları ile Hecin devesi ya da ova görüyor olabilirler ancak rüyada devlet başkanı, nahiye müdürü ya da sosyolog görmenin az çok kestirilebilir bir başlangıcı olsa gerek. Rüyaların en azından tabir kitaplarında yer aldığı biçimi ile konuları da tarihsel. Bu bağlamda gene bu kitaplar izlenerek oluşturulacak kategoriler üzerinden akıl yürütüldüğünde, rüyalarda görülenlerle tabirleri arasında kurulmuş olan *semiosis* bağı da bir epistemeye işaret etmeli. Ancak her bir tabirin epistemolojik kaynağını, muabbirin akıl yürütmesini, tabirin zaman içindeki dönüşümünü realitede olan bitenle paralel biçimde izlemek mümkün görünmüyor. Muabbir, bu beceri ve öngörüsünü nereden alır sorusunun cevabı ise rüya kitaplarının giriş bölümlerinde ve geçmişin kadim bilgeliğine referansla veriliyor.

Rüyada bit yumurtası ya da bilgisayar görmenin mânâlarını alfabetik sırayla yazan popüler kitapların ve internet sitelerinin sayısı oldukça fazla olmakla birlikte burada ele alınanlar, Türkiye'de 1950-2015 yılları arasında yayımlanmış ve telif ve derleme rüya tabiri kitapları arasından seçilmiştir. Bu uzun dönemde yayımlanan tabir kitapları arasında Enver Bolayır adı ile sıkça karşılaşırız. *Geniş ve İzahlı En Mükemmel Rüya Tabirleri*, *Fallı ve Niyetli Mufassal Rüya Tabirleri*, *Modern Rüya Tabirleri* gibi değişen başlıklar taşıyan kitapları 1951 yılından başlayarak 1980 yılına kadar düzenli biçimde kendi adını taşıyan yayınevinden basılır. Rüya tabiri kitapları yazan ve derleyenlerin bu metinler dışında birbirinden çok farklı konularda kitapları da vardır. 1940'lı yıllardan 1970'lerin ortalarına dek Bolayır'ınkiler kadar düzenli olmasa da *İslâm Dininde Rüya ve Rüya Tabirleri*, *Resimli Büyük Rüya Tabirleri* adıyla kitaplar yazan ve derleyen Selami Münir Yurdatap (1951, 1966, 1973, 1991), popüler romanlardan, dinî halk hikâyelerine ve erotik aşk romanlarına kadar farklı alanlarda romanlar ve çeviriler de yayımlamıştır. Halil Alınmaz (1953, 1963) rüya tabirleri işinde adı geçen bir diğer isimdir. Alınmaz'ın, çok sayıda çocuk kitabı; 1958 yılındaki Üsküdar vapuru faciası olarak bilinen deniz kazasını anlatan bir kitabı ve apartman yöneticisi ve kapıcının görevleri gibi farklı konularda kitapları vardır. *Garpta Esen Türk Kasırgası: İlk Cihan Şampiyonu Kara Ahmet*

(1968) ve *Sırtını Hiçbir Milletin Yere Getiremediği Yaşar Doğu: Hayatı ve Güreşleri* (1955) adlı kitapları ile bilinen Ahmet Bengisu (1956, 1957) da rüya tabirleri yazmıştır. Türkiye'deki İslâmi kesimde ürettiği alkolsüz Cerrol mürekkepleri ile tanındığı ve "manevi âlemde" Bediüzzaman Said Nursi'yi görerek ameliyatsız çıkarılması imkânsız olduğuna kanaat getirilen bir böbrek taşını düşürdüğü anlatılan (Aymaz, 2004) Abdurrahman Cerrahoğlu'nun da rüya tabirlerinin yanısıra *Dünkü ve Bugünkü Melamiler* (1984), ve *Sofra Nimetleri: Uygulamalı Yemek Kitabı* adında kitapları vardır. Aysel Hatman (1983), rüya tabiri kitabının yanısıra çocuklar için milli günlerde okunacak bir şiir kitabı derlemiştir. Yusuf Tavaslı (1991, bt.) hattatlığı ve dinî metinleri ile bilinir ancak onun da bir rüya tabirleri ansiklopedisi vardır. İsmail Hakkı Özgül (1964); İsmail Hakkı Evrener (1974); A. Sami Yavuz (1976, 1982, 1987, 1990); Figen Oskay (1982, 1985, 1987); Sinan Kıpçak (1984); şifalı bitkiler, ve fıkra kitapları yazmış ve derlemiş olan Mehmet Çerçi (1997, 2008); Sevinç Aksoy (2004); *Bir Annenin Feryadı*, *Oğlum Osman*, *Haram Lokma* gibi romanları ile tanınan Raif Cilasun kitapları da burada gözden geçirilen metinler arasında yer alıyor. Bu çeşitliliğin bize gösterdiği, yukarıda bir yerde söylendiği biçimi ile popüler kavramına işaret eder. Rüya tabiri kitapları da erotik aşk romanları, tarihî kahramanlık hikâyeleri, fıkra kitapları ile birlikte "harikulade maceralar" serisinin bir başka parçası olarak çok satacaklar arasında düşünülür ve kitapçıların kişisel gelişim, astroloji, sağlık, parapsikoloji kitapları raflarında yer alırlar.

Olay Örgüsü, Zaman ve Evren Tasarımı

Üzerinde ilk durulması gereken konu bu kitaplarda tabir ile anlatısallık arasında kurulan ilişkidir. Rüyaların sonsuz çeşitliliği, hikâye edilme ve aktarım biçimlerindeki farklılıklar, rüya malzemesini bu kitaplarda hikâyesinden, macerasından ve zaman-uzamından olabildiğince arındırılmış olarak, listelenmiş şeyler kalabalığına dönüştürmeyi dayatır. Ancak her şeyin kayda alınabileceğini düşünsek dahi, zaman ile ilişkisini kuramadığımız bir olay örgüsü nasıl aktarılabilir ki? Ricœur "zaman anlatısal olarak eklemlendiği ölçüde insan zamanına dönüşür" (2005, 23) derken rüya zamanını düşünmez, ancak rüyada olan bitenlerin süresi, rüya içinde geçmiş ve geleceğe yapılması muhtemel atıflar bu düşünceye rahatlıkla bağlanabilir. Rüyada olan bitenler her an bir diğerinin önünde ya da arkasında yer alabilir; süreler ne uyanıklıkta aynı olaylarla geçecek zamanın *mimesis*'idir, ne de rüyanın kendi süresinin. Rüyadaki olay örgüsü, zaman kavramının rüyada tecrübe edilme biçimine bağlı olarak, çoğu zaman bütünlüklü biçimde aktarılamadığından elimizdeki metinler de rüyalarda yapılıp edilenleri tekil

şeylere indirgeyerek tabir ederler; rüyayı anlatısallıktan çıkarıp işaretlere dönüştürür, işaretler üzerinden başka anlatıları imlerler. Alfabetik rüya tabiri kitapları söz konusu olunca rüyadan sonra neyin hatırlandığı ya da bazılarına göre neyin rüyada gösterildiği sorusu, hatırlayanın ya da görenin kim olduğu sorusundan önce gelmek zorundadır. Çünkü ikincisinin de işin içine dâhil edilmesi, olay örgüsünün bütünlüklü bir biçimde kurulmasına doğru yol alır ve bu da listelerden, maddelerden oluşan bir metin için mümkün değildir. Tabir kitaplarında muhtemel bir olay örgüsüne işaret etmek, ancak ve ancak bir kısmı rüyayı göreni, bir kısmı da rüyada görüleni bağlayıcı cinsten sınırlı sayıda koşullar koymaktan geçer. Bunların başında cinsiyet konusu gelir: "rüyayı gören kadın ise...", "rüyayı gören erkek ise...". Medeni durum da kimi zaman bu koşullar arasında yer alır. Belki yetişkinlerin beklentilerine ve dertlerine henüz sahip olmadıkları için tabirle ilgilenmeyecekleri düşünüldüğünden, belki de –bu pek mümkün olmasa da– yetişkinlerin rüyalarını, gördüklerine daha sadık kalarak anlatacakları varsayıldığından, rüyası tabire değer bir çocuk bu maddeler arasında yer almaz. Öte yandan yaşlı olmak, kimi zaman, rüyanın tabirini etkileyen ve aynı zamanda tabir gerektiren bir koşula dönüşebilir: "Rüyada cırcır böceği görmek... (yaşlılar) için birçok torun sahibi olunacağına yorumlanır" (Yavuz, 1976: 132). Bir diğer koşul da rüyayı görenin mesleğidir, ancak bu doktor, pilot ya da öğretmen olmaktan değil, daha çok genel bir tanımlama olarak memurluktan geçer: "Rüyada nişan görmek... memursanız terfi edeceğinize işarettir" (Yavuz, 1976: 291-292). Nadiren de olsa kimi rüya malzemesi rüyayı görenin köylü ya da kentli olması gibi "nesnel" sınıfsal koşullar üzerinden tabir edilir: "Rüyada çarık görmek, köylüler için hayra; şehirliler için üzüntüye işarettir" (Bolayır, 1974:19). Rüya malzemesini niteleyen koşullar da benzer biçimdedir; görülenin bir hayvan ya da insan olduğu durumlarda bu koşullar, "kaçıyorsa, size doğru geliyorsa, uyuyorsa, ölmüşse" türünden bir eylemlilik üzerinden tabir edilir. Önermenin ikinci tarafında ise mutluluk ve mutsuzluk dışında bir seçenek olamaz.

İkinci konu bir tür anlaşmayı içerir. Bu metinler rüya malzemesine, anlamı üzerinde uzlaşmaya varılmış olan, birbirinden bağımsız ve sembolik şeyler olarak muamele ederler. Rüya tabiri kitapları tam da bu nedenle, bu örtülü anlaşma gereği, önceden hayal edilmemiş, anlatılmamış, aktarılmamış ilk defa rüyada beliren ya da belirebilecek olan varlık ya da yerlere kolay kolay şans tanımazlar. Uzayıp giden listeleri içinde ancak inanç sistemleri bağlamında kurgulanabilmiş ve izin verilen sınırlı sayıda fantastik yerler ya da varlıklar, dinen kutsal olduğu düşünülen kişiler yer alabilir; cennet, cehennem, şeytanlar, ejderhalar ya da peygamberler gibi bir biçimde "âşina" olunan şeyler. Uzay gemisi, rüyası tabir edilecekler arasın-

da nadiren yer alır ve görenin memur ya da tüccar olabileceği ve ancak bir derece terfi ya da kazanç artışına işaret edebileceği düşünülür (Kıpçak, 1984: 96). Sonuçta insanların üç aşağı beş yukarı aynı rüya malzemesine maruz kaldıkları varsayılır. Rüyamda Kansai Yamamoto'yu görebilirim ama tabir kitabında bulabileceğim, en fazla rüyada Japon görmek ya da Japonya'ya gitmek maddesi olacaktır. Öte yandan rüyada jambon görmenin Batılı rüya yorumcularına göre zenginlik, Doğulu Müslüman rüya yorumcularına göre ise uğursuzluk kabul edildiği yolunda bir inancın jambon maddesi içinde belirtilmesi de (Hatman ve Aksoy, 1983:118) tabir işindeki akıl yürütme biçimlerinden en azından biri hakkında fikir verir niteliktedir. Şeyler yığını, sonsuz olasılıktaki bileşimleri içinden seçilerek maddelere dönüştükleri için, muabbir ve anlam peşindeki okur arasında örtülü bir anlaşmanın var olduğu fikrinden beslenmek durumundadırlar. Bu anlaşmanın sosyal bilimler literatüründeki karşılıkları ise, bizi en azından şu anda pek de ilgilendirmeyen, kolektif hafıza, sözlü kültür, gelenek, din ve kültür gibi tartışmalı kavramlar olsa gerek. Öte yandan bu kitaplarda rüyada "çalışan bir değirmen görmek hayatta başarıdan başarıya koşmak ve her istenilenin gerçekleşmesi" (Bolayır, 1950) olarak tabir edilirken; kartal görmek "zalim ruhlu kimselerin eline düşeceğinize delil" (Bolayır, 1962) sayılır, ancak bu ikisinin bir arada görülmesi durumunda hangi maddeye bakılacağı tamamen rüyayı görene bağlıdır. Peirce'ün ifade ettiği biçimiyle söylersek hiçbir şey işaret olarak yorumlanana kadar bir işaret değildir (Peirce, 1931-58, 2.308). Bu nedenle rüya malzemesi içinden bir seçim yapmak fenomenolojik bağlamda yönelimseldir. Bilincin daima bir şeyin bilincinde olması gibi, bizim de tabir kitabına başvurmamız için rüyada gördüklerimiz arasından, üzerinde düşünülecek, anlamı aranacak bir seçim yapmamız beklenir. Rüyadan sonra neyin hatırlandığı, kimin hatırladığı sorusunun önüne bir daha geçer.

Popüler rüya tabiri kitaplarında üzerinde durulabilecek üçüncü bir konu rüyaların kaynağına dair geliştirilen teoriler yüzünden ve zaman-uzam kavramsallaştırması üzerinden evren tasarımına dayanır. Bu metinler rüyaları gelecekte yaşanması muhtemel olanların bir işareti olarak görürler; nadiren de, anlamı olmuş ya da olmakta olan bir şey ile bağlarlar. Rüya bu anlamda bir ihtimali içerir. Öte yandan rüyanın bilimsel söylemin nesnesi kılınmasıyla birlikte gelecekle olan bağı kopmuş, geçmiş ve şimdiki zaman geleceğin yerini almıştır; nörolojiyi bir kenara ayırırsak, semiyotik ya da psikanaliz gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olana dair konuşmaz. Ancak bilimsel söylemin rüya tabirine el atması, rüya malzemesinin antik zamanlarda olduğu gibi bugün de gelecekte tecrübe edileceklere dair bir işaret olarak kabul edilmesini önlemez. Seçim bize kalmıştır. Bu bağ-

lamda tabir kavramı da bu kitaplarda farklı zaman-uzamlara işaret eden bir anlamla yüklenir. Rüya malzemesi bir yandan gelecekte bu dünyada gerçekleşeceğine inanılanlara ilişkin işaretler olarak kabul edilirken, bir yandan nerede olduğu bilinmeyen "başka dünya"ları işin içine katar. Ta'bir kelimesi Osmanlı Türkçesinde öncelikli olarak "ifade, anlatma; bir mânâsı olan söz; deyim; terim" anlamına gelirken "rü'ya yorma" mânâsında da kullanılır. Öte yandan Arapçadan gelen kelime "bir suyun öte yakasına geçme; bir başka tarafa geçme, geçilme, atlama" mânâlarını taşıyan "ubur" kelimesinden türemiştir. Kısacası rüya söz konusu olduğunda atlanacak ya da geçilecek bir başka taraf olduğu tahayyül edilir. Bu öte tarafın güzergâhı da psikolojiden "gizli ilimler"e dek farklı tarif edilir. Rüya tabiri terimi bu bağlamda, en azından inanç söz konusu olduğunda, rüyayı göreni gelecekten haber alacağı bir başka uzama geçiren bir evren tasarımına da işaret eder.

Rüya Tabirinde De Her Şey Mümkündür: Gizli İlimler, Bilinçaltı ve İslâm

Tabir kitaplarının hemen hepsinde uyku ve rüya konusuyla ilgili bir giriş kısmı yer alır. Bu bölüm rüyalar üzerine yapılmış olan bilimsel çalışma ve açıklamaları, mitolojide ve dinî inanışlardaki rüya ile ilgili anlatıları, gerçekleştiği ileri sürülen rüya hikâyelerini, Rahmani ve Şeytani olarak adlandırılan rüya türlerini içerir. Ancak sonuçta bu giriş bölümü çoğunlukla tüm bilimsel araştırmalara rağmen rüyanın gizemini koruduğuna, bilinemezliğine bağlanarak, mitolojik, dinsel anlatılar ve "gizli ilimler", "spiritizma" gibi konularla kapanır. Din ve psikolojinin yanısıra, adlandırması bir biçimde yeryüzünde sırrına vâkıf olmuş kişilerin varlığına işaret eden "gizli ilim" söylemi tüm bu kitapların önsözlerinde birbirinin içinden geçer. Buna göre rüyalar hem insanın rüya öncesi birkaç gün zarfında yaşadıkları ile ilgilidir, hem de kutsal bir kaynaktan beslenirler; hem gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olanlara dair uyarılardır, hem baskılanmış bilinç altındaki pişmanlıkları, dertleri, sıkıntıları açığa çıkarırlar. Burada ele alınan tabir kitaplarının giriş kısımlarından birkaç örneğe yer vermek yeterince açıklayıcı olacaktır. Yurdatap rüyaya "akıl, mantık ve his asla girmez" (1966:4) derken, bilimsel çalışmaların rüyasız bir insanın aklını yitirebileceği yolunda bulgular elde ettiğini belirtir. Ona göre rüyaların çoğu "şuuraltında sıkışmış intibaların doğrudan doğruya veya birtakım sembollerle şuura aksedişidir, geleceği haber vermezler" (1966: 14). Ancak Yurdatap gene de rüya malzemesini gelecekten haber veren semboller olarak kabul eden bir tabir kitabı yazmayı uygun bulmuştur. 1973 ve 1991 tarihlerinde basılan tabir kitaplarının girişinde ise, bilinçaltı ve psikanaliz söyleminin yerini

tamamen Kuran'dan referansların ve rüyalarla ilgili dinî hikâyelerin yer aldığı görülür. Hatman ve Aksoy (1983) rüyayı Fromm, Freud, psikanaliz ve bilinçaltı söylemi ile açıklayan bir önsöze yer verirler ve sembollerin önemi üzerinde dururlar. Yayla'nın 2005 tarihli tabir kitabı, rüya ile ilgili ne kadar bilimsel araştırmadan söz edilirse edilsin, nihayetinde rüya konusunun bağlandığı yeri, İsra Suresi, 85. Âyet'i örnek vererek, açık biçimde işaret eder. Âyet ise ilâhi esinlenmenin tanrının buyruğu ile olduğunu ve insanların da bu konuda bilgisiz olduğunu belirtir: "Bir de, sana ilâhi esinleme[nin mahiyeti] hakkında soru soruyorlar. De ki: "Bu esinlenme Rabbimin buyruğuyla [cereyan etmekte]; ve [ey insanlar, siz bunun mahiyetini anlayamazsınız, çünkü] bu konuda size pek az bilgi verilmiştir" (Esed Tefsiri, 17: 85). Esed, bu âyeti ruh kavramı ile olan ilişkisi üzerinden tefsir ederken, ruh kelimesine farklı yorumcular tarafından yüklenmiş olan vahiy ve insan ruhu anlamlarından ilkini daha doğru bulduğunu belirtir. Ruh terimi, Esed'e göre, Kuran'da ağırlıklı olarak ilham, esin ve vahiy mânâlarında kullanılmaktadır ve Şura Suresi, 52'ye referansla da vahyin bilgisizken ölü gibi olan kalbe hayat verdiğine işaret eder. Kuran da diğer dinî metinler gibi rüya anlatıları ve rüya yorumlarını barındırır ama her rüya hikâyesinin, bir bilinmeyene ışık tuttuğu gerekçesiyle, yoruma tâbi tutulmasının temelinde vahiy ve bilgisizlik hali arasında kurulan ilişki yer almalı. Bilinmeyen bir yerden, bilinemeyen kaynaklardan geldiği düşünülen, neye işaret ettiği yorumlanması gereken haberler. Bolayır 1950 ve 1974 tarihli rüya kitaplarının girişinde hem rüya yorumcusuna hem de aynı rüyanın farklı zamanlarda görülmesine dair bir hikâyeye yer verir. Buna göre bir kadın Hz. Muhammed'e rüyasında evindeki orta direğin kırıldığını, evinin çöktüğünü anlatmış ve aldığı yorum kadının seferde bulunan kocasının sağ salim döneceği şeklinde olmuştur. Hz. Muhammed'in dediği çıkar ve adam seferden döner. Peygamberin ölümünden sonra kadın aynı rüyayı tekrar görür ve bu defa Ebubekir'e giderek rüyasının yorumunu ister ancak aldığı cevap farklı olur. Ebubekir kadının kocasının öldüğünü söylemiştir. Kadın rüyayı daha önce gördüğünü ve yorumun o zaman farklı olduğunu anlatınca da Ebubekir, her rüyanın her zaman aynı biçimde tabir edilmeyeceğini, zamana, şartlara ve yorumcunun ilhamına göre değiştiğini söyler ve kendisine bu defa böyle ilham geldiği yolunda bir açıklama yapar. Kadının kocasının ölüm haberi ise bu olaydan kısa süre sonra ulaşacaktır. Bolayır bu hikâyede rüyaların tersine çıkmasının mümkün olduğu yolunda bir ders yattığını görür ve bu nedenle kitabını da büyük bir iddia ile yazmadığını söyler. Bolayır'ın 1962 yılında yayımlanan tabir kitabında yer alan açıklamalı giriş bölümü ise 1950 ve 1974 basımlarından hayli farklıdır. Burada uykunun "hislerin uyuşmasından doğan bir dinlen-

me", "sinir merkezlerinin ataletinden hasıl olan zehirlenmenin neticesi" ya da yorgunluk nedeniyle "bilakis zehirlenmemek için" gerçekleştiği (Bolayır, 1962: 3) yolunda düşüncelerden söz edilir ancak uykuda şuur kaybı yaşanmadığı belirtilir. Freud'a hak verdiğini ve dünyada her şeyin arzu ve korkudan ibaret olduğunu söyleyen Bolayır'a göre rüya malzemesini de uyku öncesi zihnimizdeki düşünceler oluşturmaktadır: "Esasen tesbit* edilmiştir ki, çapkın ve hovarda olanlar nadiren şehevi rüyalar gördükleri halde, mütedeyyin, mutekid ve uslu akıllı kimseler ve bilhassa rahip ve rahibeler, ekseriya açık saçık, cinsi münasebetleri gösteren aşıkane rüyalarla yerlerinden oynamaktadırlar" (Bolayır, 1962, 7). Bolayır rahip ve rahibeleri "zavallı" ve "târiki dünya içinde yaşayan âleme küsmüş" kişiler olarak değerlendirir; "...sabahlara kadar rüyalarında meleklerle uğraşması gereken kişilerdir bunlar ama "kan ter içinde şeytanlarla boğuşmaktadırlar". Bu bilgi ya da çıkarımlara nereden ya da nasıl eriştiği yolunda, söylemin ardına takılıp iz sürmek mümkün; neyse ki Bolayır, rüyaların bilimle açıklanamayacak doğaüstü, "zamanlar, mesafeler, muhakemeler, mantıklar dışı" tesirlerle oluştuğunu ve bunun da materyalistleri haksız çıkarttığını söyleyerek bizi de gereksiz yere konuşmaktan alıkoyar. Rüyalar ile sanatsal yaratıcılık ve bilimsel bulgular arasında da örnekler üzerinden ilişkiler kuran Bolayır yukarıda akla gelen soruya da bu baskıda yer verdiği giriş kısmında cevap verir. Rüyada birçok şey bir arada görüldüğü ve yaşandığı için görülen her şeyin rüya tabiri kitabında aranıp birlikte değerlendirilmesi gerektiğini söyler ve okurlarına tabir kitabını, kötü duygular uyandıran rüyalardan ziyade daha çok "heyecan ve zevk veren tatlı" rüyaların anlamlarını aramak için kullanmalarını önerir. Halit Sezgül'ün (2005: 6-7) Seyyid Süleyman el Hüseyni ve 18. yüzyılda yaşamış olan İslâm bilgini ve sufi Abdülgani Nablusi'nin tabir kitaplarından derleyerek yazdığını belirttiği kitabının önsözünde Rahmani ve Şeytani rüyalardan söz edilirken inkârcı, kâfir ve yalancı insanların rüyalarının da doğru çıkma ihtimali olduğu ancak bu durumda rüyanın bir vahiy sayılmadığı söylenir. Sezgül gene de rüyalar üzerinden gerçek hayatı düzenlemenin yanlış olduğuna işaret eder. Buna dair verdiği örnek ise muhtemelen bu konuda sorulmuş bir soruya cevaptır: "...rüyada kaza geçirdiğini gören bir kimse bir vasıtaya bindikten sonra kaza geçirip ölmüş olsa intihar etmiş sayılmaz" (Sezgül, 2005: 6). Bengisu 1955 tarihli kitabında daha çok "rüyanın gizemi ve bilinmez olduğu" konusundan söz eder ve Mustafa Şekip Tunç referansı ile felsefe ve psikanalizden, Joseph Banks Rhine referansı ile de parapsikolojiden söz eder. Ancak bu açıklamalardan sonra rüyayı dinî yönden de ele almış olmak için Kuran'dan örneklere geçer. Kitabın aralarında burçlarla ilgili bil-

*Tabirlerde yer alan yazım şekilleri aynen alınarak aktarılmıştır.

giler, "sima ilmi" olarak da adlandırılan insanları burun, kaş göz ve ağız biçimlerini tanıma yolları, erkek, kadın ilişkilerinin düzenlenmesi, geçici ölüm hali, vecd, istiare, hayaletlerin gerçek olup olmadığı ve spiritizma gibi konularda yazılara da yer verilmiştir. Kısaca Bengisu'nun giriş bölümünde yer verdiği açıklamalar ve değerlendirmeler rüyaları daha çok "gizli ilimler"le bağlama yolundadır. Editörlüğü Dikmen'e (2010) ait olan tabir kitabı ise rüyaların mistik, metafizik olduğunu ve içimizdeki öz varlığımızın gelecekten haber verdiğini belirten kısa bir girişle başlar. Tamamen İslâmi kaynaklardan beslenen tabir kitaplarını bir kenara koyduğumuzda, 2000'lerle birlikte tabir işine yeni katkı maddesi olarak NLP, (Neuro-linguistic Programming) ve kişisel gelişim söylemi de dâhil edilir. Aksoy'un (2004) Platon'dan bir epigraf ile açılan kitabı rüyanın, tasavvuftan gizli bilimlere, psikolojiden sosyal bilimlere birçok alanın ilgi konusu olduğunu söyler ve uykunun işlevleri, uyku güçlükleri, uyku saatleri ve "uykunun metafiziği" gibi konulardan söz eder. Rüya ile ilgili açıklamalar ise rüyaları farklı biçimlerde sınıflandırmak ve Freud, Jung, Eric Fromm, Alfred Adler, Calvin Hall, Edgar Cayce, Cafer-i Sadık, İbn Şirin, İbn Kesir gibi isimlerin düşüncelerine ayrılmış bölümlerden oluşur. Tamamen İslâmi kaynaklardan beslenen tabir kitaplarında rüya, uykuda insana gösterilendir; bilimsel söylemle birlikte rüya giderek insanın gördüğüne dönüşür. Sonuç ise "tabire inanma, tabirsiz kalma" biçiminde özetlenebilir: "Ne rüyaların birer gerçek aynası olduklarına ve birer gerçeklik ifade ettiklerine inanalım, ne de kendimizi gene de rüyalarımızı yorumlamak için rüya kitaplarına bakmaktan alıkoyalım" (Çerçi, 2008: 8).

Rüya Yorumcuları Devlet Erkânını Seviyor

Rüyaların tersine tabir edilmesi hangi durumlar için söz konusudur, muabbirler bir açıklama yapmıyorlar ancak iktidar sahipleri rüyalarda iktidar ve güç eşliğinde okunurlar. Rüyalara giren iktidar sahibi, zengin, nüfuzlu kişiler, genellikle gelecekteki olumlu gelişmeler mânâsına gelir. Rüyada amiral, asker, amir, asilzâde, albay, asker, bakan, başbakan, başsavcı, cumhurbaşkanı, çavuş, devletli, dışişleri bakanı, Fatih Sultan Mehmet, general, hükümdar, hakan, kaptan, kaymakam, kraliçe, müdür, milletvekili, mareşal, nahiye müdürü, orgeneral, paşa, prenses, reisicumhur, sadrazam, savcı, saray, senatör, üniforma, vali görmek hep müjdeli biçimde yorumlanır. Kişi bu güç sahibi insanları rüyasında gördüğünde isteklerine kavuşacak; iltifat görecek; işlerinde düzelme olacak ve ferahlık yaşayacak; kimi çabaları kolaylıkla sonuçlanabilecek; rakiplerine karşı üstünlük ve kudret elde edecek; zengin ve otoriter birinin himayesini kazanacak ya da çevresinde bu şekilde tanınmaya başlayacak; iyi bir iş teklifi ya da takdirname alacak;

mevki, itibar veya rütbesi artacak; çok büyük bir kapıdan kısmet gelecek; gösterişli bir hayat sürmeye başlayacak; devlet ve ikbal kapıları önünde açılacak; rehber bir kişi olacak; önemli bir meselesi çözülecek; mal, mülk, nimet ve ululuk artışı yaşayacak; mesuliyetli bir işi başaracaktır. Ancak psikanaliz söylemi işin içine dâhil edildiğinde bu durum değişir ve güçlü ve iktidar sahibi kişilerin rüyalara girmesi, baba figürü ya da baskılanmış arzular olarak yorumlanır. Öte yandan devlet erkânı ve iktidar doğada da temsil edilir ve örneğin "Fırat nehrinin kuruması bir sultanın veya devlet reisinin mülkünün elinden gideceği" (Cilasun, 1996) ya da "büyük devlet adamlarından birinin ölümünün yakın olduğu" (Çerçi, 2008: 78) şeklinde tabir edilir. Benzer biçimde Nil nehri de "devlet ve kudret", Nil nehrinden su içmek ise "bol para"ya (Çerçi, 2008: 202) işaret eder.

Burada ele alınan bütün tabir kitaplarında bu kişilerin rüyaya girmesi hayırla tabir edilirken arada istisnalar da vardır. Milletvekili genellikle olumlu bir mânâya gelse de kimi zaman rüyaya giren milletvekili bir tanıdık tarafından dolandırılmaya, ama kişinin kendisinin milletvekili olduğunu görmesi kazanç artışına da işaret edebilir (Hatman, 1983: 183). Rüyada polis ya da jandarma karakolu görmeniz "endişeli ve korkulu saatler geçirerek asabınızın bozulacağına delalet eder" (Yavuz:1976, 1987: 232). Ancak rüyada polis görülmesinin Azrail'e işaret ettiği tabirler de vardır (Sezgül, 2005: 696, Paksu ve Paksu, 2015: 411, Dikmen, 2010: 234, Yayla, 2005:302). Öte yandan polis tarafından yakalandığını gören kişi hayatı boyunca namuslu bir hayat yaşayacaktır (Yurdatap 1973: 74, Tavaslı bt: 935); muhtar gören ise "mütevazı bir işle meşgul" olarak, "kıt kanaat" ve "sakin" bir yaşam sürecektir (Yavuz, 1976, 1987: 287). Rüyada memuriyete atanmak yorucu ve yıpratıcı işlerle uğraşmaya (Çerçi, 2008: 182); birçok tabir kitabında mevki, refah ve kazanç sayılan milletvekili görmek işlerin altüst olacağına (Çerçi, 2008: 189); kişinin rüyasında kendisini baş müdür olarak görmesi ise kalp katılığı ve bencilliğe (Çerçi, 2008: 36) yorumlanır. Öte yandan rüyada vali görmek de hayra alamet değildir, günaha, oyun, eğlence ve içkiye dalmak mânâsına gelir (Tavaslı 1991: 137, bt:1087). Sezgül'ün, Nablusi ve Seyyid Süleyman'dan derlediğini söylediği tabirler arasında rüyada albay görmek –muhtemelen generalliğe yükselmek için geçecek süre düşünüldüğünden– iş hayatında yükselme olmayacağı ve bugünkü durumun uzun süre korunacağı (2005: 28) şeklinde yorumlanır. Öte yandan sıradan bir kimsenin rüyasında kendisinin amiral veya general olduğunu görmesi de aynı metne göre hayra alamet değildir ve rüya sahibinin dost ve arkadaşlarından bir yakınlık göremeyeceğine, işlerinin bozulacağına işaret eder. Anarşistler de rüyalarda görüldüğü için ve terimden aslında tam olarak ne anlaşıldığını da kavramamıza yarayacak

biçimde tabir edilmiştir: "Bir kimse rüyada anarşistlerle savaştığını görse, bu rüya, dine ve anne babasına yardım etmeğe ve zevcesini kıskanmağa delalet eder" (Cilasun, 1996: 11).

Güncel siyasi tartışmalarla olan bağlantısından hareketle eklemekte fayda var; rüyada rektörle karşılaşmak da mümkündür ve hem olumlu hem de olumsuz tabirlere konu olmuştur: "Uğrunda bütün gücünüzü harcayacağınız ve büyük emellerle bağlı bulunduğunuz bir yerden çok sevindirici bir haber alacağınıza ve istikbal endişelerinizin bu nedenle ortadan kalkacağına iş ve çalışma gücünüzün günden güne değişeceğine" (Yavuz, 1976, 1987:328) ya da "gözünüz yükseklerde olduğundan huzursuz günler geçireceğinize" (Oskay, 1987: 337) işaret sayılır. Türkiye'nin siyasi tarihini rüyasıyla ya da gerçeği ile en fazla belirlemiş olan konu da rüyalara girmiş ya da en azından tabir edilmiş görünür. Rüyada bir yerde ihtilal görmek "tehlikeli işlerden uzak olacağınıza, aile hayatınızın mutlu olacağına işarettir" (Yavuz, 1976, 1987: 213). Bunun dışında yaşadığınız şehirde "örfi idare" ilan edildiğini görmek "en kıymetli bir arkadaşınız veya dostunuzu kaybedeceğinize, hayatta kendinizi pek yalnız hissettiğinize, kederli ve üzüntülü günler geçireceğinize" (Hatman 1983: 211-212) yorulur. Sezgül'ün derlediği kitap ise sıkıyönetim rüyasını gerçekte olup bitene en yakın şekli ile ve benzetme üzerinden tabir eder: "ülkenizde sıkıyönetim ilan edildiğini görmek size halen yürütmekte olduğunuz işinizde geniş yetki verileceğine; yapmak istediğiniz işlerin hududunun genişleyeceğine ve size bağlı bulunan personelin sayısının arttırılacağına işarettir" (2005: 677).

Tabirleri gelecekle ilişkilendirerek değil, daha çok psikanaliz ve kişisel gelişim literatürü eşliğinde yapan kitaplarda, rüyada görülen prens, prenses, imparator ve imparatoriçe genellikle dişil ve eril güçler, otorite figürleri, anima ve animus, üst benlik, inanç sistemi gibi kavramlarla bağlanır (Aksoy, 2004). Bu tür metinlerde rüyada görülen şövalye, sihirli bir çözüm ya da ideal bir kişi beklentisi; subay, kıymet ve itibarın artması; başkan otorite ile ilgili sorunların varlığı; komiser ise "erkek egemen şeyler"le ilgili sorunların ya da "güçsüzlük hissi"nin (Aksoy, 2004: 739) belirtisi sayılır. Bu metinlerde tabirler psikanaliz ve geleneksel rüya okumalarının bir karışımıdır; halife, padişah ve Fatih Sultan Mehmet rüyaları ise gene hayra alamet sayılacaktır.

Bir diğer konu, yukarıda bir yerde de söz edildiği gibi rüyalara girenlerin kimliği ile ilgilidir. Fatih Sultan Mehmet, devlet erkânı arasında ismi ve suretiyle tanınıp bilinerek rüyalara giren tek kişi olarak görünür ve her zaman için kişiyi bekleyen şan, şöhret, başarı, zenginlik, bereket, huzur ve güven dolu bir hayat olarak tabir edilir. Hemen tüm rüya tabiri kitaplarında rüyada peygamber görmenin mânâsından söz edilir. Kimi zaman da rü-

yası görülen her bir peygamber belirli bir ders çıkarılması beklenen ve kolektif hafızada en fazla yer ettiği varsayılan hikâyelere referansla tabir edilir. Rüyalardaki bunca güçlü insanı anlamlandıran muabbir de bir otorite figürü olmalıdır ve bir metinde kendisinin rüyada görülmesinden de söz eder; işinin rüyaları tersine tabir etmek olduğunu da dolaylı yoldan söyler: "zordaki insanların rahata kavuşmasına, rahat ve huzurlu olan insanların mutsuz olacağına, arzularına kavuşmayı hayal edenlerin bu isteklerine kavuşacağına, kayıp bir kimse hakkında haber getiren kimseye ait bir işaret" (Ermiş 2016).

RÜYADA DOĞU, BATI VE ECNEBİ

Ülkeler, milletler, şehirler ve kitapların diliyle söylendiğinde "ecnebi"ler de rüyası tabir edilenler arasındadır. Bengisu (1955) kitabında tek tek ülkeler yerine Afrika, Amerika, Asya ve Avrupa rüyalarını tabir eder. Buna göre Afrika (1955: 24), sıhhat ve servet; Amerika (1955: 33) zenginlik ve saadetle birlikte gündelik işlere özen gösterilmesi gerektiği; Avrupa (1955: 41) para ve akılda genişleme; Asya (1955: 38) ise gizli şeylere sahip olma mânâsına gelir. Bu şema diğer kitaplarda birebir olmasa dahi devam eder. Avrupa bulunduğunuz işte başarınızın büyük olacağına (Yavuz, 1976: 72); Asya "son zamanlarda hayallerinizin genişleyeceğine, duygularınızın romantikleşeceği"ne (Evrener, 1992:20) yorulur. Tabir kitaplarında şehirlere çok az yer verilir ancak her kitapta aziz ve nurlanmış nitelemeleri ile "Mekke-i Mükerreme" ve "Medine-i Münevvere" hayırla, güçlü inançla tabir edilmiştir. Mekke ve Medine dışında elimizdeki kitaplarda yer almayı başaran tek şehir Ankara görünüyor. Rüyada Ankara'yı görmek, Ankara'ya seyahat yapmak "niyetli olduğunuz bir yolculuğun yakında tahakkuk edeceğine, bir iç meselenizin hal yolunda olacağına" (Yavuz, 1976: 71) işarettir.

1950'den bu yana rüyada görüldüğü için ya da görülme ihtimaline karşı tabiri elde hazır tutulan ülkeler, 1970'li yılların ortalarından itibaren çeşitlenmeye başlarlar. Arap, Fellah, Yahudi, Afrika ve Amerika maddelerinin yanısıra zamanla Avrupa ülkeleri de rüyası tabir edilenler arasına girer. Irkçı göndermeleri nedeniyle tartışmalı bir terim olan Fellah, 2010'a kadar tabirler arasında (Alınmaz, 1953; Hatman, 1983; Oskay, 1987; Evrener, 1992; Ermiş, 2006) genellikle alınacak bir haber ile bağlantılı olarak yer alır. Alınmaz'ın 1953 tarihli kitabında Fellah, sadece "hayırlı haber" olarak anlamlandırılırken, 1963 tarihinde tabir detaylanır ve "Fellah dediğimiz Araplardan birini azat ettiğini gören bir kimsenin hayırlı; Fellah'ı kederli görenin ise üzüntülü bir haber alacağı" söylenir (Alınmaz, 1963, 13). Er-

miş (2006: 95) ve Korkmaz'ın (2001: 220) tabirleri ise gene gelecek bir haberle bağlantılı olmakla birlikte bundan oldukça farklıdır:

> Fellah bir habere işarettir. Fellahın ağladığını görmek: alacağınız haberden dolayı çok sevineceğinize işarettir. Fellahın gülmesi gelen haberin sizi çok üzeceğine işarettir. Fellahın kovalaması kazancı bol bir işi basit bir hatadan dolayı kaçıracağınız anlamına gelir. Fellah yakalarsa tam tersi olur. Fellahtan bir şey almak: kısa zamanda büyük paralara kavuşacağınıza ve cimrilik etmeyip çevrenizdekilere de yardımda bulunacağınıza işarettir. Fellaha bir şey vermek: birikimlerinizi zarara uğrayacağına ve kötü duruma düşeceğinize işarettir. Fellahla bir arada olmak: yakın bir zamanda sevineceğinize işarettir. (Ermiş, 2006:95).

Öte yandan, rüyada kişinin kendisini Arap olarak görmesi hayatında zarara uğrayacağı mânâsına gelirken (Ermiş, 2006: 38; Hatman& Aksoy, 1983: 27); Arap, kimi zaman da gam ve kederle tabir edilir (1955: 34). Rüyaya giren Arap'ın "güleryüzlü" olması zenginlik, refah, "çirkin yüzlü ve korkunç bir şekilde" olması ise "mühim sayılmayacak bir keder" yaklaşıyor demektir (Bolayır, 1950:8). Rüyada Arabistan genellikle kısa yolculuk mânâsına gelir. Afrika kıtasına geçildiğinde Fas uzaktan gelecek bir yolcu ya da ufak bir hediye (Kıpçak, 1984; Oskay, 1987; Korkmaz, 2001, Evrener, 1992) olarak tabir edilirken, genel olarak Afrika ya macera ve dolambaçlı işler (Hatman ve Aksoy, 1983; Evrener, 1992; Çerçi 2008) ya da tedavi için uzak bir yere gitmek (Yurdatap, 1966, 1973, 1991) demektir. Tavaslı ise Afrika rüyasından, sıhhat ve servet konularının yolunda olduğu mânâsını çıkarır. Etiyopya 2008 tarihine kadar tabir kitaplarına Habeş olarak geçer ve rüyada "Habeş görmek", "bazı hoşa gitmeyecek olaylar" (Çerçi, 2008:91) ya da "sevindirici haber (Yavuz, 1976: 183) şeklinde çelişkili tabir edilir. Tavaslı'ya göre rüyada birinin "Habeşli bir siyahi (siyah adam) görmesi ve hattâ onunla konuşması, ümitle beklediği bir isteğinin olacağına" işarettir (bt: 556). Muhtemelen Siyah, Arap ve Habeş nitelemeleri üzerinden tahayyül edilen bir bağlantıyla, Jamaika rüyası da "siyahi bir kimsenin yakınlığını göreceğiniz, siyahların çok olduğu bir ülkeden mektup, haber alacağınız" (Yavuz, 1976: 221) mânâsında yorumlanır. Ancak buna ek olarak –belki meş'um 1494 tarihi, belki de Jamaika'nın coğrafi konumu nedeniyle– aynı rüya karışık, meçhul işler mânâsında da tabir edilmiştir. Rüyada Jamaikalı birisini görmenin "bir hastalıktan kurtuluş yolunun bulunacağı" (Hatman, 1983: 115) yolunda tabir edilmesi ise sömürgecilerin taşıdıkları hastalıklarla ilişkili olmasa gerek. Aynı coğrafyadan devam edelim. Rüyada Uruguay'ın görülmesi ya da buraya yapılan bir yolculuk "tahakkukuna şimdilik imkân olmayan bir isteğinizin yerine getirilmesi için yapacağınız bütün çabaların bir hayal olup uçup gittiğini

göreceğinize" ve bir de "hayvanlara karşı ayrı bir merak ve sevgi" (Yavuz, 1976: 394) geliştireceğinize yorumlanır.

Yahudilik rüyalarda genellikle ticaret işinde kazanç olarak tabir edilirken, rüyada İsrailli görmek "işlerin kolaylıkla başarılacağı" (Bolayır, 1962) biçiminde de tabir edilir. Öte yandan ırkçılığı çok daha dolaysız ve açık biçimlerde tabirlere yerleştirenler de vardır:

> Yahudi genç ve ihtiyar Yahudi görmek düşmanlarınızın varlığına, bir Yahudi ile konuştuğunuzu görmek bugünlerde vaktinizi boş yere harcayarak zaman öldüreceğinize, hakkı inkar edeceğinize yahut "bugün yarın" diye oyalanmak suretiyle vakti geçirerek Allah'a ibadetten geri kalacağınıza izah edildiği gibi Yahudi sihir ve ihanet sahibi ve borcunu ödemeyen bir bahane ile vakit geçiren bir kişidir. Yahudi bol bol vaat eden ve sözünü yerine getirmeyen dünyalık birisidir. Kendinizi rüyada Yahudi olduğunuzu görmek kişinin günahlara cu'ret eden münafık bir kimse olduğuna rüyada birisi tarafından Yahudi diye çağırıldığınızı görmek sıkıntı ve tasadan kurtulacağınıza yorumlanır (Hatman, 1983: 296).

Benzer bir tabir "ufak" bir değişiklikle Yahudi "bol bol va'adeden ve va'di bir türlü olmayan dünyalık bir kadındır" (Oskay, 1987) şekline dönüşmüştür. Rüyada "yaşlı bir Yahudi görmek insanın helak olmasını arzu eden düşman" ile tabir olunurken aynı muabbir Yahudi'yi "müşkül bir işin meydana çıkması; cevapda suhulet; sünnet ve şeriatte kuvvet" (Cilasun 417-418) olarak okur.

Tabirler Amerika rüyasını, zenginlik ve saadetle (Yurdatap 1973; Yavuz, 1976); "fakirlerle arkadaş olmaktan vazgeçmekle" (Tavaslı, bt; Hatman ve Aksoy, 1983) ya da "maddiyata fazla önem" (Evrener, 1992) vermekle okurlar. Aksoy (2004) bu okumanın Amerikan rüyası teriminden türetilmiş olduğunu kendi kitabındaki Amerika tabirine ekler. Japonya ise birçok kitapta seyahat ya da iyi bir evlilik olarak okunurken kimi zaman rüyasının görenin etrafın "esrarlı kimselerin çevirmiş olduğuna" (Bolayır, 1974: 45); kimi zaman da "sonunun nereye varacağı bilinmeyen ve neye mâl olacağını tayin edemeyeceğiniz bir iş ortamına gireceğinize karışık ve meçhuller içinde günler geçireceğinize" işaret eder (Evrener, 1992: 112).

Avrupa'ya gitmek, Avrupa'da gezmek genel olarak rüyalarda işte başarı, bilgi ve görgüde artış, yeni bilgiler elde etmek olarak tabir edilir (Evrener, 1992, Yavuz, 1976). Danimarka, Hollanda, Belçika ve Avusturya genellikle yabancılarla iyi iş anlaşmaları; çalışkan insanlar arasında bulunmak; sanatçılarla ilişki kurmak ve sanat eğitimi alınacak olursa başarılı olunacağı; hayat görüşünde değişiklikler; ince ruhlu insanlarla kurulacak dostluklar olarak tabir edilirken, Finlandiya –belki de refah düzeyi en yüksek ülkelerin başında geldiğinden– uzak bir hayalden ümit kesilmesi gerekti-

ği mânâsına gelir (Korkmaz, 2001; Oskay, 1987, Evrener, 1992, Yavuz, 1976; Sezgül, 2005). Rüyası görüldüğünde hayal kırıklığına işaret eden Avrupa ülkelerinin başında Almanya gelir ve iş hayatında darlık, ümitlerin boşa çıkması ve boş yere seyahat gibi mânâlar taşır (Sezgül, 2005; Evrener 1992; Oskay, 1987; Hatman, 1983). Fransa ise verimsiz gönül işleri ve bir Frenk dostunuzun vefasızlığı olarak da tabir edilir (Yavuz 1976: 172). İtalya'ya yapılan yolculuk "fenalığınıza çalışan bir kimsenin şerrinden kurtulacağınıza" (Evrener, 1992:105); rüyada bir İtalyan görmek ise "kıskanç bir kadının elinde çok ıstıraplı bir hayat"a (Bolayır, 1962: 108), kimi zaman da "sanat ve sanatkârlara karşı sevginin artışı"na (Yavuz, 1976: 212) işaret eder. Tüm bu okumalara 1960'lı yıllarda Almanya'ya başlayan ve gidiş gelişlerle devam eden işçi göçü ve daha sonrasındaki gelişmeler; sinema ve edebiyatta yer alan Paris temsilleri ya da tarihsel süreç içindeki siyasal ilişkiler mi kaynak olmuştur bilinmez. Ancak kimi kitaplar Frenk maddesine gayrimüslim mânâsında da yer verirler ve kişinin kendisini rüyasında Frenk olarak görmesini bid'ate sapmak, yoldan çıkmak, sapıklık olarak nitelerler (Sezgül, 2005, 348; Tavaslı, bt: 517). Macaristan rüyası da kolektif hafızadaki temsillerden beslenerek tabir edilmiş görünür ve rüyada bir Macar ya da Macaristan'ı görmek, "yakın gelecekte cümbüşlü bazı eğlencelere" (Evrener, 1992: 263); "mâcerâne ve şairane bir aşk serüveni"ne (Sezgül; 2005: 595) işaret eder. Tabiri gönül işleriyle birlikte gelen ülkeler arasında İspanya, Polonya ve İngiltere de vardır. Rüyada Polonyalı birini görmek "çok güzel, terbiyeli ve oldukça nazik delikanlı (kızla) arkadaşlık kuracağınıza" (Hatman, 1983:224); İngiltere'ye gitmek ise "Aydın bir toplulukta bir hanım ile tanışacağınıza, bundan mesut bir netice çıkacağına, kültürlü kimselerin dikkatini çekeceğinize" işarettir (Yavuz, 1976: 209). İspanya, boş hayal ve vaatler ama aynı zamanda âşık olunan kişiye yapılacak bir evlenme teklifi olarak yorumlanır (Hatman 1983: 113).

Öte yandan kimi tabirlerde, gene dolambaçlı yollardan, resmî tarihten, ders kitaplarına, kahramanlık filmlerine, popüler romanlara sızarak kolektif hafızada yer etmiş olan Orta Asya imgeleri kimi zaman düşmanlık, kimi zaman da gizemli doğuya atfedilen bilgelik şeklinde karşımıza çıkar ve Çin'e yapılan yolculuk "zihniyetleri bozuk, görüşleri kıt kimseler arasına düşeceğinize"; "bir Çinli münevver ile bir bahçede dolaşmak dünya çapında bir muharrir olacağınıza", "Çinli bir kimseye yardım etmek ileride ikiyüzlü ve kıskanç kimselerle arkadaşlık yaparak bundan zarar göreceğinize" (Bolayır, 1962: 59) işaret eder. Çin uzak ve tuhaf bir ülke olarak görülüyor olmalı ki aynı zamanda "umulmadık ve garip bir kaynaktan büyük bir servet" (Yurdatap 1966: 56) şeklinde de tabir edilmiştir. Çin'in ticari potansiyelini haber veren tabir ise Türkiye'nin Çin Halk Cumhuriyeti'ni

resmen tanıdığı 1971 yılından sonra yayımlanmış tabir kitaplarında karşımıza çıkacak ve artık rüyasında kendini Çin'de gören hayal gücü genişleyerek başarılı iş ilişkileri kuracaktır (Tavaslı, bt334, Hatman, 1983: 60). Uzaklar arasında Avustralya'nın tabirine bir kitapta rastlıyoruz: "Avustralya'ya bir seyahat yaptığınızı görmek gezmeyi eğlenmeyi seven bir eş veya bir dost ile hayatınızı paylaşacağınıza ve bu dost yoluyla eğlenceye önem vereceğinize delalettir" (Oskay, 1987: 20). Bütün bu ülkelerin tek tek tabirleri yanında kitaplarda bir de ecnebi maddesi yer alır ve bu gayrimüslim olmakla bir arada tabir edilen Frenk rüyasından biraz daha farklıdır. "Ecnebi yahut dini ayrı ile olan birisi ile konuşanın hayatında korkulu anlar yaşayacağına, dertsiz başına dert açılacağına (Alınmaz, 1963,18) inanılır; "başka ırktan, yabancı bir dil konuşan bir ecnebiyi yahut birden fazla ecnebiyi görmek" hesapta olmayan bir seyahat ya da etrafınızdakilerin sizin davranışlarınızı yanlış anlaması olarak tabir edilir. Bu rüyayı gören eğer memur ise yakın bir tarihte tayin haberi alacaktır; öğrenci ise sınıfını geçecektir. Ecnebi kimi zaman da "aileden birinin evliliği" (Hatman, 1983: 69); "kolay yoldan para kazanma" (Aksoy, 2004), "muhit değiştirmenin gerektiği" (Yurdatap, 1966: 66) ve nihayet "heyecan duyacağınız bir hadise ile karşılaşmak" (Bolayır, 1962: 73) mânâlarına gelir.

Sonuç yerİne

Popüler tabir kitaplarında rüya malzemesini yorumlamada kullanılan yollar dolambaçlı ve çeşitlidir. Tabirler, rüyayı gören kişi, muabbire gelen ilham, üzerinde bir anlaşmaya varıldığı düşünülen semboller, bilimsel söylem, ahlâki kodları devreye sokmak ve gerçeklikteki tecrübeler üzerinden benzerlikler yakalamak gibi çok çeşitli yollarla kurulurlar. Akıl yürütme, paradigmatik hizalamaları, düz ve yan anlamları, kipleri, ikonları, sembolleri, metafor, metonimi, *synecdoche* gibi tüm mecazları, türleri ve tipleri bir arada, kısacası semiyoloji ve semiyotiğin tüm kavramsal sistematiğini kullanmaktan geçer. Öte yandan semiyotik, gelecekte gerçekleşmesi muhtemel olanlara dair değil, geçmişin anlamlandırmaları üzerine konuşur. Bacası tüten evin berekete, yeni ayakkabının sevince, sıkan ayakkabının mutsuzluğa, davulun müjdeli habere; aynanın uzun ömre, altının kazanca, asansörün maddi yük olan birinden kurtulmaya işaret etmesi üzerinden yapılan ve anlamın yakalanarak sabitlendiği naif okumalar, tarihsel akış içinde anlamlandırılan kişi ve yerleri işaret eden ideolojilere karışır; aşağı yukarı, ön, arka gibi konumlar ya da parça ve bütünü, tür ve cinsi birbirinin yerine geçirme üzerinden kurulan tabirlerle yeni metaforlar yaratılır. Tabir retoriği sadece düşüncelerin nasıl sunulduğu değildir, aynı zamanda retorikte olduğu gibi düşünceyi kurar da. Işık saçan nesneler kutsanma ve

feraha erme ile ilişkilendirilirken; dinî kaynaklı okumalar kimi zaman belli bir teknolojiye işaret eden rüya malzemesinin içinden geçer. Kimi zaman da teknoloji pratikte her ne içinse onunla tabir edilir. Ampul, avize, ışıldak gibi nesneler ışık saçtıklarından olsa gerek iyi mutlu haberlere yorulur; tayyare, kamyonet, yat, pasaport, otobüs, otomobil, objektif, vapur güvertesi yolculuklara; telefon, teleks, radar ve radyo alınacak haberlere; diş doktoru dispanser, doktor, anestezi yapmak ultraviyole ışınları, bakteriyoloji ile ilgilenmek sağlıkla ilgili konulara yorulur. Ancak ağırlıklı olarak gerçekliğin figüratif dil; betimlemenin anlam; var olanın mit üzerinden kurulduğu rüya tabiri dünyasında, rüyalarda yaşananlardan daha fazlası da mümkün görünür. Rüyada "civciv görmek küçük yaşta bir evlilik denemesi yapacağınıza ve çok çocuk sahibi olacağınıza" (Hatman, 1983: 52) yorulabiliyorsa eğer, rüyalardan çok tabirlerin sınır tanımazlığından söz etmek daha anlamlı olsa gerek. Gene de her zaman neye dayandığı ve nereden ilham alınarak yazıldığını saptamanın güç olduğu bu binlerce tabir arasında milliyetçilik, ırkçılık, toplumsal cinsiyet ayırımcılığı kendisini gösterir. Öte yandan devlet erkânı, iktidar ve güç sahibi kişilere ilişkin rüyaların, tahayyül edilmiş parça bütün bağlantıları üzerinden ve gene güç ve iktidar ilişkileri ile tabir edilmesi ile rüyada faraş veya jarse görmenin ummadığınız birinin sizi aldatacağına (Kıpçak, 1984: 30, 48) yorulması arasında da –akıl yürütmenin görece daha kolay yakalanabilmesi bağlamında ilkinin lehinde denebilecek–bir fark olsa gerek. Bu bağlamda bu kitaplar içinden seçilerek oluşturulacak kategoriler arasında tabirleri birbiri ile ilintili ya da tutarlı olan rüya malzemesinin başında devlet erkânı, güç ve iktidar sahibi kişilerin, ulu, kutsal kabul edilenlerin ve ötekilerin geldiğini söylemek mümkün. Bir diğer konu ise tabir kitaplarında geleceğe dair söylenenlerin bir çoğunun ahlâki yükümlülüklerle bağlı olması. Bu nedenle Bolayır'ın 1962 tarihli kitabında "Bu tabir, garp lisanlarında yazılmış tabirnamelerden alınmıştır. Enteresan bulduğumuz için kitabımıza koyduk" diyerek özellikle eklediği tabiri de aklımızda tutmakta fayda var gibi: "Rüyada bir Türk veya Türkiyeli görmek: Yakında çok nazik bir kadınla (erkekle) tanışarak evlenecek ve bahtiyar bir ömür süreceksiniz demektir" (1962: 214).

Kaynakça

Aymaz, Abdullah (16 Mayıs 2004, Pazar) "Abdurrahman Cerrahoğlu", *Zaman Gazetesi*, Erişim Tarihi, 09.02.2016, http://www.zaman.com.tr/yazarlar/abdullah-aymaz/abdurrahman-cerrahoglu_48384.html

Kuran, Muhammed Esed Tefsiri, Erişim Tarihi, 09.02.2016,http://www.kuran.geri.tr/ http://www.kuran.gen.tr/?x=s_main&kid=31&sid=1&y=s_middle

Peirce, Charles Sanders (1931-1958) *Collected Papers*,Vol. 2, *Elements of Logic*, Ed. Charles Hartshome, Paul Weiss, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ricoeur, Paul (2005) *Zaman ve Anlatı* -I: Zaman, Olay Örgüsü, Üçlü Mimesis, (Çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat), İstanbul: YKY.

Yayımlanma Tarihlerine Göre Metinde Geçen Rüya Tabir Kitapları

Bolayır, Enver (1950) *Geniş İzahlı En Mükemmel Rüya Tabirleri*, İstanbul: Bolayır Yayınevi.

Yurdatap, Selami Münir (1951) *İslam Dininde Rüya ve Rüya Tabirleri,* İstanbul: Doğru Yol Yayını.

Alınmaz, Halil(1953) *Resimli En Büyük Rüya Tabirleri*, İstanbul: Halil Alınmaz.

Bengisu,Ahmet (1955) *Büyük Alfabetik Rüya Yorumları Lugatı*, İstanbul: Yeni Çığır Kitabevi.

Bolayır, Enver (1962) *Büyük Rüya Tabirleri*, İstanbul: Bolayır Yayınevi.

Alınmaz, Halil (1963) *Resimli ve Malumatlı Rüya Tabirleri*, İstanbul: Bozkurt Kitabevi.

Özgül, İsmail Hakkı (1964) *Rüya Yorumları Ansiklopedisi*, Ankara.

Yurdatap, Selami Münir (1966) *Resimli Büyük Rüya Tabirleri,* İstanbul: Halk Kitapçılık.

Yurdatap, Selami Münir (1973) *İslam Dininde Rüya ve Rüya Tabirleri,* İstanbul: Şen Yıldız Yayınevi.

Bolayır, Enver (1974) *Rüya Tabirleri*, İstanbul: Bolayır Yayınevi.

Yavuz, Sami(1976) *Resimli Büyük, Klasik ve Modern Rüya Tabirleri*, İstanbul: Sağlam Yayınevi.

Hatman, Aysel ve Aksoy, Vicdan (1983) *A'dan Z'ye Rüya Yorumları Ansiklopedisi*, İstanbul: Ertüze Yayınları.

Kıpçak, Sinan (1984) *Rüya Tabirleri ve Çeşitli Fal Usulleri*, İstanbul: Melda Yayınevi.

Oskay, Figen (1987) *Modern Rüya Tabirleri*, İstanbul: Çelik Yayınevi.

Yavuz, Sami (1987) *Resimli Büyük, Klasik ve Modern Rüya Tabirleri*, İstanbul: Sağlam Yayınevi.

Yurdatap, Selami Münir (1991) *İslam Dininde Rüya ve Rüya Tabirleri,* İstanbul: Şen Yıldız Yayınevi.

Tavaslı, Yusuf (1991) *Mükemmel Alfabetik Rüya Ta'birleri Kitabı*, İstanbul: Hattat Tavaslı Yayınları.

Evrener, İsmail Hakkı (1992) *Rüya Tabirleri ve Muhtelif Fal ve Usulleri*, İstanbul: Şenyıldız Yayınevi.

Cilasun, Raif (1996) *Ansiklopedik Rüya Tabirleri*, İstanbul: Erhan Yayın-Dağıtım.

Korkmaz, Güler (2001) *Rüya Yorumları*, İzmir: İlya.

Aksoy, Sevinç (2004) *Rüya Yorumları Ansiklopedisi*, İstanbul: Omega Yayınları.

Yayla, Kasım (2005) *İzahlı Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Merve Basım Yayım Dağıtım.

Sezgül, Halit (2005) (Derleme) *Rüya Tabirleri: İmam Nablusi, Seyyid Süleyman*, İstanbul: Gonca Yayınevi.

Ermiş, Faruk Kemal (2006) *A'dan Z'ye Çağdaş Rüya Yorumları*, İstanbul: Gün Yayıncılık.

Çerçi, Mehmet (2008) *A'dan Z'ye Rüya Yorumları*, İstanbul: Tıp Kitabevi.

Dikmen, Fisun (Ed.) (2010) *Rüya Tabirleri*, Ankara: Tutku Yayınevi.

Paksu, Mehmed ve Paksu, Fatma Zehra (2015) *Büyük Rüya Tabirleri*, İstanbul: Nesil Yayınları.

Tavaslı, Yusuf (bt) *Açıklamalı Rüya Tabirleri Ansiklopedisi*, İstanbul: Tavaslı Yayınları.

RÜYANIN TOPOLOJİSİ

Özge Soysal*

İnsan bazen kendini zayıf hissetmeye de ihtiyaç duyar. Gücünü bırakmaya, tüm gün üzerinde taşıdıklarından arınmaya ve bir süreliğine de olsun durmaya, unutmaya... Uykuya geçiş, insanın gün içindeki eylem biçiminden başka bir etkinliğe geçişini ve izleyici olma konumunu hazırlar. İçe çekilme, yeniden kendi üzerine kapanma hali gibi gözüken uykunun, içerisi ve dışarısı arasındaki sınırları daha fazla belirginleştirmesi beklenebilirken, aksine bu sınırları neredeyse ortadan kaldıran bir etkisi vardır. Benliğin ruhsallığın farklı boyutları arasındaki harmoniyi gün boyunca sarsılmaz bir şekilde bütünlük yanılsamasıyla koruma çabası, uyku haline geçişle çatlar. Bu belki de insanın rüyaları sayesinde sadece direnç gösterdiğini değil, ona direneni, kendisini yok sayanı, dışlayanı içeri almaya "evet" demesidir. Rüyalarda çocuksu olanın açığa çıkışı, benliğin içerisi ve dışarısı arasındaki sınırlarının henüz belirginleşmediği dönemlere atıfta bulunur. Bu pencereden giren ve içerideki konforu bozguna uğratan bir rüzgâr gibidir âdeta, ama bu metaforun kendisi bile insanı yerleştiği simgesel ayrımların düzleminde tutmaya devam eder. Uykuya geçişle bozguna uğrayan belki tam da burasıdır, çünkü uyku kendiliğin simgesel ayırımlardan soyulduğu bir çıplaklığı ve neredeyse kendiliğin gönüllü bir yok oluşunu getirir.

Varlık, geçici ve gönüllü olarak yaşadığı bu çözünüşü –bu durumu kişiliğin patolojik çözünmesinden ayıran özellik– uyku sırasında içine girdiği bir yalnızlığa borçludur. Uyku, eğer şanslıysak, günün sonunda gelip dayandığımız bir son, varoluşun bir diğer ucu gibidir. İnsanın kendi mahremiyetine kapandığı bu çıplaklık hali, imgelerin ve simgelerin serbestçe kullanıldığı, içerisi ve dışarısı arasındaki bölünmüşlüğün birbirine karışıp yoğuştuğu bir oyun alanına açılır. Rüya alanı, boşluğa açılışı öznel

* Yrd. Doç. Dr. Özge Soysal, İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü.

olarak deneyimlediğimiz ve Lacan'ın tabiriyle "var olmanın ıstırabına", öznellikten dışlanmakla birlikte kaçınılamaz olan anlam dışı boşluğa karşı geliştirdiğimiz bir yöntemdir. Benliğin simgesel sınırlarının yitirilişinin hoşnutlukla birarada yaşantılanması, bu öznel deneyimi melankolideki boşluk ve kayıp yaşantısından, yani benliğin üstbenlik tarafından nesne olarak alındığı bir yıkımdan farklılaştırır. Bu daha ziyade, Freud'un kaybın ve hazzın birlikte deneyimlendiğini söylediği espri düzeneğini andırır. Nasıl ki mizah üstbenliğin katı sınırlarını gevşetmeye ve rahatlatmaya yarıyorsa, rüya da kaygı verici ve tehlikeli olarak algılanan bir dünyanın, gündelik yaşamda başvurulan dirençlerin ve savunma mekanizmalarının esnemesiyle çocuk oyununa dönüşebildiği bir "serbest bölge" yaratır.

"Var olmanın ıstırabını" bir bilmeceye dönüştüren bu alan, insanın benliğin ve dünyanın ayrışmadığı, içerisinin ve dışarısının birbirini takip ettiği tek bir yerde izleyici olarak bulunabilmesidir. Bu öznenin nesneyi denetlediği, manipüle ettiği, kullandığı, yadsıdığı, gizlediği ya da hem gizleyip hem de ifşa ederek fetişleştirdiği, kısacası varoluşunun vazgeçilmez bir koşulu olarak olumladığı bir "fazla" konumuna yükseltmesinden ziyade, *nesnenin düşüşüne baktığı*, böylelikle de ıstırabı dinginlikle birlikte yaşayabildiği bir eksikliğe çevirebilmesidir. Nesnenin üzerini kaplayan anlamlardan bir bir soyulması, öznenin uykuya geçişteki hazırlığıyla ilişkilidir: Işık, ses, giysiler, beden denetimi gibi gündelik sığınaklarımızın terk edilişi, algının bilincin kategorilerine erişmeden önceki bilinçdışı kapılarını aralar. Uykuya dalıştaki çıplaklık hali Freud'un *Hilflosigkeit* olarak betimlediği, *elem* olarak çevirebileceğimiz, yeni doğan insan varlığının içine düştüğü çaresizliği ve korunmasız bir boşluk deneyimini andırır. Rüya tam da bu boşlukta kendimizi unutarak salınmanın bir imkânı olarak imdadımıza yetişir. Gündelik sığınaklarımızı bırakabilmeyi kabul etmenin koşulu, uykuyu sürdürebilmemizi sağlayan rüya sayesindedir. Çünkü rüya, düşlemin nesnesini farklı kılıklara bürüyerek bizi nesneyle doğrudan, neyse o olarak karşılaşmaktan korur ve böylelikle de uykuya/kurguya izin verir. Bu anlamda Lacan'ın iç-dışsallık olarak çevirebileceğimiz *extimité* kavramı içerisi ve dışarısının birbirine zıt coğrafi koordinatlarından farklı olan topolojik bir alana gönderimde bulunur. Rüyanın yerleştiği bu topolojik alan, birden fazla katmanı olmakla birlikte tek bir yüzü olan bir küre gibidir. Bu kürenin ortasına bir delik açtığımızda, iki boyutlu bir yüzeyden, artık kenarları da olan üç boyutlu bir yüzeye geçebiliriz. Gene bu yüzeye bir kesik uygulayıp, her iki ucunu tersten birleştirdiğimizde birbirini takip eden kenarlardan oluşan ve kenarların birbirini kestiği tek bir şerit elde ederiz.[1] Birçok katmanın aynı anda işlerlikte olduğu bu topolojik anlatım,

[1] Bkz. Möbius Bandı.

aslında içdışsallıkta söz konusu olanın herhangi bir metaforik anlam değil, tam tersine anlamdan arınmış en somut gerçekliğin ta kendisi olduğunu göstermek içindir. Bunlar sözel anlatının ya da anlam arayışının gelip dayandığı kırılma anlarıdır.

Freud'un rüya çözümleme yöntemi, rüya anlatısının gelip dayandığı bu anlar üzerinden ilerler. Aslında *Rüyaların Yorumu*'nda betimlediği çözümleme yöntemi oldukça açık ve yalındır. Rüyaları başından itibaren birçok ruhsal öğenin birleşimi olarak düşünür ve rüyanın bütüncül bir yorumunu vermekten ziyade, onu oluşturan farklı parçaların detaylı bir şekilde irdelenişine odaklanır. Zira hastaların onlara gördükleri rüyanın anlamıyla ilgili başlangıçta ne düşündüklerini sorduğunda çoğu kez yanıt veremediklerini gözlemlemiştir. Üstelik rüyanın genel anlamını tahmin etmek bir psikanalist için görece kolaydır, çünkü rüya Freud için her şeyden önce bir arzunun gerçekleşmesidir ve bu arzu her zaman bastırılmış olan cinsel bir arzudur. Oysaki rüyanın gizil içeriği görünür olandan çok daha incelikli bir araştırmayı gerektirir, çünkü bu aynı zamanda cinsel arzunun kendisini göstermek için bilinçdışında nasıl bir yol izlediği ve dilin hangi bileşenlerini ödünç aldığı sorusunu sormaktır. Bilinçdışının dili nedir? Bu Lacan'ın Freud'dan sonra daha da fazla radikalleştirdiği bir soru olacaktır. Çünkü Freud'un geliştirdiği bu yöntemle birlikte rüyaları okumak ondan önceki geleneklerin simgesel okuyuşundan ya da mistik bir anlam arayışından farklıdır. Freud kendi rüyalarından âdeta onu dinleyen, söylediklerini duyan ve okuyabilen biri varmışçasına bahseder. Bunun oldukça öznel ve cesurca bir girişim olduğu yadsınamaz. Kimi eleştirmenler Freud'un rüyalarını yazıya döküşünde değiştirdiği veya çarpıttığı ögelerin olduğunu öne sürseler de, bu mantıklı bir eleştiri değildir, çünkü Freud kendisine has yazım stilinde okurunu âdeta etkin bir dinleyici olmaya zorlar ve anlattıklarının arasında neyin söylenildiğini duymaya davet eder. Tam da bu sebepten *Rüyaların Yorumu* her daim geçerli evrensel kuralların bildirildiği kutsanmış bir metin değil, her dilin kendisine özgü yapılanışında ve dilsel oyunlarında ele alınabilecek bir *yöntembilimdir*. Freud uzunca bir süre bu metnin başka bir dile çevrilmesini dilsel referanslarının özgünlüğünü ve çeviri dilinde bu dilsel unsurların anlaşılamayacağını öne sürerek istemez ve ancak Amerikalı bir psikanalist olan Brill'in kendi rüyalarını anlatmasını teklif ederek İngilizceye çevrilmesini kabul eder. Metni öznel kılan, Freud'un anlattığı rüyalarla mahremini ortaya dökmesi değil, rüyanın kaçınılmaz olarak içinde yeşerdiği dilin araçlarını kullanmasıdır.

Rüyanın dilsel bir gramerinin olduğu ve bu gramerin de sadece dilin olağan kullanımına indirgenemeyeceği Freud'un hastalarının getirdiği rüyaları çözümleme biçiminden de açıkça anlaşılabilir. Freud'un üşenmek-

sizin ayrıntılı bir şekilde not ettiği ve yorumladığı bu rüyalar bazen okuyucu için takip edilmesini güçleştirse de, analitik yoruma dair benzersiz bir yöntem sunarlar. Rüya gizil bir hakikati gizlemekten ya da ele vermekten çok, konuşmaktadır, tıpkı bir dili kendiliğinden konuşmamız ve öznel hakikatin de dilin sağladığı dolayımlardan başka bir yerde olmayışı gibi. Ama dilin olağan kullanımından farklı olarak neyi söylediğini duyabilmek onu başka bir dile çevirmekle, tıpkı Mısır tabletlerindeki hiyerogliflerin hem simgeleri, hem harfleri hem de sesleri içeren birkaç boyutlu okunuşuna benzer bir yönteme başvurmakla mümkündür. Freud önerdiği yöntemde önce anlatıda tekrar eden sözcükleri, sonrasında bu sözcüklerin en küçük parçaları olan hecelerin ve harflerin hareketlerini ve yazılımlarını yani bilinçdışımızı nasıl düzenlediklerini, son olarak da rüyanın genel anlamını kavramada kaçınılmaz olan gündelik yaşama ait niteliği tespit eder.[2] Bunun salt biçimsel bir yöntem olduğunu söylemek eksik kalacaktır, zira anlatıdaki çelişkileri, zıtlıkları ya da çoklu anlamları duyabilmek sadece sözcüklerin fonetik bir duyuluşundan ibaret değildir. Freud'a yeni bir bilimin keşfinde ve araştırmalarında kılavuzluk eden dil, anadili olmasa da Almancadır ve Almanca özel olarak kelimeleri ya da kelime parçalarını birleştirip, ilgeçlerin de yardımıyla yeni kelimeler üretmeye izin veren dilsel bir yapıya sahiptir. Bu da Freud'a soyut kuramsal çalışmalarını dayandırabileceği somut bir zemin sağlar. Rüya çözümleme örneklerine baktığımızda, canlı ve ayrıntılı oldukları kadar belirginlik ve netlik içeren, deneyimin en somut haline tutunabileceğimiz çalışmalar olduklarını da görebiliriz. Bununla birlikte Freud'un hemen her bilinçdışı oluşumun çözümlenişinde ısrarcı olduğu incelikli ve önemli bir detay daha vardır: Eksik olan, yani anlatıda unutulan, kaçırılan ya da atlanılan sözcük(ler). Rüya görenin şüpheye düştüğü ve rüyasını ikinci bir kez anlatması istendiğinde ilk anlatısından farklı olarak unuttuğu öğelerin olması, anlatıdan "düşenin" bilinçdışı konumunu duymaya olanak verir.

Unutulanın salt tesadüfi olduğunu söyleyebilir miyiz? Freud, deneyimlerinden yola çıkarak unutulanın rastlantısal olmaktan çok bilinçdışını açığa çıkaran bir çatlak olduğunu, daha doğrusu bilinçdışının kendisini ancak bu geçici beliriş ve kayboluş anlarında duyurduğunu keşfeder. Unutulanı geri çağırma, beraberinde yeni bir unutuşu daha getirecektir, çünkü bu tesadüfi bir unutuştan ziyade, bilinçdışına etik konumunu veren yapısal bir eksikliktir. Bilinçdışı her seferinde onu oluşturan ilk izi, ilk göstereni ya da ilk travmayı ortaya çıkarmaya meylettiğinde peşinden yeni bir unutuş daha belirecektir, çünkü hatırlanan her seferinde unutulandan farklı

[2] Bu yönteme örnek olarak Freud'un *Rüyaların Yorumu* VI. Bölümdeki "Rüyalarda Duygular" kısmında çözümlediği "aslan rüyası"na bakılabilir.

olacaktır. Yinelenen gösteren her defasında aynı yere geri gelse de, aynı şekilde geri gelmeyecektir, bu da yineleme düzeneğini aynı sayıların aynı sonuçları doğurduğu otomatik bir matematiksel hesap olmaktan ayırır. Dolayısıyla söz konusu olan, rastlantısal olarak belirenin kaçınılmaz bir bilinçdışı yazgıya işaret edişidir de. Gösterenin kendisine denk olmayan bir şekilde yinelenişi, gösterenin merkezinde bir boşluğu, eksikliği, unutuşu barındırmasındandır; bu da bilinçdışının dilini ontolojik bir anlamsal oluştan, etik bir konumlanışa yükseltir. Bu bakımdan rüya, rüya görene sunulan metaforik bir anlam demetinden farklı olarak bilinmez ve başka olana açılmaya imkân tanıdığı ölçüde bir yorum değeri kazanır.

Freud, rüyaların unutulmasından bahsettiği yedinci bölümü yanan ölü çocuk rüyasıyla açar ve bu rüya Freud'un metapsikolojisini oluşturacak önemli bir başlangıç noktasını, kuramsal bir dönemeci doğurur. Bu bölüm Freud'un deyimiyle şimdiye kadar ele almadığı ve ayağımızın altındaki toprağı kaydırabilecek bir güçlüğü, bir diğer tabirle ruhsallığın kendisine has bir eksikliği ortaya çıkarır. Söz konusu rüya şöyledir: "Bir baba hasta yatağındaki çocuğunun başında gece gündüz nöbet tutmuş. Çocuk öldükten sonra bitişik odaya geçip, uzanmış, ama çocuğun cesedinin bulunduğu mumlarla aydınlatılmış odayı görebilmek için yatak odasının kapısını açık bırakmış. Cesedin başında dua mırıldanarak nöbet tutması için yaşlı bir adam görevlendirilmiş. Baba birkaç saat uyuduktan sonra rüyasında çocuğu yatağının başucunda durup, onu kolundan yakalayarak *sitemkâr bir edayla "Baba, görmüyor musun, yanıyorum?" diye sormuş.* Adam uyanmış, bitişik odadan gelen parlak ışığı görmüş, aceleyle odaya koşunca yaşlı bekçinin uykuya daldığını, örtülerle çocuğun bir kolunun adamın düşürdüğü mumlardan birisiyle tutuştuğunu görmüş."[3] Lacan'ın bu rüyayı *Seminer*'inde[4] yorumlaması özel bir anlam içermesi sebebiyle değil –zira rüya görenin çağrışımlarını bilmiyoruz–, uykuyu sürdürmeye yarayan bir işlevi olduğu içindir. Babayı böyle bir rüya görmeye iten sebep nedir? Neden böyle bir rüya görmeye "ihtiyaç" duymuştur? Peki, rüyadan uyandıran nedir? Ve tüm bu soruların unutmayla nasıl bir bağlantısı olabilir? Rüya, rüya göreni nereden geri döndürür? Freud'un bahsettiği *Hilflosigkeit* yani ilk travmatik deneyimden mi?

Lacan'ın *mantıki zamanlarında*[5] betimlediği üzere travmatik olanın belirişi anlık ve uçuşkandır, düz ve devamlı olanda bir kırılma ânı olarak belirir –mumun düşüşü. Sezgisel olduğu için kaybedilen bu *görme ânı* baş-

[3] Rüyanın Türkçe çevirisi için yararlanılan kaynak: Freud, S. (1900), *Rüyaların Yorumu*, 2. Cilt, Öteki Yayınevi, 2000, 3. Basım, çev. Selçuk Budak.

[4] Lacan, J. (1964), *Seminer Kitap XI, Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, Metis Yayınları, 2013, çev. Nilüfer Erdem.

[5] Lacan, J. (1945), "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée", *Écrits I* içinde.

langıç noktasıdır, Freud'un VII. Bölümün sonunda açıkladığı algı-bilinçdışı ve önbilinç şemasındaki algılama ânına denk düşer ve her zaman bir başka zamanı, son aşama olan *karar ânına* –rüyadan uyanış– erişebilmek için *anlama zamanının* dolayımını– rüyanın görülüşü– gerektirir. Yeni olanın ruhsal aygıtta yarattığı kaçağın, bir nevi rastlantısal olanın hızlıca bilince erişebilmesi ancak tanıdık ve unutulmuş olanın çağrılmasıyla mümkündür. Ve Freud'un bu rüyayı arzunun gerçekleşmesi olarak yorumlamasına izin veren yapısal nitelik de buradadır. Yineleme dinamiğine atılım veren, bu bilinçdışı düşünüşün yapısından geçme zorunluluğudur ki, bu da Lacan'ın getirdiği yorumla rüyanın bilince varışta bir yazgı olarak ortaya çıkışıdır. Freud'un bu bölümde betimlediği ruhsal aygıttan yola çıktığımızda *duyum* ve *hareket* iki uç noktasının arasında birbirini en azından üç ayrı yerde kesen "çeviri" süreci bulunur. İlkin duyumların algılanabilir işaretlere dönüşmesi, ikincil olarak algısal işaretlerin bilinçdışı benzerliklerinin kurulması, üçüncül olarak da bilinçdışının ön-bilinç işleyişine çevrilmesi. Bununla birlikte algılanan, unutulan ve yerine gelenden her biri bu çeviri sürecinde eksikliği yeniden üretmeye devam edeceklerinden –çevirmek ihanet etmektir[6]– birbirlerini her defasında aynı yazgıda/kavşakta keserler: Bilinçdışını temellendiren düşlemi açımlamanın imkânsızlığında.

O halde rüya bütünüyle okunabilir midir? Freud'un kendisi bu soruya, her rüyanın yoruma ve analize direnen en az bir ya da birkaç nokta barındırdığını söyleyerek cevap verir. Rüyanın merkezinde taşıdığı bu bilinmez, karanlıkta kalan bir gömüt olmaktan ziyade, henüz kendisine bir biçim ve yazı bulamamış, şüpheyi devam ettiren ve *yazılmamayı sürdüren*[7] noktadır. Freud'un *Irma'ya enjeksiyon* rüyasında gördüğü gibi bakışını rahatsız eden ama anlatının merkezini oluşturan o *beyaz lekedir*.

Kaynakça

Freud, S. (1900) *L'Interprétation des rêves*, Paris: PUF, 1976, 3. baskı, Fr. çev. I. Meyerson.

Freyman, J.-R. (2005), *La naissance du désir*, Ramonville Sainte-Agne: Érès, 2005.

Fierens, C. (2010) *Lecture de quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire XI de Lacan*, Bruxelles: E.M.E. & InterCommunication, 2010.

Lacan, J.(1945) "Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée", *Écrits I*, Paris: Seuil, 1999, s. 195-211.

Lacan, J. (1964) *Le Séminaire Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil, 2006.

Millot, C. (2001) *Abimes ordinaires,* Paris: Gallimard, 2001.

Tyszler, J.J. (2013) *Sigmund Freud*, Paris: Oxus, 2013.

[6] "Traduire, c'est trahir", Jacques Prévert.

[7] "Ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire", Jacques Lacan.

RÜYALARIN NÖROBİYOLOJİSİ

Erdal Ağar*

Rüyalar, tarih boyunca her zaman üzerinde düşünülen, merak edilen ve heyecan uyandıran konulardan biri olmuştur. İnsanoğlunun uyanıkken yapamadığı birçok işi rüyasında yapabilmesi, sevinç, üzüntü, korku ve büyük keşiflerden duyulan hazzın rüyada ortaya çıkması, rüyaların fizyolojik olgu olmaktan daha çok olağanüstü, hattâ ilâhi mesaj ve uyarıların verildiği mistik bir zaman dilimi olarak algılanmasına neden olmuştur. Belki de sırf bu yüzden rüyalar, tarih boyunca sanat, edebiyat, din, felsefe ve psikoloji gibi pek çok alanda insanoğlunun deneyimlerini tanımlamak amacıyla bir araç olarak kullanılmıştır. Rüya evrensel bir olgu olsa da içeriğindeki simgelerin anlamı evrensel değildir. Rüyalarımızın gerçekte ne anlama geldiğini bize söyleyen, rüyalarımızdaki büyük sırrı ortaya koyan, tüm dünyanın kabul ettiği ne bir sözlük ne de bir atlas vardır. Rüyaların yorumlanmasında evrensel kavramlar da yoktur. Örneğin kar ve dağ, Afrika kıtasında yaşayan bir insan için ayrı, İngiltere'de yaşayan bir insan için ayrı, Rusya veya Türkiye'de yaşayan insan için ayrı bir anlam ifade eder. Hattâ aynı kültür içerisinde dahi rüyaları anlamlandırmakta farklılıklar vardır. Bu yüzden rüyalar kişiye özgüdür. 20. yüzyılın başlarında rüyaların anlamlandırılmaya başlamasıyla, psikanaliz metodu Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde etkin bir biçimde kullanılmaya başlandı. Modern psikanalizin babası olarak kabul edilen Sigmund Freud, rüyaları bilinçsiz arzuların emniyet supabı olarak görmüş, baskılanmış duyguları ve iç çatışmaları ortaya çıkarmak için rüya analizleri yapılmasını önermiştir. Bu metotla, insanların davranışlarının nedenlerini araştırmak ve açığa çıkarmak birçok

* Prof. Dr. Erdal Ağar, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Fizyoloji Anabilim Dalı.

insan için oldukça tartışmalı, bir o kadar da heyecan verici olarak kabul edilmektedir. Ancak, günümüzde rüyaların işlevi hakkında psikologlar ve sinirbilimciler arasında tam bir uzlaşmadan söz etmek mümkün değildir. Bazı bilim adamları, rüyaların sinir sisteminin oluşturduğu "görüntülü gürültü"den başka bir şey olmadığını, rüyaları anlamlandırmaya çalışmanın boş bir çaba olduğunu ifade etmektedirler. Bazı bilim adamları ise rüyaların tahmin edilenin üzerinde anlamının olduğunu, bu anlamın ortaya çıkarılmasının hayati önem taşıdığı konusunda ısrar etmektedirler. Bu iki grubun dışında, rüyaların beynin bir fonksiyonu olduğunu, vücudumuzun ihtiyaçlarını ve beynimizin özelliklerini yansıttığını düşünen bilim adamları da vardır. Bu son gruptaki bilim adamları, rüyaların oluşum biçim ve işlevini bilimsel metotlar kullanarak araştırmaktadırlar. Bu makalede, rüya hakkında zihnimizde yanıt arayan birçok soruyu ortadan kaldırmaya çalışacağım. Bunu yaparken rüyaların işlevi hakkında objektif araştırma yapan ve bu işlevin dayandığı nörobiyolojik mekanizmaları açıklayan bilimsel çalışmalardan elde edilen verileri sizlerle paylaşacağım. Bu bilgiler, kafamızdaki tüm soruları yanıtlamaya yetmeyecek, birçok soruyu yanıtsız bırakacak; belki de birçok yeni sorunun ortaya çıkmasına neden olacaktır. Çünkü rüyaların kökeni, işlevleri hakkında yanıtlanması zor olan çok sayıda soru vardır. Şüphesiz ki bu durum, rüyaları gelecek yılların öncelikli araştırma konularından biri yapmaktadır. Rüyalar hakkında bilinen objektif bulguların paylaşılması, kafamızdaki tüm sorulara yanıt vermese de rüyaların daha iyi anlaşılmasını sağlayacak, zihnimizdeki rüya ile ilgili birçok yanlış bilgiyi, hattâ tabuyu ortadan kaldıracaktır.

Rüyalar, büyük bir çoğunlukla uykuda gelişen zihinsel ve bilişsel sürecin temsili olduğu için, uykuya dair temel kavramları, tanımlamaları vermeden, rüyayı oluşturan nörobiyolojik mekanizmaları anlatmak mümkün değildir. Bu yüzden, öncelikle uyku oluşumunu özet bir biçimde açıklamak gerekir.

Uyku

İnsanlar için en temel fizyolojik işlevlerden biri uykudur. Uykunun ne işe yaradığı, yüzyıllardır farklı alanlarda araştırma konusu olmuştur. Uykunun içerisinde farklı bir bilinç durumu olan rüyanın olması, uyku sürecini araştırmaların odağına koymuştur. Buna rağmen, uykunun nörofizyolojik temelini oluşturan hücresel ve moleküler mekanizma ancak son 40 yıldır tanımlanabilmiştir. Uyku, bütün yaşam boyunca bir ritim (uyku-uyanıklık) halinde düzenlenmektedir. Yeni doğan bebeklerde bu ritim polifazik (bir günde ikiden fazla uyku-uyanıklık), çocuklarda bifazik (günde iki kez uyku-uyanıklık), erişkinlerde monofazik (günde bir kez uyku-uyanıklık),

yaşlılarda ise bifazik şekilde düzenlenmektedir. Eğer insan gece gündüz ayırımı yapamayacağı ve zamanın bildirilmediği, sıcaklığı sabit bir ortama konulursa bir günlük süre, o kişi için 24 saatten 25 saate kayar. Uykunun başlatılması ve sürdürülmesinde, beyin korteksi ve korteks altı (subkortikal) yapılar gibi birçok beyin bölgesi rol almaktadır. Uyku sırasında beyinde nelerin değiştiğini inceleyen metotların (EEG, EMG, EOG, PET ve fMR gibi) gelişmesi uyku ve rüya hakkında önemli verilerin elde edilmesini sağlamıştır. Elde edilen veriler ışığında uyku iki ana gruba ayrılmaktadır.[1]

1. Yavaş Dalga Uykusu (Non-REM)
2. Hızlı Göz Hareketleri Uykusu (REM)

Yavaş Dalga Uykusu (Non-REM)

Yavaş dalga uykusu birinci basamaktan dördüncü basamağa kadar uzanan dört ayrı dönemden (Non-REM 1, 2, 3, 4) oluşur. Kişi uyumaya başladığında Non-REM 1 ile başlar, Non-REM 2'de tam olarak uyur, Non-REM 3 ve 4'de derin uykuya geçmiş olur. Birinci basamaktan dördüncü basamağa geçmek 30-45 dakika sürer. Non-REM 4'e doğru gidildikçe uyku derinleşir. İnsanın kas tonusu (aktivitesi) giderek düşer ve kişi dördüncü basamakta oldukça zor uyandırılır. Sonra bu basamaklar tersine yaşanarak (4, 3, 2, 1) REM uykusuna geçilir. Bu geri gidiş de 30-45 dakika sürer. Uykunun bu döneminde parasempatik sistem dominanttır. Kalp vurum hızı, kan basıncı düşer, bağırsak hareketleri artar. Sağlıklı bir insan her 5-20 dakikada bir vücut pozisyonunda (postur) değişiklik yapar. Bu dönemde hızlı göz hareketleri yoktur. Yavaş dalga uykusunun en derin dönemi dördüncü basamaktır. Bu dönemde uyandırılan kişilerin, zihinsel performansları düşüktür ve uyandıklarında daha yorgun ve bitkin olurlar. Hipofizden salgılanan büyüme hormonu ve seksüel olgunlaşmayı sağlayan hormonların yüzde 95'i bu uyku döneminin üç ve dördüncü basamağında (Non-REM 3 ve 4) salgılanır. Bu hormonların salınımında 30 yaşından sonra azalma tespit edilmiştir. Bu uyku döneminde, beynin birçok bölgesinde (pons, talamus, hipotalamus, kaudat çekirdek, lateral ve medial prefrontal bölgelerde, prefrontal ve paryetal asosiyasyon korteksleri) glukoz ve oksijen kullanımında ve bu bölgelerin kanlanmasında bölgesel azalma olduğu görülmüştür.

Hızlı Göz Hareketleri Uykusu (REM)

REM uykusunda uyanıklığa benzer beyin dalgaları vardır ve bu dönemde hızlı göz hareketleri görülür. Bu özelliğinden dolayı uykunun bu dönemine

"yalancı uyku" dönemi de denir. Yalnızca göz hareketlerini ve orta kulak kemikçiklerini kontrol eden ve solunumu devam ettiren kaslar dışında diğer tüm kaslarda tonus kaybı vardır. Tıpkı uyanıklık sırasında olduğu gibi, REM uykusunda önbeyin, retiküler aktive edici sistem tarafından uyarılmaktadır. REM uykusu sırasında beynin bazı bölgelerinde (beyin sapı, talamus, hipotalamus, anterior singulat ve bazal gangliyonlar) kan akımı artar. Uyanıklıkla karşılaştırıldığında, REM döneminde beynin bazı bölgelerinde (limbik ve paralimbik bölgeler) etkinlik daha fazla iken, bazı bölgelerinde (dorsolateral prefrontal korteks) etkinlik daha azdır.[1,2] REM uykusunda hem kadın hem de erkek genital organında sertleşme (ereksiyon) vardır. İnsanın iç uyaranlarla (ağrı, idrar sıkışması) uyanması REM döneminde daha kolaydır.

Bir Gecelik Uykuda Bütün Uyku Dönemleri Birbirine Eşit midir?

Erişkin bir kişide, REM uykusu, total uyku süresinin yüzde 20-25'i kadardır. Bu periyot gece boyunca 5-6 kez oluşur. Yavaş dalga uykusunun ikinci basamağı (Non-REM 2), toplam uyku süresinin yüzde 50'si kadardır. Non-REM 3 ve 4'ün süresi ise total uyku süresinin yüzde 15'i kadardır. Bu uyku sürelerini, tam ve uygun oranlarda yaşayan kişilerin kaliteli bir uyku süresi geçirdiklerini söylemek mümkündür. Kaliteli uyku, toplam uyku süresinden daha önemlidir. Son yıllarda fazla uyumanın insanı dinlendirmediği, uyku kalitesinin, toplam uyku süresinden daha önemli olduğu kabul edilmektedir.

Uyku Süresi ve Bölümlerinin Oranı Yaşa Göre Değişir mi?

Yeni doğan bebekte uykunun çoğu REM uykusu olarak geçmekte, yaşla birlikte REM uykusunun süresi azalmaktadır. Yirmi yaşından sonra sabit bir seviyeye ulaşmakta ve yaşlılıkla birlikte tekrar azalmaya başlamaktadır. On hafta erken doğan bebeklerde toplam uykunun yüzde 80'i REM uykusu olarak yaşanır. 2-4 hafta erken doğan bebeklerde, bu oran yüzde 60-65'tir. Zamanında doğan sağlıklı bebeklerde 16 saatlik toplam uyku süresinin yüzde 50'sini REM uykusu oluşturur. İki yaşına kadar REM uykusunda hızlı bir düşüş olur ve REM oranı yüzde 30-35'e düşer. On yaşına kadar REM uykusunun oranı yüzde 25'e düşer. Ergenlik çağında sekiz saatlik toplam uyku süresinin yaklaşık 2 saati REM uykusudur.[1,2]

Beynin gelişimine paralel olarak REM uykusu süresinin azaldığı düşünülmektedir. Aslında REM uykusunun, hem beyin hem de vücudun gelişmesiyle ilişkili olduğunu söylemek daha doğru olur. REM uykusu sırasında beynin üst merkezlerinde glukoz ve oksijen tüketiminin artması, beyinde aktivite artışının bir göstergesidir. Tüm vücudun tam istirahatte olduğu, kas tonusunun felç durumuna yakın bir düzeyde tutulduğu dönemde, beyin

hâlâ neden bu kadar oksijen tüketmektedir? Beyin tam olarak geliştikten sonra REM uykusunun neden devam ettiği gibi soruların yanıtı tam olarak bilinmemektedir. REM uykusu, öğrenme ile ilgili beyin bölgelerini uyarır. Bebekler REM uykusunda çok daha fazla dönem geçirdikleri için, REM uykusunun beynin gelişmesiyle ilgisi olabileceğini gösteren çalışmalar vardır. Bu gelişim sırasında çok sayıda sinir hücreleri aktif olmakta ve bu aktivite sırasında hücrelerin oksijen ve glukoz tüketiminin arttığı tahmin edilmektedir. REM uykusunun belli zihinsel yeteneklerin gelişmesiyle ilişkili olduğunu gösteren çalışmalar da bu hipotezi desteklemektedir.

Uykusuzluk Uyku Dönemlerini Nasıl Etkiler?

Yeterince uyuyamamanın bir bedeli vardır. Yeterli uyku uyuyamayan insanların iş verimlilikleri düşüktür ve kaza yapma ihtimali daha yüksektir. Günde 7-8 saat uyuyan bir erişkin, 2-3 saat uyumak zorunda kaldığı geceyi takip eden gecede yaşamadığı uyku dönemlerinden Non-REM 4 ve REM dönemini öncelikli yaşar. Bir önceki geceden yaşayamadığı REM ve Non-REM 4 dönemlerini telafi ettikten sonra, normal uyku düzenine geri döner. Hattâ bazen normalden daha fazla telafi sağlayarak Non-REM 4 ve REM dönemi yaşandığı görülmüştür. Beyin, Non-REM 4 ve REM döneminden fedakârlık etmeyip, bu dönemleri dikkatle telafi ettiğine göre, uykunun bu iki döneminin, beyin gelişim ve fonksiyonlarıyla ilişkisi var demektir. Kişilik, motivasyon ve davranıştaki küçük değişimlerin, Non-REM 4 ve REM uykusunun baskılanmasıyla ortaya çıkması, bu dönemlerin, insan davranışlarının şekillendirilmesinde önemli olduklarını göstermektedir. Non-REM 4 döneminin yaşanmadığı ya da deneysel olarak baskılanmasını takip eden iş gününde kişide depresyon belirtileri ve ilgisizlik gözlenir. REM uykusunun kaybolması ya da deneysel olarak baskılanması ise duygusal dengede ve uyarılabilirlikte istenmeyen davranışlara neden olur ve insan belleğinin sağlıklı çalışmasını olumsuz etkiler, üstelik bu durumun yalnızca insanlar için değil, kedi ve köpekler için de geçerli olduğu bulunmuştur. Uzun süre uykusuz bırakılan insanlarda (5-10 gün) görme ve bellek fonksiyonlarında bozulma, vücut savunma sisteminde zayıflama görülmüştür. Sıçanlar 20 gün süreyle uykusuz bırakıldıklarında öldükleri görülmüştür. Sanıklara uygulanan sorgulamalarda en iyi işkence yöntemlerinden biri REM uykusunu baskılamaktır. Böylece sanıklar yapmadıkları şeyleri dahi sırf sorgulamada sorulduğu için kabul etmektedirler. Otistik çocukların REM uykusunda normal sağlıklı bireylere oranla daha hızlı göz hareketleri olduğu bilinmektedir. Bu deneyler uykunun zihinsel faaliyetler için ne kadar vazgeçilmez olduğunu göstermektedir. Beyin, uykunun Non-REM 1 ve 2 dönemlerinden taviz verdiğine göre, uykusuzluk durumunda Non-REM 1 ve 2 dönemlerinden fedakârlık yaptığına göre, uykunun

bu dönemleri önemsiz midir? Bu konuda çok net bilgiler yoktur. Az uyuyan insanlarda Non-REM 1 ve 2 dönemlerinin oranı da azdır. Şüphesiz ki uykuda gelişen en önemli nörofizyolojik olgu rüyadır.

Rüyaların Görüldüğü Uyku Dönemleri

Uykunun REM döneminde, uyandırılan insanlara rüya görüp görmediği sorulduğunda yüzde 80'i rüya gördüğünü ifade etmiştir. Bu durum, REM döneminin rüya dönemi diye isimlendirilmesine neden olmuştur. Ancak daha sonra yapılan çalışmalarda, Non-REM 4 dönemini yaşayan insanlar uyandırılıp rüya görüp görmedikleri sorulduğunda yüzde 50'si rüya gördüğünü söylemiştir. Nielsen ve arkadaşlarının elde ettikleri bu sonuçlar, REM dönemini, rüya dönemi olarak nitelendiren hipotezlere meydan okumuştur. Çünkü REM uykusundan uyandırılan insanların yüzde 10-20'si gördükleri rüyaları hatırlamamışlardır. Non-REM uykusundan uyandırılan insanların yaklaşık yüzde 50'si ise gördükleri rüyayı hatırlamışlardır. Bu veriler REM uykusunun rüya görmek için gerekli olmadığını, en azından tek şart olduğu hipotezini ortadan kaldırmıştır.

İnsanlar farklı oranlarla da olsa uykunun farklı dönemlerinde rüya görebilirler. Bu yüzden, rüyalar uyku basamaklarına göre sınıflandırılabilir:

1. REM Rüyaları: REM uykusu döneminde görülen rüyalardır. Daha canlı, ayrıntılı hikâyesi olan, tuhaf, mantıksız ve halüsinasyon benzeri rüyalardır. Bu rüyaların hikâyelerinde genellikle hoş olmayan duygular ve imkânsız olayların gerçekleşmesi vardır. Bu rüyalar motor aktivite içerir. REM uykusunda ortaya çıkan ve uyku bozukluğu olan "kâbus" bu rüya döneminde oluşur ve aşırı olumsuz duygular içeren, stresli uyanmaya neden olan rüyalardandır. Kâbusta tam olarak tanımlanamayan görüntülerden söz etmek mümkündür.[1,3]

2. Non-REM Rüyaları: Non-REM rüyaları, en fazla Non REM 4 ve 3'de görülen rüyalardır. Bu rüyalar, daha az görülen ve uykunun ileri saatlerinde görülen rüyalardır. Bu rüyaların içeriği daha gerçekçi ve bellekteki güncel olaylarla ilgili olup düşünme tipi rüyalardır. Bu rüyalar, nadiren olumsuzluk içerir ve içeriği daha tanıdıktır. Âni ve yoğun anksiyete ile tanımlanan "gece terörü" diye isimlendirilen uyku bozukluğu bu dönemde daha çok görülen rüyalardandır.

3. Uyku Başlangıcı Rüyaları (Hypnagogic): Uyanık durumdan uykuya geçiş döneminde (Non-REM 1) ses, görüntü ve dokunma duyusuna dair deneyimlerinden ibarettir. Genellikle bu rüyalar statiktirler, kendilerine ait özellikleri yoktur ve uykudan önceki aktivitelerden etkilenirler. Beynin farklı kısımlarının asimetrik olarak aktivasyonunun durdurulması sonucu, bu rüyaların REM uykusuna geçiş saldırısını temsil ettiği düşünülmektedir.

4. Lüsid Rüya (Bilinçli Rüya): Lüsid rüya kişinin uyurken, rüya gördüğünün farkında olduğu durumu tanımlar. Lüsid rüyada kişi, gördüklerinin ve yaşadıklarının bir rüya olduğunun farkında olmasına rağmen, rüya görmeye ve uyku durumuna devam eder. Lüsid rüyalar, uykunun REM dönemi sırasında, bilinçsiz rüya olarak başlar ve uyanıklığa yakın bilinçli hale dönüşür. Bu rüyalar, kendiliğinden meydana gelebildiği gibi, istemli olarak da görülebilir. Bazen normal rüyalar, lüsid rüyalara dönüştürülebilirler. Lüsid rüyalar kişisel deneyimlerle oluşabildiği gibi, eğitim alarak da oluşturulabilirler.

Rüyalar, beyin aktivitesinin ürünleridir. Rüyaların sinir hücrelerinin aktivitelerinden bağımsız bir biyolojik önemi var mı sorusu hâlâ tartışma konusudur. Rüyalar, uyku basamaklarında ortaya çıkan nörofizyolojik olgular olsalar da kendilerine özgü psikolojik ve biyolojik fonksiyonları olduğu düşünülmektedir. Bilim adamları, uykudan sonra zihinsel yenilenme ve insan psikolojisinde iyileşmelerin olmasını, rüyaların düzenleyici fonksiyonu olarak açıklamaktadırlar. Synder, REM uykusundan sonra sağlıklı kişilerin hatırladıkları rüyaların üzücü, korkutucu ve sinir bozucu olmasının duygusal işlemlerin yenilenmesi ve düzenlenmesi işlemi olduğunu ileri sürmüştür. Cartwright ve arkadaşları ise uykudan önceki ruh halinin, uyku kalitesinin, rüya içeriğinin ve uykudan sonraki zihinsel durumun belirlenmesinde etkili olduğunu tespit etmişlerdir. Breger ve arkadaşları, laboratuvarlarında uyku öncesi dönemde manipülasyon yapılan kişilerde olumsuz rüya oranının azaldığını, ancak tümüyle ortadan kaldırılamadığını göstermişlerdir. Rüyaların, boşanma ve ameliyat olma gibi stres yaratan olumsuz yaşam koşullarına adapte olmayı kolaylaştırdığı bilinmektedir. Ayrıca zor ve huzursuz yaşam koşullarında çocukların, barış ve huzur ortamlarında yaşayan çocuklara oranla daha fazla rüya gördüklerini ifade etmelerinin iki anlamı olabilir. Bunlardan birincisi, beyin yaşadığı olumsuz koşulların kendisine zarar verdiği uyarısını kişiye bildirmesi, ikincisi, olumsuz koşullardan etkilenen beyin fonksiyonlarının düzeltilmeye çalışılmasıdır.

Rüyaların düzenlenmesiyle ilgili temel kimyasal maddeler: asetilkolin, dopamin ve serotonindir. Bu üç kimyasal maddenin birbirine oranı, yalnızca rüyaların düzenlenmesini değil, uyku-uyanıklık döngüsünü ve uyku kalitesini de belirler. Yapılan çalışmaların çoğu rüyaların beynin ön lobuna bağlı olduklarını göstermiştir. Beyin sapında oluşturulan tahribatlar, rüya görmeyi engellememektedir. Bu durum daha önce bilinenin aksine beyin sapının, rüya oluşumunda beynin ön bölgesine göre daha az öneme sahip olduğunu göstermektedir. Ramtekkar ve arkadaşları, 2013 yılında, yaptıkları çalışmalarda beynin temporo-pariyetal-oksipital kavşağının (Brodma-

nın 40. alanı) tek taraflı veya çift taraflı çıkarılmasının rüya görme işlevini sonlandırdığını buldular. Beynin bu kısımlarının zihinsel anlam oluşturmak için önemli olduğu düşünülürse, rüyaların zihinsel anlamlandırmada görevi olduğu kabul edilebilir.

Bir gecede en az iki saat rüya görülen dönem yaşandığı kabul edilmektedir. Bu durumda esas sorun, görülen rüyaların hatırlanması ile ilgilidir. Yapılan çalışmalarda elde edilen veriler; rüyasını hatırlayan ile hatırlamayanlar arasında, zekâ düzeyi, sosyal statü ve genel sağlık durumu bakımından anlamlı bir farklılığın olmadığıdır. Ancak son yıllarda, yüksek teknoloji kullanılarak yapılan çalışmalarda ilginç bulgular elde edilmiştir. Eichenlaubenlaub ve arkadaşları haftada ortalama 5 rüya gördüğünü hatırlayan 21 sağlıklı kişi ile ayda sadece 2 rüyasını hatırlayan 20 sağlıklı kişide PET çalışması yapmışlardır. Bu çalışmada, rüyalarını fazla hatırlayanların, uyanıkken ve uykuda beyinlerinin dış uyaranlara karşı dikkatini düzenleyen, temporo-pariyetal kavşak ve medial prefrontal korteks bölgelerinde güçlü aktivite gözlemlenmiştir. Bu bulgular, rüyasını daha fazla hatırlayanların, uykuda olduğu gibi uyanıkken de dış uyaranlara daha fazla duyarlı olduklarını göstermektedir. Ayrıca bu sonuçlar, rüya hatırlama işlevinin, rüyasını hatırlayan kişilerde uykuda belleklerinin daha fazla aktif olmasından ibaret olmadığını göstermektedir. Belki de rüyasını daha fazla hatırlayan kişiler, diğerlerine oranla daha fazla rüya görmektedirler.

2014 yılında Eichenlaubenlaub ve arkadaşları yaptıkları çalışmada, temporo-pariyetal kavşak ve medial prefrontal kortekstеki beyaz madde hasarlarının rüya hatırlama işlemini ortadan kaldırdığını da bulmuşlardır. Bu veriler, uyku esnasında beynin bu alanlarındaki aktivite artışının, bu alanların yalnızca rüyaları belleğe kodlamada görevli olmadığını, rüya oluşumunda da rolü olduğunu göstermektedir. Bischof ve Bassetti, yaptıkları çalışmalarda temporo-pariyetal kavşak ve medial prefrontal korteks beyaz madde lezyon çalışmalarının rüya hatırlamalarını ortadan kaldırmasına rağmen, REM uyku döneminin bozulmasına neden olmadığını bulmuşlardır. Bütün bu sonuçlar, REM uykusunun rüya için yeterli olmadığını açıkça göstermektedir. Bu bulgular rüya ile REM döneminin birbirinden farklı olduğu hipotezinin ileri sürülmesine neden olmuştur. Bu da rüyanın uykunun herhangi bir basamağında oluşabileceği anlamına gelir.

İnsan Gelecek ile İlgili Rüya Görebilir mi?

Birçok ünlü bilim adamı, çalıştıkları konularla ilgili rüyalar gördüklerini, hattâ en önemli buluşlarını rüyalarında gördüklerini anlatmışlardır. Bunlardan biri, Organik Kimya alanında önemli bir isim olan, Friedrich August Kekule von Strandonitz'dir. Kekule "benzen halkasının" moleküler yapısını rüyasında yılan kuyruğu olarak gördüğünü kendisi anlatmıştır. Benzer

duruma çok sayıda örnek vermek mümkündür. Bu örnekler, insanların gelecek ile ilgili rüya görebileceklerinin bir delili midir? Anlatılan örnekleri rüya teorileri içerisinde açıklamak mümkündür. Anlatılan rüyalar dikkatle incelendiğinde, bu kişilerin gördükleri rüyaların çalışma, uğraşı ve düşünce alanlarıyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Uykuda beyin, bellekte bulunan bütün bilgileri tasnif etmekte, belki de yeniden bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Unutulacak olan bilgileri unutmakta, belleğe depolanması gereken bilgileri depolamaktadır. Her ne kadar Crik ve Mitchison, ileri sürdükleri teori ile insanın yalnızca unutmak için rüya gördüğünü ileri sürmüş olsa da rüyada hem unutma işleminin hem de bellekte depolama işleminin yapıldığını söylemek çalışmalarda elde edilen verilerle çelişmemektedir. Bu işlemi yaparken beyinde binlerce sinir hücresi aktif olarak işlem yapmaktadır, bu yüzden beynin kanlanması ve oksijenlenmesi de artmaktadır. Uyku da binlerce sinir hücresinin aktif olarak çalıştığı bir durumda; beynin, zincirin kayıp halkasını rüyada bulması sürpriz olmasa gerek. Eğer uzmanlık alanının dışından biri, meselâ bir terzi ya da marangoz benzen molekülünün yapısını rüyasında görmüş olsaydı, bu durum sürpriz ve mevcut hipotezlerle açıklanamaz olurdu. Rüyaların, uykuda beynin bellek işlemi ve bilgilerin işlenmesi esnasında sinirsel mekanizmaların bir sonucu olarak oluştuğu kabul edilmektedir.

Rüyaların Gerçek Anlamı

İngiliz yazar Lawrence'ın 1900 yılında sorduğu "düşüncelerim mi rüyalarımın, yoksa rüyalarım mı düşüncelerimin ürünü" sorusu günümüzde yanıtını açık bir biçimde bulmuştur. Rüyalar ciddi hatalar olduğunda uyarı oluştururlar. Uykunun REM ve Non-REM dönemlerinde görülen rüyaların özellikleri, süresi, hatırlanabilme özelliği ve içeriği birbirinden farklı olabilir ama aynı uyarıyı yaparlar. Uyanıkken beyine gelen zarar verici ve gereksiz uyaranlardan, zihni arındırma işlemini rüya aracılığı ile beyin yapmaktadır. Şüphesiz rüyaların içeriği kişinin içinde bulunduğu psikolojik durum hakkında bilgi de vermektedir. Ancak, modern elektrofizyolojik kayıt teknikleri rüyaların kaynağının psikolojik değil, fizyolojik olgular olduğunu göstermiştir. Rüyaların içeriğinden elde edilen bilgiler psikiyatrik hastalıkların ve uyku bozukluklarının tedavi edilmesinde yol gösterici olabilir. Ancak bu rüyaların iddia edildiği gibi psikolojik motivasyonda rolü olduğu anlamına gelmemektedir. Bazı bilim adamları rüyaları, beyin korteksinin rastgele sinyallere anlam bulma girişimi olarak değerlendirmişlerdir. Beyin korteksi, çevreden gelen bilgilerin şuurlu olarak organize edildiği ve anlam kazandırıldığı yerdir. REM uykusu sırasında beyin sapından gelen sinyalleri beyin korteksi anlamlandırmaya çalışırken bir

hikâye yaratmaktadır. İşte yarattığı bu hikâye rüyadır. Ancak bu hikâyeyi oluşturmadaki kuralları ve öncelikleri henüz net olarak bilmiyoruz.

Rüyada, bizim kendimizi kaybetme korkumuz ortadan kalkar. İçinde bulunduğumuz durum umurumuzda değildir, düşüncelerimizi kontrol edemeyiz ve çok kritik kararlar alabilme yeteneğine sahip değilizdir. Rüyada zaman, mekân değişimi, bilinmeyen yerler, karakterler, karakterlerin değişimi konusunda sınırsızlık hâkimdir. Bu sınırsızlık yeteneği beynin hangi özelliğinden kaynaklanmaktadır ve bize ne anlatmaktadır? Bunu henüz bilmiyoruz. Uykuda iken vücudumuz hareketsizdir. Rüyamızda gördüğümüz hareketlerin uyanıkken yaptığımız hareketlerle ilgisi yoktur. Aslında uykudaki hareketsizlik bizi kendimizden dahi koruyan, uyum mekanizmasıdır. Bunun en güzel örneği REM davranış bozukluğu hastalığıdır. Beyin sapındaki hasar sonucu oluşan bu uyku bozukluğunda, kişi gördüğü rüyayı hareketli bir biçimde yaşarken, kendine ve birlikte yaşadığı insanlara zarar verir. REM uykusu sırasında vücudun denge sistemi olan vestibüler sistemin düzenli olarak uyarılması, uçma, batma ve düşme eylemlerini rüya olarak görmemizi sağlar. Symons'ın uyanıklık teorisine göre; bu uyarı sistemi, rüyalarımızda uçarken düşmemeyi ve kişinin düşmeden uyanmasını sağlar. Çünkü düşme uykuda diğer duyulardan farklı bir uyaran oluşturur ve bu uyaran da uyanmamıza sebep olur. Ayrıca düşmeden uyanmanın, sağlıklı bir beynin, vücudu, dolayısıyla kendini koruma güdüsünün bir parçası olduğunu da unutmamak gerekir.

Hobson'a göre kinestetik duyu (hareket duyusu; kaslarda, eklemlerde ve tendonlarda oluşan duyular) veya vücudun gerçek pozisyonunu algılama duyusu uykuda önemlidir. Ancak rüyalarımız içerisinde kinestetik duyular yok denecek kadar azdır. Tıpta uykunun otoritelerinden biri olan Rechtschaffen'in ifade ettiği "rüyasında heyecanlı ve önemli duygular yaşayan birinin, kolunu kaldırarak onu uyandıramazsınız" sözü kinestetik duyuların rüyalara etkisini özetlemektedir. Ancak dokunma duyusu, çok sık olmasa da rüyalarda bazen ortaya çıkabilir. Symons, yaptığı analizlerde, rüyalarda dokunma duyusu ile ilgili olanların oranının yüzde 1-9 arasında değiştiğini bulmuştur. Uyanıklık teorisine göre, tat duyuları ile ilgili gerçek duyular pek de olası değildir. Çünkü uyurken bunu test etme ihtimali hayati tehlike oluşturabilir. Belki de bu yüzden birinin uyuyup uyumadığını anlamak için, tat duyusunu denemek yerine, çimdikleme gibi dokunma uyaranı verme yolunu seçeriz. Rüyada koku alma duyusu, uyanık durumdaki ile uyumlu değildir. Rüyalarda koku ile ilgili en fazla yüzde 1 oranında rüya görüldüğü tespit edilmiştir. Badia ve arkadaşları, uyurken verilen nane kokusunun çok nadiren uyanmaya neden olduğunu bulmuşlardır. İşitme duyusu diğerlerinden farklıdır. Uyuyan insanda orta kulak kaslarının tonus

kaybına uğramamasından dolayı, dışardan gelen seslere duyarlıdır ve kişi uyandırılabilir. Degaute ve arkadaşlarının, yaptıkları çalışmaya göre, görme duyusu normal olan insanların rüyalarının yüzde 63'ü işitseldir. Yani rüyalarda yüzde 63 oranında işitme ile ilgili duyu vardır. Şüphesiz bu oranlar anlatılan rüyalardan elde edilen verilerdir.

Non-REM dönemindeki rüyaları dış uyaranlarla etkilemek mümkündür. Bazı Non-REM uyku bozuklukları (uyurgezerlik, gece terörü) rüya içeriği ile ilgilidir. Non-REM dönemindeki rüyanın tümünü anlatmak, Non-REM döneminde yani REM dönemi yaşanmadan önce uyanmaya bağlıdır. Rüya içeriğinin bellekte tutulmasını ve doğru anlatılmasını etkileyen bazı faktörler vardır. Uyanır uyanmaz anlatılan rüyalar genellikle en doğru olanlardır. Daha sonra anlatılanlar daha uzun ve değiştirilerek anlatılır. Rüyadaki duygusal ve görsel deneyimleri sözlü anlatmak işin en zor kısmıdır ve en zor aktarılanlardır. Utanç verici, toplumun ahlâk kurallarına uymayan, cinsel, sinirlendirici ve insanın kişiliği ile bağdaşmadığını düşündüğü konular rüya anlatımında genellikle sansürlenir.

Bazı rüyalar ise derin arzu ve fantezi içerebilir. Beyinlerinin ön lobu çıkarılan şizofreni hastaları yüzde 70-90 oranında rüya görmediklerinden şikâyet ederler. Bu hastalar, uyanıkken de merak ve fantezi duygularının kaybolduğunu söylerler. Renkli görmeyi sağlayan merkezlerin hasar görmesi, rüyalarda bazı yetersizliklere neden olur. Genellikle oluşan lezyonlara uyan eksiklikler rüyalarda ortaya çıkar. Örneğin, rüyaların canlılığını artıran alanlar olan, medial prefrontal korteks, anterior singulat korteks ve bazal önbeyinde hasar olması, uyanıklıktaki fonksiyonunu da etkiler. Ancak birçok beyin hasarları rüyalarda bir değişikliğe neden olmaz. Bu rüyanın özel bir sinirsel ağı olduğunu göstermektedir.

Görülen rüyaların içeriği yaşa göre değiştiği gibi cinsiyete göre de değişir. Rüya hikâyeleri 150-1000 kelime ile anlatılmaktadır. Genelde anlatılan rüyalar, ortalama 300 kelimeden oluşmaktadır. Erkekler kadınlardan daha fazla hareketli rüyalar görürler. Genç erkekler rüyalarında, kavga ettiklerini, spor yaptıklarını veya bulundukları yerden uzaklara seyahat ettiklerini daha sık görürler. Genç kızlar ise konuşmaya dayalı duygusal ve sosyal içerikli rüyaları daha çok görürler. Âdet dönemlerinde genç kızların gördüğü rüyalarda değişim olabilir. 15-18 yaşları arasındaki gençlerin rüyalarını daha fazla kelimelerle anlattıkları tespit edilmiştir.[18]

Çocuklar Ne Zaman Rüya Görmeye Başlar?

Çocuklar uykularında duygularını ifade ettikleri rüyalar görürler. Yedi yaş altı çocukların REM uykusundan uyandırıldıklarında sadece yüzde 20'si rüya gördüğünü açıklamıştır. Okul öncesi çocuklar genellikle hayvanlar, yemek gibi statik ve sade rüyalar görürler. Hareket eden karakterler ve sos-

yal ilişkiler rüyalarında yoktur, yalnızca çok az oranda hissetmek vardır. Rüya gören kişi rüyada etkin karakter değildir. Ayrıca otobiyografik ve epizodik bellekte (olaysal bellek) yoktur. Belki de çocukta bilinçli epizodik bellekte gerçekte sorun vardır ve buna bebek hafıza kaybı denir. Okul öncesi çocuklar, rüyalarında korkuya dair hikâye anlatmazlar. Sadece çok az oranda onları kızdıran, talihsizlik ve negatif duyguları ifade ederler. Gece terörü uyku bozukluğu yaşayan çocuklar Non-REM 3, 4'ün erken dönemlerinde uyanırlar ve korku, ajitasyon ve uykunun en derin kısmından uyandırılmanın oluşturduğu oryantasyon bozukluğuna bağlı zorlanmanın huzursuzluğunu yaşarlar. Bu durum rüya içeriğinden daha etkili ve oldukça ilginçtir. Yaşları 2-5 arasında olan çocuklar, her gün çok sayıda insanla konuşmasına rağmen onları rüyalarında görmezler. Yaşları 5-7 arasında olan çocuklar daha uzun rüya görmelerine rağmen rüya hatırlama oranları düşüktür. Rüyalar, birçok karakterin hareketi ve ilişkisi hakkında takip eden olaylar ile ilgilidir ancak anlatımları iyi gelişmemiştir. Yedi yaşındaki çocukların rüyaları daha uzun, daha sık olup, düşünce ve hissetme ile ilgilidir. Çocuk kendi rüyasında aktif bir karakter olmaya başlar. Bu yaş çocuklarında rüyalar anlatım özelliği kazanır. Birçok bilim adamı, bu yaşta çocukların yeni rüya gördüğünün farkına vardığı için anlatmaya başladığını ileri sürer. Çocuklar daha küçük yaşlarda rüyalarını hatırlamayabilirler, çünkü sözel anlatım yetenekleri gelişmemiştir.

5-7 yaşından sonra görme yeteneğini kayıp eden, kör olan çocuklar tüm yaşamları boyunca görsel rüya görebilirler. Bu durum uyumak, rüya görmek ve uyanmak için görme yeteneğine sahip olmak gerekmediğinin delilidir. Ancak körlerin rüyaları hâlâ çok tartışmalı bir konudur. Rüya görmek zihinsel gelişimin bir parçası olsa da görsel gelişmenin bir parçası değildir. 5-6 yaşın altında olan çocuklar REM döneminde gördükleri rüyaların ancak yüzde 20-30'unu hatırlarlar. Hatırladıkları rüyalar çok özet, birbirinden kopuk ve statiktir. 6-8 yaş arası çocuklar REM döneminde gördükleri rüyaların yüzde 30'unu hatırlarlar. 9-11 yaşa gelinceye kadar bu oran yüzde 80'e ulaşmaz. Rüya sırasında 8 yaş ve üstü bazı çocuklar kendiliğinden rüya gördükleri konusunda dikkatlidirler ve gördükleri rüyaları fazlaca önemserler. Bu durum ergenlik dönemine kadar devam eder. Daha sonra uyku sırasında gördükleri rüyalara güvenemeyeceklerini anlar ve bu durumdan kurtulurlar. Gençler, yaşlılara oranla rüyalarını daha fazla hatırlamaktadırlar.

Bu makalede verilen bilgileri özetlemek gerekirse; rüya, uykunun farklı döneminde ortaya çıkabilen beyin aktivitesinin bir ürünüdür. Bu ürün, beynin sahip olduğu tüm bilgilerden faydalanılarak hazırlanır. Hangi bilgilerden, ne kadar yararlanılacağına neyin karar verdiğini henüz net bir

biçimde bilmiyoruz. Rüyalar kişisel deneyimlerle ilgili olduğu gibi, ilişkisiz olayların görülmesi şeklinde de olabilir. Rüya, beynin insana yazdığı özel mektuptur ve kişinin özel dokümanlarını içerir. Önemli olan bu özel mektubun ve dokümanların yazıldığı dili ortaya koymaktır. Bilim dünyası, bu dili ve gramer kurallarını gün geçtikçe daha fazla açıklığa kavuşturmaktadır. Halen rüyanın nörobiyolojik temellerinin bütün yönleriyle açıklığa kavuşturulduğunu söylemek mümkün değildir. Şüphesiz yakın gelecekte, bu konuda yapılacak çalışmalar, rüyaların bugün bilmediğimiz birçok özelliğini ortaya koyacak ve neden rüya görüyoruz sorusunu daha kesin bir biçimde aydınlatacaktır. Bugün rüyaların bazı özelliklerinin bilinmiyor olması, rüyaları nörofizyolojik bir olgu olmaktan çıkarmamaktadır.

KAYNAKÇA

Badia P., Wesensten N., Lammers W., Culpepper J., Harsh J., "Responsiveness to olfactory stimuli presented in sleep", *Physiol. Behav.* 1990; 48(1): 87-90.

Bischof M., Bassetti C.L., "Total dream loss: a distinct neuropsychological dysfunction after bilateral PCA stroke". *Ann. Neurol* 2004; 56(4): 583-586.

Breger L., Hunter I., Lane R.W., "The effect of stress on dreams". *Psychol. Issues* 1971; 7(3):1-213.

Cartwright R., Baehr E., Kirkby J., Pandi-Perumal S.R., Kabat J., "REM sleep reduction, mood regulation and remission in untreated depression". *Psychiatry Res.* 2003; 121(2): 159-167.

Crick F., Mitchison G., "The function of dream sleep". *Nature* 1983; 304:111-114.

Degaute J.P., Borne P., Kerkhofs M., Dramaix M., Linowski P., "Does non-invasive ambulatory blood pressure monitoring disturb sleep?" *Journal of Hypertension* 1992; 10:879-885.

Eichenlaub J-B., Nicolas A, Daltrozzo J, Redoute J, Costes N, Ruby P. "Resting brain activity varies with dream recall frequency between subjects", *Neuropsychopharmacology* 2014; 39: 1594-1602.

Hobson A., "The neurobiology of consciousness: Lucid dreaming wakes up". *International Journal of Dream Research* 2009; 2 (2): 41-44.

Kandel E.R., Schwartz J.H., Jessell T.M., Siegelbaum S.A., Hudspeth A.J., *Principles of Neural Science,* Fifth Edition, McGraw-Hill Companies, New York, 2013; s.1140-1158.

McCarley RW. "Sleep, Dreams, and States of Consciousness. In: Conn PM. (ed) *Neuroscience in Medicine,* Third Edition, Humana Press, 2008; s. 623-646.

Nielsen T., Stenstrom P., Takeuchi T., Saucier S., Lara-Carrasco J., Solomonova E., "Partial REM-sleep deprivation increases the dream-like quality of mentation from REM sleep and sleep onset". *Sleep* 2005; 28:1083-1089.

Nir Y., Tononi G., "Dreaming and the brain: from phenomenology to neurophysiology", *Trends Cogn. Sci.* 2010; 14(2): 88-113.

Oudiette D., Dealberto M-J., Uguccioni G., Golmard J-L., Merino-Andreu M., Tafti M., Garma L., Schwartz S., Amulf I. "Dreaming without REM sleep". *Consciousness and Cognition* 2012; 21:1129-1140.

Palagini L., Rosenlicht N., "Sleep, dreaming, and mental health: A review of historical and neurobiological perspectives", *Sleep Medicine Reviews* 2011; 15: 179-186.

Ramtekkar U.P., Ivanenko A, Kothare S.V., "Physiology and Content of Dreams". Kothare S.V., Ivanenko A. (eds.), In: *Parasomnias,* Springer NewYork, 2013; s.157-176.

Rechtschaffen, A., *The Psychophysiology of Mental Activity During Sleep.* In: McGuigan, FJ. Schoonover, RA., eds. *The Psychophysiology of Thinking: Studies of Covert Processes*, Academic Press; 1973. s. 196.

Rosen M., *Sleep and Dreaming.* Chelsea House Press, New York, 2006.

Snyder F., The Phenomenology of dreaming. In: MadowL, SnowL, eds. *The psychodynamic implications of the physiological studies on dreams.* Springfield: Thomas; 1970. s. 124–151.

Symons D., "The stuff dreams aren't made of why wake-state and dream state sensory experiences differ". *Cognition* 1993; 47:181-217.

FELSEFENİN KÂBUSU: RÜYALAR

Tuncay Saygın*

"Rüya dediğin şey de bizlerden olur işte
Ve minicik ömrümüzü yine bir uyku noktalar.
İçimde sıkıntı var bayım; zayıflığımı hoş gör.
İhtiyar beynim huzursuz.
Halime bakıp keyfinizi bozmayın siz.
İsterseniz mağarama gidip biraz dinlenin."**
Shakespeare

Rüya mı gerçekliği, gerçeklik mi rüyayı kuşatır? Felsefe bir gerçeklik inancında temel bulur fakat gerçeklik aynı zamanda pek çok paradoksu her zaman içinde taşımıştır. Felsefenin gerçekliğe dair yargılarının belirsize dönüşebilir olmasının başlangıç noktasında büyük ölçüde rüyalar yer almaktadır. Gerçeklik hakkındaki bilgimiz çoğunlukla duyumlarla inşa edilirken görüler rüyada ele geçirilemeyen (veya kurgusu tam olarak anlaşılamayan) bir kendilik şekli kazanır. Görülemenin bilinçli düzeyinden öteye geçen benlik, rüya ile bütün imgelerin, anıların, mantıksal önermelerin arasından/içinden başka bir varlık alanına kapı açarken kategorik belirlemeleri, tanımlanabilir olanları, zaman-mekân sınırlarını bazen esneterek bazen de aşarak veya geride bırakarak, beraberinde pek çok soruyu gerçeklik diye kabul ettiğimiz alana getirir. Bu haliyle rüya, sınırları ve biçimleri tam olarak anlaşılamayan bir zihin etkinliği olmanın ötesine geçerek gerçeklik olarak kabul edilen alanı kuşatabilme potansiyeline sahip olduğunu veya böylesi bir varlık halinin (yani hakikat olarak düşünülenin yanılsama, yanılsama olarak görülenin ise hakikat olabileceği) mümkün olduğunu

* Y. Doç. Dr. Tuncay Saygın, Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

** William Shakespeare, *Fırtına*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, s. 110.

gösterir. Gerçeklik ile zihin arasındaki mesafe, rüyaların dolayımıyla bilincin kendi içinde ortaya çıkan yeni bir uçuruma dönüşür. Bu şekliyle benin kendisine çok tanıdık olmayan bir benlik boyutunun ortaya çıkmış olabileceği ihtimalinin dışında, gerçekliği de kuşatabilecek başka bir varlık alanı (şekli) ihtimali söz konusu olur. Böylelikle net olabildiği ölçüde bulanık da olan bu durum üzerinden rüyanın bilince zerk ettiği şüphe önce bilincin kendisine ilişkin emniyetini, sonrasında da dış dünyaya dair inancını bir anda denetimi mümkün olmayan bir sarsıntıyla sarmalayabilmekte. Böylesi bir haleti ruhiyeyi Nietzsche insanın bir deprem sırasında yitirdiği sabit zemine karşı hissettiği duyguya benzetir.[1]

Felsefi düşüncenin serüveninde varlığın görünümü bir netleşip bir belirsizleşir. Ne zaman filozof varlığı sabitlemeye ve ona dair bilgiyi netleştirmeye girişse, bu sabitliğin ve netliğin dağılabilir olduğunu bir başka filozof tutarlı veya ikna edici şekilde iddia edebilmektedir. Kesinlik ve müphemlik arasındaki bu gidip gelmelerin en önemli müsebbiplerinden biri olarak karşımıza çıkan rüyalar tam da buna uygun haliyle gerçek ile gerçek olmayan arasında, felsefenin gri bölgesindeki bir zihin etkinliği olarak filozofların evreninde, zaman zaman da olsa, ortaya çıkan ve gerçekliğin içinde kaybolabileceği tehlikeli bir anafora dönüşebilmekte. Çinli filozof Zhuang Zhou'nun (MÖ 369-286) rüyası tam da böylesi bir biçimde düşten düşünceye, düşünceden düşe geçişin iyi bir örneği olarak okunabilir:

> Bir seferinde Zhuang Zhou rüyasında bir kelebek olduğunu gördü, kanat çırpıp uçuşan, kendisinden memnun ve keyfince hareket eden mutlu bir kelebek. Zhuang Zhou olduğunu bilmiyordu. Ansızın uyandı, işte buradaydı, somut ve şaşmaz bir şekilde Zhuang Zhou'ydu. Fakat rüyasında kelebek olduğunu gören Zhuang Zhou mu? Yoksa, Zhuang Zhou olduğu rüyasını görmekte olan kelebek mi olup olmadığını bilemedi.[2]

Zhuang Zhou'nun içine düştüğü paradoks epistemolojinin sınırlarını aşan bir varlık boyutuna da sahiptir. Oysa Batı felsefesi tarihinin rüya ile ilişkili tartışması ise çoğunlukla şüphe üzerinden epistemolojik sınırlarda tutulmuştur. Öz bir ifadeyle klasik felsefe tarihinin ana hattını oluşturduğu düşünülebilecek filozoflar dışsal gerçekliğin kabulü noktasında gerçekçi bir yaklaşım sergilemişlerdir.[3] Burada ana hatlarıyla felsefe tarihindeki

---

[1] Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları, 2006, s. 63.

[2] Zhuang Zhou, *The Complete Works of Zhuangzi*, Çev. Burton Watson, New York: Columbia University Press, 2013, s. 18.

[3] İdealist felsefenin gerçekliğe dair tutumu burada girişilebilecek bir değerlendirmenin çok ötesine uzanacaktır. Bununla birlikte kısaca şunu söylemek mümkün olabilir. İdealizm gerçekliğe dair bir şüpheden ziyade varlığın gerçeklikle sınırlı olmadığına dair bir tez üzerinden ilerlemiştir.

rüya kuramları işlenecek ve bunlar üzerinden rüyanın felsefi düşünce açısından ne tür çıkmazlara sebep olduğu tartışılacaktır.

***

Felsefe tarihinde rüyayı bir argüman olarak epistemolojik eksende tartışanların başında Descartes gelmekle birlikte rüya ve uyanıklık arasındaki farklılığı ilk olarak ele alan Herakleitos olmuştur. Herakleitos'tan önce Yunanların rüyaları değerlendiriş şeklini ilk olarak Homeros'un *Odysseia*'da yaptığı ayırımda görebiliyoruz. Bu ayırıma göre rüyalar iki kapıdan gelmektedir. Birincisi fildişi kapısından sızıp gelen düşlerdir. Bunlar laf kalabalığı gibi boşturlar. İkincisi ise cilalı boynuz kapısından gelen düşlerdir. Bu tür rüyalar bize hakikati söylerler ve aldatıcı değillerdir.[4] Rüyanın kehanet bildirici yönü felsefe tarihinde zaman zaman karşımıza çıkmakla birlikte çok vurgulanan ve kabul gören bir görüş değildir.

Karanlık bir filozof olarak anılan Herakleitos'un karanlıkta geleni ele alışı rasyonel olanı işaret edercesine uyanıklığa, *logos*'a ve hakikate bir çağrı karakteri sergilediği kadar, rüyaya ait olanı da terk etmek istemezmişçesine kapalılığını da korur: "Uyanıkken bütün gördüğümüz ölüm, uyurken gördüğümüz ise uykudur." Cengiz Çakmak, bu fragmanı dönemin gizem dinlerinin egemen rüya ve uyku anlayışında yaygın olan rüyada ruhun öte dünyayı ziyaret ettiği şeklindeki inanca karşı çıkış olarak değerlendirir. Bu fragmanın bizi içine düşürdüğü aporiayı değerlendiren Haşlakoğlu'na göre, Herakleitos'un ifadesini şu şekilde anlamak mümkün: "Nasıl rüya görüyorken aslında uykuda olduğumuz için gördüğümüz her şey varlığını uykuya borçlu ise, uyanıkken gördüğümüz her şey de aynı şekilde varlığını ölüme borçlu"dur ve bu ifadelerde insanların üzerinde barındığı bir uçurum karşımıza çıkmaktadır.[5] Herakleitos'un rüyayı ele alırken koruduğu gizemli dil bir taraftan hakikatin gizeminden payını almıştır ve 89. Fragmana bakılırsa bu durum iç dünyaya dönüşü gerektirir. Hakikat soruşturmasının ışıkla ilişkili olduğuna işaret eden "Geceleyin gözün ışığı söndüğünde, insan bir kandil yakar kendine; yaşarken ölüye dokunur uykusunda; uyanıkken uyuyana" ifadesi ise Çakmak'a göre, Herakleitos için uykunun sadece bilinçsizlik durumunu ifade ettiğini ve rüyaların hakikati görmenin araçları olamayacağı şeklinde yorumlanabilir.[6] Herakleitos'un *logos* kavrayışı güneşi ve uyanıklıkta görüleni hakikat olarak işaret etmekle birlikte, "Karşıt olan şeyler bir araya gelir ve uzlaşmaz olanlardan en güzel uyum

[4] Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları, 1998, s. 312.
[5] Oğuz Haşlakoğlu, "Heraklitus, Fragman 21; Bir Yaklaşım", *Felsefe Tartışmaları*, sayı 40, 2008, s. 61.
[6] Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yorum, Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009, s. 71, 81.

doğar"[7] fragmanı düşünüldüğünde ise rüya ile gerçeklik arasında da bir akış ve sürekliliğin olması gerekeceği Herakleitos düşüncesine çok aykırı durmamaktadır.

Rüya ile gerçeklik arasında zihnin bilgi ekseninde içine düştüğü çıkmaz Platon felsefesine görünüş ve hakikat arasında içine düştüğümüz bir paradoksa dönüşür. Platon'a göre rüyalar kehanet bildirici olabildiği kadar boş da olabilirler.[8] Bununla beraber rüyalar nasıl bu dünyaya göre yanılsama ise bu dünya da idealar âlemine göre yanılsamadır. Hakiki varlıklar idealar olup hakikat bilgisi de ideaların bilgisidir. Burada varlığa ilişkin görünüş ve hakikat arasındaki ayırımın yapılması için rüya durumu bir hareket noktası olarak önemli bir işlev üstlenir. *Devlet* diyaloğunda görünüş ile gerçeklik hakkında yürütülen tartışmada güzelin neliği değerlendirilirken, gerçekten yaşamak ile rüya içinde yaşamak üzerinden Platon'un zihnimizde açtığı kriz belirgin bir anlam kazanır.

> – Bir adam güzel şeyleri sever, ama güzelliğin kendine inanmaz, onu öğretmek isteyenin ardından gitmezse, gerçekten yaşıyor mu dersin bu adam? Yoksa ömrü bir rüya içinde mi geçiyor? Rüyanın ne olduğunu bir düşün... Uyurken, ya da uyanıkken bir şeyin benzerini, onun benzeri olarak değil de, kendisiymiş gibi görmek değil midir rüya?
> – Benim rüya dediğim budur.
> – Oysaki, güzelliğin kendi varlığına inanan, hem onu, hem de katıldığı şeyleri gören, güzeli güzel şeylerle, güzel şeyleri güzelle karıştırmayan adam, rüya içinde mi yaşar, yoksa gerçek içinde mi?[9]

Platon'un temellendirdiği hakikat anlayışı bu dünyanın ve yaşantının bir rüya içinde geçiyor olabileceğini ortaya koyar. Onun varlık anlayışı içinde gölgeye veya rüyaya göre dış dünyanın hakikat durumu ne ise dış dünyaya göre ideaların hakikati de öyle değerlendirilmelidir. Bununla birlikte

---

[7] Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 45.

[8] Platon, çoğunlukla rüyayı gelecekten haber veren bir ruhsal deneyim olarak değerlendirir. *Kharmides*'te (173a) Homeros'un yaptığı ayırımı referans alan Sokrates, *Kriton*'da (44b) ise ölüm kararının üç gün içinde uygulanacağını düşte gördüğü görkemli bir kadının kendisine söylediğini ifade eder. *Devlet* (383a) ve *Phaidon*'da (60e-61c) da benzer şekilde rüyanın kehanet bildiren bir şekilde kabul edildiği görülürken, *Timaios*'ta bu düşünce rüyanın fizyolojik açıklaması ile pekiştirilir: Düşler akıldan çıkan kudretli ışınların yansıdığı yer olarak karaciğerde oluşur (Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfü Ay, İstanbul: MEB, 1997, 101-102).

[9] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995, s. 165-166. *Theaitetos* diyalogunda da rüya ile gerçekliğin bağlamında içine düşülen kuşku şu şekilde dile getirilir: "Acaba şimdi, şu anda, uyku halinde miyiz, hatıralarımız sadece rüyalardan mı ibarettir, yoksa uyanık mıyız; bu konuşma uyanıklık halinde mi geçiyor? ... Şu şimdiki konuşmamızı uykuda geçiriyormuş gibi düşünmemize hiçbir şey engel olamaz; derin uykuda rüyaları anlatır göründüğümüz zaman da, iki durum arasındaki benzerlik şaşılacak derecededir." (Platon, *Theaitetos-Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2014, s. 202).

Platon'un burada kullandığı akıl yürütme, özellikle mağara alegorisi ile birlikte düşünüldüğünde içinden çıkamadığımız/çıkamayacağımız bir rüyada olabileceğimizi işaret eder.

Platon'un hakikat kavramına getirdiği açımlama rüyadan hareket ederken, bilginin başka bir niteliğini de ortaya koyar. Sokrates'in sofistlerin perspektifizmine karşı başlattığı kavramsal birlik tezini devam ettirirken Platon, rüyayı tersine çalıştırarak doğru bilginin imkânını gösterir. Rüya, varlığın hakikatinin görüde olmadığını, ancak kavranılabilir olduğunu ve bunun ise duyusal olanın aşılmasıyla mümkün olduğuna delalet etmektedir. Hakikatin bilgisine ulaşamayanların ise, "edindikleri varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler."[10]

Burada bir yönüyle Batı metafiziğinin idealist kavrayışının hareket noktasının rüya-gerçek ikilemi olduğu görünmektedir. Rüyanın bizi ikilemde bırakan bu yönü Platon'a göre benlik için de söz konusudur. "Hepimizin içinde korkunç, hayvanca, dizginsiz bir çeşit istekler vardır; aklı başında görünen sayılı insanlarda bile rastlanan bu istekler rüyalarda yüze çıkar."[11] Burada ortaya çıkan ikilem ruh ve beden ikilemidir. Rüyada ortaya çıkan hayvanca istekler bedenin istekleridir ve nasıl aklı başındalık durumunda bunlar söz konusu değilse, bedenin hayvanca istekleri de varlığın aydınlığına (ideaların bilgisine) ulaşanlar için geride kalmalıdır. Bu şekliyle Platon, rüyayı değerlendirirken dış dünyayı hakikat alanı şeklinde kabul etmek yerine bir yanılsama olarak kabul edip ikili bir olumsuzlama aracılığıyla hakikati göstermeye girişmiştir.

Aristoteles rüyanın geleceğe dair kehanet bildirmesi olasılığını kabul etse de fizyolojik bir açıklama geliştirmeye çalışmıştır. Onun dış dünyanın gerçekliğinden çok tereddüt etmeyen nedensel yaklaşımında rüyalar, doğaüstü dışavurumlardan kaynaklanmaz. Bu nedenle ilâhi olmaktan ziyade "şeytani"dirler. Çünkü doğa ilâhi değil şeytanidir. Buna göre rüyaları, uyuyan kişinin uyuduğu sürede ruhunda gerçekleşen etkinlik olarak değerlendirmek gerekir. Örneğin düşlerin bir kısmı dışsal uyarımların abartılmasından kaynaklı olarak ortaya çıkmaktadır. "İnsanlar ateşin içinde yürüdüklerini ve olağandışı ölçüde ateşli olduklarını sanırlar, oysa gerçekte bazı kısımlarda sadece hafif bir ısı vardır."[12] Ona göre, rüyalar ilâhi bir kaynaktan gelmezler ve sadece duyumların eseri olarak düşünülmelidirler. Bu görüş bir ölçüde Platon'un idealar kuramına karşı çıkışın ve Aristoteles'in

[10] Platon, *Devlet*, s. 218.

[11] Platon, *age.*, s. 258.

[12] Aristoteles'ten akt. Sigmund Freud, *Rüyaların Yorumu 1*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi, 2000, s. 57.

ontoloji anlayışının devamına uygun bir düşünce olarak karşımıza çıkar ve gerçekliğin kesinliğinden şüphe etmeyen epistemolojik bir duruşu gösterir.

Augustinus'un rüya kuramı da bir yönüyle Aristoteles'in geliştirdiği yaklaşıma benzer. Onun için rüya ilk planda gerçeğin bilgisini gölgeleyen değil insanın bedensel yanının ruhuna düşürdüğü bir gölge gibidir. Zira ruhta yer alan imgeler bedene baskı yaparak beni kandırırlar. Böylelikle oluşan aldatıcılığın güçlülüğü Augustinus için oldukça açıktır, "öyle ki uyanıkken gerçekleri gelse beni böyle kandıramazlar". Augustinus'a göre rüya ile gerçeklik arasında oluşan durum elbette beraberinde bir şüpheyi getirir. Bununla birlikte arada bir fark vardır, "uykumuzda irademiz dışında şeyler olurken, uyandığımızda vicdanımızın huzurlu kollarına koşuyoruz. Zaten bu farklılıktan o şeyleri yapanın biz olmadığını anlıyoruz".[13] Kuşkusuz burada ruhumuzda oluşan kötü hal ve içine düştüğümüz fesat düşünceler, gerçekliğin bilgisinin nasıl ortaya konulabileceği tartışmasını da beraberinde getirir: "Şimdi rüya görmekte olmadığımı nasıl bilebilirim?" Ona göre, uyanıklık halinde ortaya çıkan bazı bilgiler rüyada olma durumunda olanaksızdır ve bu nedenle rüya hali ile uyanıklık halinden hangisinin hakikati ortaya koyduğu ayırt edilebilir.[14]

Akademik şüpheciliğe karşı dış dünyanın varlığını temellendirmeye çalışan Augustinus başlangıç noktası olarak rüya argümanını değerlendirir. Rüya argümanına yaslanan hiperbolik kuşkuculuğa karşı Augustinus, Descartes'ı önceleyen bir yaklaşımla şu akıl yürütmesini ortaya koyar: "Yanılıyorsam varım (*si fallor, sum*). Varolmayan kişi yanılamaz da; ve ben yanıldığıma göre varım. Onun için, yanılıyorsam var olduğuma göre varlığım hakkında nasıl yanılabilirim."[15] Şüpheden kesinliğe geçişin yanılgıya dayandırılmış olması bir yönüyle varlığın mutlaklığına işaret eder. Yanılma halinde bile varlık vardır ve iyidir ondaki eksikliğin kaynağı bizim eksikliğimizdir. Bu eksiklik ancak ölümün beni yutarak zafere dönüşmesi ile aşılabilir.[16]

Descartes'ın modern felsefeyi başlatan *cogito ergo sum* önermesi bir anlamda rüya argümanına verilen bir cevap olma niteliği taşır. Ancak gene de rüya sorgulamasını yapan Descartes'ın rüyada olma hali ile gerçeklik arasında çok net bir ayırım ilkesi geliştirmiş olduğu tartışmaya açıktır. Descartes, rüya argümanını *Meditasyonlar*'da şu şekilde dile getirir:

---

[13] Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, s. 647-649.

[14] Gerard O'Daly, "The response to Skepticism and the mechanism of cognition", *The Cambridge Companion to Augustine*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 163.

[15] Gareth B. Matthews, "Knowledge and Illumunation", *The Cambridge Companion to Augustine*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 172.

[16] Augustinus, *İtiraflar*, 649.

> Kimbilir kaç kez rüyamda da burada olduğumu, giyinik olduğumu, ateşin karşısında olduğumu görmüşümdür, gerçekte çırçıplak yatağımda yatarken! Ama şu anda şu kâğıda uyuyan gözlerle bakmıyorum, salladığım şu baş uykuda değil, şu eli de bir amaçla ve bilerek isteyerek uzatıyor ve sıkıyorum; uykuda olanlar hiç de bütün bunlar kadar açık ve seçik gibi görünmüyor. Fakat inceden inceye düşününce, uyurken sık sık bu tür yanılsamalarla aldatıldığımı hatırlıyor ve bu düşünce üzerinde biraz durunca uyanıklığı uykudan ayırt etmeyi sağlayacak kesin belirti bulunmadığını o derece açıklıkla görüyorum ki şaşıp kalıyorum ve şaşkınlığım neredeyse beni uyanıkken uyumakta olduğuma inandıracak raddeye varıyor.[17]

Descartes'a göre, rüya durumuna karşı gerçekliğin doğru olduğunu şu şekilde bilebilir ve kesin bilgiden söz edebiliriz. İlk olarak, uykuda karşılaştığımız şeyler ancak gerçek şeylere benzetilerek yapılacak resimler gibidir ve buna göre söz konusu şeyler olan el, ayak, vücut gibi şeyler hayalî değil gerçek ve mevcut şeylerdir. Nasıl ressam peri gibi şeyleri ortaya koymak üzere çeşitli hayvanların organlarından bir karışım yapıyorsa hayal gücü de rüyada benzeri bir işlemi yapmaktadır. Ressam çok ileri düzey bir uçarılık sergileyerek olmayan bir şeyi çizecek olsa bile kullandığı renkler gerçektir. İkincil olarak, eğer el, ayak, vücut gibi şeylerin de bir hayal ürünü olma ihtimali söz konusu edilecek olursa, o zaman şunu göz önünde bulundurmak gerekir: "Doğru ve mevcut olan daha yalın ve daha evrensel bazı başka şeyler de vardır; bilincimizde yer alan bütün imgeler, ister doğru ve gerçek olsunlar ister uydurulmuş ve fantastik bütün şeylerin zihnimizdeki yansımaları. .... bunların karışımından oluşur." Genel olarak cisimler, biçim, nicelik veya sayılar bu türden şeylerdir. Bunun en güzel kanıtı ise matematiksel doğrunun hem uykuda hem de uyanıklıkta değişmemesidir. Üçüncül olarak, Descartes'a göre, zihnimde var olan "her şeye gücü yeten bir Tanrının var olduğuna ve kendimin de onun tarafından yaratılıp biçimlendirilmiş" olduğu şeklindeki fikir de bir başka karşı argüman olarak gerçeklikten şüphe edilemeyeceğini açıkça ortaya koyar.[18]

Descartes'ın rüya argümanına karşı geliştirdiği savununun birincil tezi *cogito ergo sum* üzerinden temellendirilen varlık anlayışına dayanır.[19] Buna göre, varlığımdan şüphe edemeyeceğim bir düşünen töz olduğum kadar

[17] Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007, s. 16-17.

[18] Descartes, *Meditasyonlar*, s. 17-18.

[19] "Zihnime girmiş olan bütün şeylerin, rüyama giren hayallerden daha gerçek olmadığını farz etmeye karar verdim. Fakat bundan sonra her şeyin yanlış olduğunu bu şekilde düşünmek istediğim esnada, bunun düşünen benim zorunlu olarak bir şey olmam gerektiğini fark ettim. Ve şu *düşünüyorum, öyleyse varım* hakikatinin şüphecilerin en acayip faraziyelerinin bile sarsmaya gücü yetmeyecek derecede sağlam ve emin olduğunu görerek, bu hakikati aradığım felsefenin

bir beden varlığı da olduğuma göre ve bu doğru açıkça ortaya konulmuş olduğuna göre rüya halinde görülenler ancak gerçek varlığım üzerinden değerlendirilebilir. İkinci argüman ise, açık seçik bilgi anlayışına dayanır ve bunlar için de gerekli temellendirme gene cogito'da bulunacaktır. Tanrının varlığını garantör olarak devreye sokan tez ise ontolojik Tanrı kanıtlamasına dayanır.

Bir anlamda Descartes'ın rüya argümanına karşı geliştirdiği karşı tez bir bütün olarak *cogito*'ya dayanır. Ancak *cogito ergo sum* önermesinin Descartes'ın savunduğu ölçüde sarsılmaz olup olmadığı tartışmaya açıktır. Özellikle rüya argümanı ile ilişkili olarak değerlendirildiğinde durum çok daha şüpheli hale gelir. *Düşünüyorum* ifadesinin sonucu olarak görülen gerçek varlık, yani tözsel varlık olarak ben'dir. Oysa bunun bir düşleme olması olanağı hâlâ bir şüphe olarak devamlılığını korumaktadır. Buna benzer bir hareket noktasıyla Descartes'ın argümanını tartışan Bertrand Russell'ın dile getirdiği gibi, bütün düşünme edimini gerçekleştiren tekil haliyle "kendi" olan bir "ben"in olduğu burada varsayılmaktadır. Aslında Descartes'ın varsaymakta haklı olabileceği tek şey "Düşünceler vardır" ya da "Şu anda düşünme süregitmektedir" önermeleridir.[20] Oysa düşüncenin kendisi bir rüya hali olabilir. Salt düşünce halinden çıkan sonuç olarak *varım* ve sonrasında devam eden zincirleme ruhun varlığını takiben bedenin varlığının ve sonrasında da Tanrı fikrinin üzerinden dış dünyanın varlığının kanıtına dönüşür.[21]

Descartes'ın bu akıl yürütme ile rüyada olmadığımızı kanıtladığını ve gerçekliği açık seçik bir biçimde gösterdiğini savunmak çok ikna edici görünmüyor. Burada yürütülen soruşturma, epistemolojik bir hareket noktasına sahip olup, bilginin kesinliği sorununa odaklanmıştır oysa rüya argümanı sadece epistemolojik bir aporiayı değil ontolojik bir aporiayı da beraberinde getirmektedir. Bu nedenle Descartes düşüncesinde dış dünyanın varlığının kesinliği için bizi kandırmayacağı kabul edilen Tanrı idesine başvurulur. Bir anlamda Descartes, şüphe içermeyen epistemolojik bir arşimet noktası aracılığıyla öznenin bilinçliliğini ve *cogito*'yu ortaya koyarken öznenin gerçeklikle olan bağlantısını gösterememiştir ve modern felsefenin en önemli çıkmazını başlatmıştır.[22]

Descartes'ın düştüğü çıkmaz metafiziktir ve Nietzsche'nin rüya ile ilgili düşünceleri bir yönüyle bunun nedenlerini göstermeye çalışır. Nietzs-

---

ilk ilkesi olarak kabul etmeye tereddütsüz karar verdim." (Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB, 1967, s. 35).

[20] Alan Musgrave, *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013, s. 255.

[21] Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 34-43.

[22] Adnan Esenyel, "İdealizm ve Kant'ın Uzam Görüşü", *Kaygı*, sayı 17, 2011, s. 150.

che'ye göre, rüyanın insan zihninde açtığı problem bizzat metafiziğe kaynaklık etmiştir.

> Uygarlığın en başlarında insan, rüyasında *ikinci bir gerçek* dünyayı tanıdığını sanıyordu; işte tüm metafiziğin kökeni budur. Rüyalar olmasaydı dünyanın bölünmesi için bir neden bulunamazdı. Ruh ve bedenin ayrılması da rüyanın en eski kavranışıyla bağlantılıdır, ruh görünüşlü bir beden kabulü, yani tüm ruhlar inancının ve olasılıkla tanrı inancının da kökeni bununla bağlantılıdır.[23]

Nietzsche, rüyaların belleğin işlevsel zayıflıklarıyla ilişkili olduğunu düşünür. Uyku sırasında sinir sistemimize gelen uyarımlar, uyuyan kişinin konumu, kafanın duruşu, yere basmıyor olmanın beraberinde getirdiği olağandışılık duygusu gibi durumlar beynin işlevine varıncaya dek uyarıcı olurlar. Bu durumda zihin bunların nedenlerini arar, dolayısıyla rüya "bu uyarılmış duyumlar için nedenlerin, yani varsayılan nedenlerin *aranması ve tasarlanmasıdır*." Rüyadaki kişinin bir etkiyle oluşturduğu hipotez inanca dönüşür ve sonrasında görsel tasarım ve uydurmaca buna eşlik eder ve kişi bunun üzerinden yargıda bulunur. Bu şekliyle geçmiş şimdiki zaman haline gelir. Rüya halinde içine düşülen yanılgı ona göre, geliştirilen hipotezin tamamen kabul edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum sadece rüyadaki kişi için geçerli değildir, "insanlık *uyanık haldeyken* de binlerce yıl boyunca" aynı şekilde sonuç çıkarmıştır. Zihin açıklama ararken genellikle ilk sebebi yeterli bulmuştur ve hakikat olarak kabul etmiştir. İnsanlığın bu eski biçimi bugün bizim için aynı şekilde rüyada devam etmektedir ve bu bağlamda ele alınırsa rüya, bizi insan kültürünün eski durumlarına geri götüren bir deneyim olarak değerlendirilmelidir. "Bu bakımdan rüya, gündüzün daha yüksek kültürün yönelttiği ağır düşünme taleplerini karşılaması gereken beyin için bir dinlenmedir."[24]

Nietzsche'ye göre gerçek olan şey doğa alanının içerisinde olduğumuzdur. Bunun dışında bir gerçeklik veya hakikat veyahut tinsel bir başka boyut söz konusu olmadığından rüyanın da böylece türümüz ile ilişkili kalıtlar aracılığıyla düşünülmesi gerekir. Ontolojik soru ve sorulara cevap verme kaygısı gütmeyen bu yaklaşım Descartes ve öncesinden devralınan varlığın hakikati problematiğine değinmez.

Bergson, bellek ve beyin arasında yaptığı ayırıma dayanan bir açıklama ile rüyanın neliğini göstermeye çalışır. Ona göre bellek beynin bir fonksiyonu değildir. Beyin hafızanın işleyişine destek olan bir birim olup saf ruh olan bellek veya kişilik arasında seçme aletidir. Beyin uykuda bu işleyişine

[23] Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015, s. 5.

[24] Friedrich Nietzsche, *İnsanca Pek İnsanca*, s. 10-11.

ara verdiğinde özgür bellek bilince girer ve rüyaları açığa çıkarır. Dolayısıyla rüyalar halis düşüncelerdir ve karakteri ele verir niteliktedirler.[25] Rüya ile uyanık olma arasında zihin melekeleri açısından bir fark yoktur yalnızca birinde gergin, diğerinde gevşektirler. "Rüya gizlenme çabası olmaksızın akıl hayatının baştan başa kendisidir." Hatıralar ve muhakemeler rüya durumunda bol bol kaynaşıp dururlar. Rüyanın özü, duyumu hatıraya ayarlamaktır fakat bir pay bırakır ve böylelikle ona hatıralar eklenir. En kısa ifadeyle, Bergson için rüya gören ben "gevşeyen dalgın bendir."[26]

Bergson rüyanın kategorileri geride bırakan kendilik halini edebî bir dil ile en açık şekilde işleyen kişi izlenimini uyandırırken, klasik felsefenin diyalektik ayırımlarını, anlayış biçimini geride bırakır. Burada geliştirilen dinamik ve hareketli varlık düşüncesi temelini sürede bulur. Süre ile bellek arasındaki ilişkinin anlaşılması rüyanın anlaşılmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Deleuze'ün yorumuyla, "Süre, özünde virtüel bir çokluğu (*doğa bakımında farklı olan*) belirlemektedir. Bellek, böylece, bu çokluktaki, bu virtüellikteki bütün *fark derecelerinin* bir-arada-oluşu olarak ortaya çıkar. Son olarak, Yaşamsal Atılım, derecelerle ilişkili olan *farklılaşma çizgilerine* göre bu virtüelin edimselleşmesini ifade eder."[27]

Tekil ben'in deneyimine odaklanmışlığıyla Bergson, klasik sistem felsefelerinden oldukça farklılaşırken soyut kavramsal belirlemeler yerine tekil deneyimi yakalamaya çalışan kavramlara yönelir. Bu doğrultuda öne çıkardığı sezgi, bir şeyin kendini olduğu gibi sunması halini ifade eder ve homojen olan zaman kavrayışının ötesine geçmemizi, içsel yaşantımızla fark ettiğimiz heterojen zamanı, yani tekil deneyimin zamanına ulaşmamızı mümkün kılar. Bu kavrayış, bilincin içinden geçtiği durumlara içkin sürekliliği anlamına gelir.[28] Buradan hareketle değerlendirildiğinde Bergson'un rüyaya ilişkin geliştirdiği çözümleme bir bölümleme ve ayrıştırmanın ötesine geçilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Rüyanın bizde uyandırmış olduğu gerçekmişçesine hissiyat, epistemolojik tartışmalarda ele alınmış olmakla birlikte, gerçeklikle uyuşmayan yönleri, bilimde ve felsefede çok fazla yer bulmamıştır. Rüya çokluk ve akış karakteri taşır, gerçeklik hissi kadar gerçeküstü tarafa da sahiptir. Rüyada mekânsal ve zamansal sabiteler esnek bir görünüm kazanırlar. Zihin bunu üretmekte veya buna ayak uydurmakta bir güçlük çekmez. Rüyaların gerçekliğe ve uyanık bilince göre tamamen absürd olan imajları ve sesleri zihin açısından oldukça olağan ve tanıdık gelir. Eğer olağan zihin işleyişin-

[25] Levent Bayraktar, Demet Kurtoğlu Taşdelen, "Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi 2*, İstanbul: Etik Yayınları, 2004, s. 309.
[26] Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: MEB, 1998, s. 124-130.
[27] Gilles Deleuze, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 139.
[28] Hakan Yücefer, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", *Bergsonculuk*, s. 11-27.

de varolan rasyonel bir yapı ve işleyiş kabul edersek rüya halindeki zihnin mantıksal işleyişi farklı olsa gerek.

Deleuze, Bergson'u yeniden bulmanın, onun tutumunu yöntem açısından sezgiyi, sağlam bilim olarak felsefeyi ve çokluklar kuramı olarak yeni bir mantığı sunduğunu fark etmemizi beraberinde getireceğini ve aynı zamanda bunların fenomenolojinin de ulaştığı sonuçlar olduğunu dile getirir.[29] Rüyada var olan mantığın bir tür çokluklar haline yakın durumu ve rüyaların akıl yürütmeyi aşan zihin etkinliği oluşu dikkate alındığında Bergson felsefesinden rüyaya yaklaşmanın bazı doyurucu taraflar sunabileceği görülür.

Bergsoncu yaklaşımda rüyanın neliğini biraz daha iyi anlamak amacıyla belki de (bazı yönlerden benzer yaklaşımlara sahip olduğu iddia edilebilecek) Malinowski'nin mit için dile getirdiklerini rüyalara uyarlamak işlevsel olabilir ve onun düşüncesinde mitlerin toplum için üstlendiği işlevi benlik adına rüyanın üstlendiğini düşünebiliriz. "Mit kendi yaşayan gerçekliği içinde incelendiği zaman, simgesel bir ürün gibi değil, üzerine dayandığı konunun doğrudan bir anlatımı gibi görünüyor."[30] Benzer şekilde Bergson için rüya, salt bir simgesel ürün olmayıp özgür belleğin kendi anlatımını da içerir.

> Bütün insanlar için ortaklaşa olan bir dış âlemde biz kımıldamakta olduğumuz vakit uyanıklık sırasında fark edilmeden geçen ve artık yalnız kendimiz için yaşadığımızdan dolayı uykuda yeni baştan beliren pek çok "sübjektif" intibaları işbu duyulardan yeni baştan bulurlar. Hattâ, kendi kavrayışımızın, biz uyuduğumuz vakit daraldığı bile söylenemez; işbu kavrayış hiç değilse bazı doğrultularda kendi faaliyet alanını daha çok genişletir. Onun kaplam bakımından kazandığını, gerilim bakımından yitirdiği doğrudur. Hiçbir vakit, dağınıktan ve müphemden başka bir şey sağlamaz.[31]

Bergson'un ifade ettiği şekliyle düşünülecek olursa rüyadaki görünümler gerçekliğe referansla tam olarak tanımlanamayacak bir esneklik sergilerler. Bu esneklik psikanalist anlatımındaki katmanlı bilinç hallerinin çok daha ötesinde bir zihin yapısının göstergesi olarak da okunabilir. Zihnin tekilliği onun otonom ve kesin sınırlarla nesne alanından ayrık olduğu anlamını taşımaz. Rüya böylesi bir ayırımın çok geçerli olmadığını gösterir

[29] Gilles Deleuze, "Bergsonculuk'un İngilizce Baskısına Sonsöz: Bergson'a Bir Dönüş", *Bergsonculuk*, s. 143.

[30] Bronislaw Malinowski, *İlkel Toplum*, çev. Hüseyin Portakal, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999, s. 103.

[31] Henri Bergson, *Zihin Kudreti*, s. 113.

şekilde varlık alanı ile zihnin çok farklı şekillerde tanışıklık taşıdığı bir varlık halini dışavurmaktadır.

Rüya, salt sembolik olanla sınırlanmayacak bir varlık şeklini gösterir ve bilincin rüya ile gerçekleştirdiği veya kendiliğinden içine doğduğu yer, Bergson'un ifade ettiği gibi zihnin yaratıcı doğasının bir uzantısı olarak düşünülebilir. Eğer gerçeklik alanını başlangıç noktası olarak alacak olursak gerçeklik rüyanın bir anlamda hammaddesi olarak değerlendirilebilir hale gelmiş olur. Şayet rüya zihnin bir üretimi ise bir anlamda yeniden üretilen bir varlık şeklinde değerlendirilebilir. Bunun en önemli gerekçesi olarak şundan söz edilebilir: Rüya deneyimi bir yaşantı deneyimi olup kendine özgü akışı, oluşu ve katlı örgüsüyle yeni bir gerçeklik şekli üretirken, biz hangi varlık alanın nereden ayırt edilebileceğini bilemez oluyoruz. Felsefenin gri bölgelerinden biri olarak rüya alanı salt gerçek olmadığı gibi gerçek dışı da değildir. Varla yok arası diye ifade edilebilecek bu alan bizzat ben deneyimi olarak zihni ele geçirebilecek bir etkiyi kişinin gündelik yaşantısında her gün yeniden hissettirir.

Rüya, felsefi tartışma için yalnızca epistemolojik bir problem olmayıp aynı zamanda ontolojik bir problem olduğundan "Ya hepimiz rüyanın malzemesinden yapılmışsak!" kuşkusu cevapsız kalmaya mahkûmmuş gibi görünen bir soruna dönüşür. Varlık ile görünüş arasında var olan mesafe rüyanın ürettiği aporia ile kendisini açıkça ortaya koyar. Bu nedenle rüyanın neliğinin doyurucu bir düzeyde anlaşılması için zihin evrenindeki onto-epistemolojik gediğin göz önünde bulundurulması gerekir. Onto-epistemik gedik en yalın ifadeyle zihin ve dış gerçeklik arasındaki ayırım kabulünden (veya hakikatinden) kaynaklanır. Felsefenin aşmaya çalıştığı düalizmlerin temelinde yer alan bu sorunun anlaşılması ve ona ilişkin bazı çözümlemelerin yapılabilmesi için, öncelikle düalist çerçevenin kırılması beklenir. Descartes'tan sonraki felsefe, özellikle özne ve nesne arasındaki uçurumu doldurmaya çalışırken mesafeyi kapatamamış, bunun yerine çoğunlukla boşluğun üstünü örtmüştür. Nietzsche ile başlayan ve Postmodern felsefeye uzanan süreçte modern kavrayışlarla girişilen tartışmanın, diyalektiğe ve özne kavramsallaştırmasına yöneltilen eleştirilerin de en önemli nedenlerinden bir tanesi bu mesafedir.

Bu bağlamda düş ile gerçeklik arasında kurulan karşıtlık bir kabule dönüştürüldüğünden rüyanın sebep olduğu açmazla sıklıkla yüzleşilmez. Modern felsefenin akılcı tutumu, rüyanın yol açtığı ontolojik sorularla aklın kendi içinde ortaya çıkan büyük bir gizemle karşı karşıya kalmaktadır. Kendi içine çöken zihin tüm gündüz düşlerinden gece görülen kâbuslara ve geceye ait tüm düşlerden de gündüz kaygılarına teslim olur.

Kaynakça

Augustinus, *İtiraflar*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Bayraktar, Levent, Taşdelen, Demet Kurtoğlu, "Bergson", *Felsefe Ansiklopedisi 2*, İstanbul: Etik Yayınları, 2004.

Bergson, Henri, *Zihin Kudreti*, çev. Miraç Katırcıoğlu, İstanbul: MEB, 1998.

Deleuze, Gilles, "Bergsonculuk'un İngilizce Baskısına Sonsöz: Bergson'a Bir Dönüş", *Bergsonculuk*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 141-143.

Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

Descartes, René, *Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Ankara: Bilgesu yayıncılık, 2007.

Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB, 1967.

Esenyel, Adnan, "İdealizm ve Kant'ın Uzam Görüşü", *Kaygı*, sayı 17, 2011, s. 149-162.

Freud, Sigmund, *Rüyaların Yorumu 1*, çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki yayınevi, 2000.

Haşlakoğlu, Oğuz, "Heraklitus, Fragman 21; Bir Yaklaşım", *Felsefe Tartışmaları*, sayı 40, 2008, s. 58-65.

Herakleitos, *Fragmanlar*, çev. ve yorum, Cengiz Çakmak, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2009.

Homeros, *Odysseia*, çev. Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları, 1998.

Malinowski, Bronislaw, İlkel Toplum, çev. Hüsen Portakal, Ankara: Öteki Yayınevi, 1999.

Matthews, Gareth B., "Knowledge and illumunation", *The Cambridge Companion to Augustine*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 170-185.

Musgrave, Alan, *Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik: Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş*, Çev. Nur Küçük, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.

Nietzsche, Friedrich, İnsanca Pek İnsanca, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015.

Nietzsche, Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, İstanbul: Say Yayınları, 2006.

O'Daly, Gerard, "The response to Skepticism and the mechanism of cognition", *The Cambridge Companion to Augustine*, New York: Cambridge University Press, 2007, s. 159-170.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.

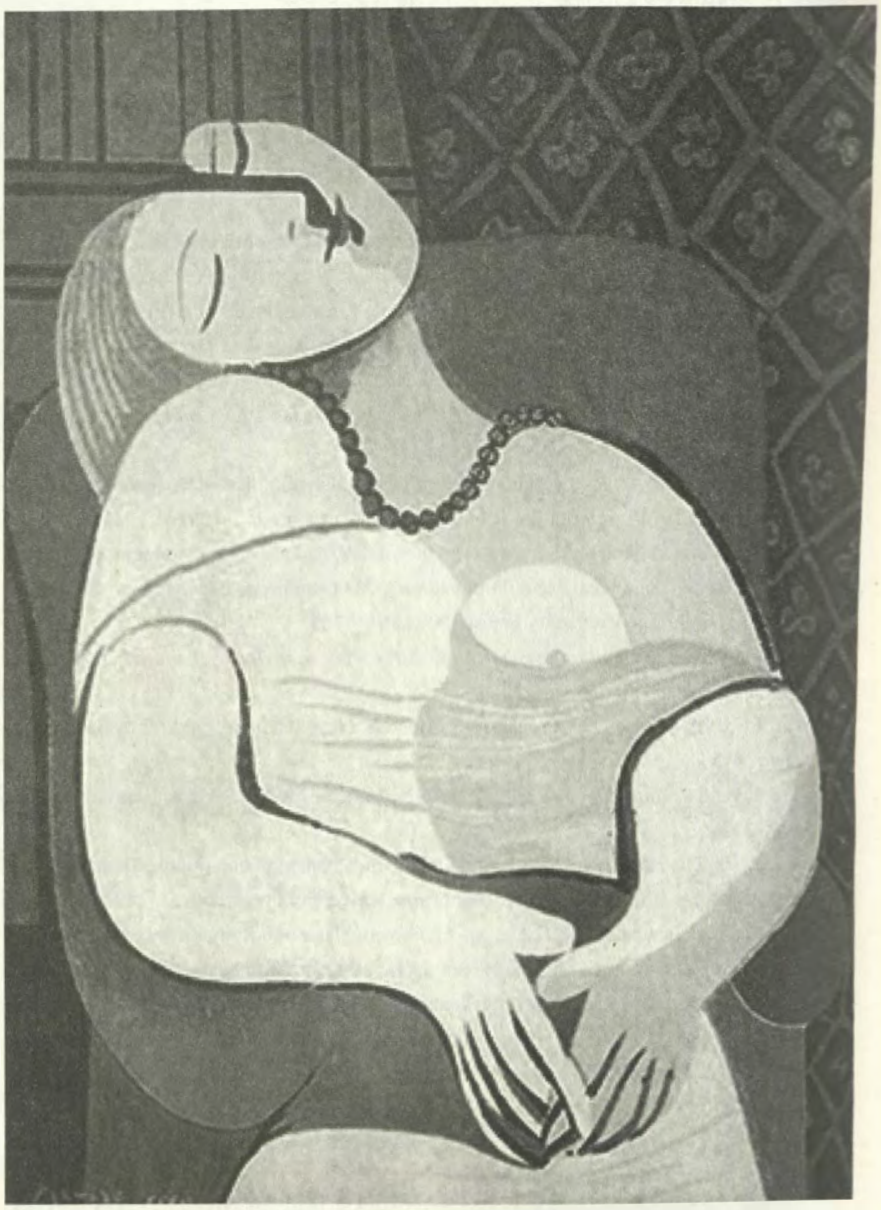
Platon, *Diyaloglar II*, yay. haz., Mustafa Bayka, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.

Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney, Lütfü Ay, İstanbul: MEB, 1997.

Shakespeare, William, *Fırtına*, çev. Bülent Bozkurt, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.

Yücefer, Hakan, "Deleuze'ün Bergsonculuğuna Giriş", *Bergsonculuk*, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005, s. 7-44.

Zhou, Zhuang, *The Complete Works of Zhuangzi*, çev. Burton Watson, New York: Columbia University Press, 2013.



Rüya, Pablo Picasso, 1932.

ZOR SANAT: RÜYA YORUMU

FREUD'UN EVRENSEL RÜYA SİMGELERİNİN GÖSTERGEBİLİM VE SOSYAL İNŞACI BENLİK KURAMLARI AÇISINDAN ELEŞTİREL BİR İNCELEMESİ

Sevda Numanbayraktaroğlu*

Eğer Sigmund Freud'un çalışmalarından tek bir şey öğreneceksek, o da rüyaların *anlamlı* olduğu olmalı. Fakat rüyanın anlamına ulaşmak kolay değil. Çünkü hatırlanan rüya, tüm anlamsızlığı ve nerdeyse kötü bir şaka karakterinde oluşuyla, bu anlamı gizlemek üzere yapılandırılmıştır. Freud'a göre, hatırladığımız yani *görünür rüya*, aslen rüyası görülen içerik, yani *gizli rüya* değil, bu anlamı gizlemekle yükümlü *rüya çalışmasının* (dreamwork) ürünü yeni bir yapıdır; durum böyle olunca rüyanın mânâsına ulaşmak dedektifvari bir çaba ile görünür rüyayı, yorumlama yoluyla asıl diline çevirmeyi gerektirir.

Freud'un rüyanın mânâsına ulaşabilmek için izlememizi önerdiği yol, bir taraftan rüyaların neden ve nasıl ortaya çıktığını açıklar, dolayısıyla insan zihnine dair bir kuramı içerir. Diğer yandan, "yorumlama" nasıl yapılmalı sorusuna, yani göstergebilimin (semiotics) bir kaygısına cevap verir. Tam da bu noktada, Freud'un rüya analizi, kendini göstergebilim kuramı içerisinden incelenmeye açar. Bu yazı ile amacım, Freudcu rüya kuramının, göstergebilimin bakış açısından eleştirel bir okumasını yaparak, Freud'un rüyaya dair kurduğu denklemin, günümüzün benlik kuramlarının kaygılarına cevap verebilmesi için gerekli olan değişimini tartışmaktır.

* Y. Doç. Dr. Sevda Numanbayraktaroğlu, Yeditepe Üniversitesi, Fen ve Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü.

Bu eleştirel okumayı yaparken, Freud'un evrensel ve apriori olarak kavramsallaştırdığı rüya simgeleri üzerine odaklanacağım. Bu tercih sosyo-kültürel bağlamın, simgelerin ve öznelliğin oluşumundaki rolünü vurgulamamıza olanak sağlayacak. Fakat rüyanın evrensel simgeleri çerçevesinde geliştireceğim eleştirinin, Freud'un rüya analizinin bireye ait olarak kavramsallaştırdığı diğer alanlarına ve benlik kuramına dair söyleyecekleri de olacak.

Makaleye, tartışmamızın temellerini hazırlamak amacıyla, Freud'un rüyalar ve rüya simgelerine dair kuramının kısa bir hatırlatması ile başlayacağım. Bir sonraki bölümde, apriori rüya simgelerinin mümkünlüğünü Peircecü göstergebilim bakış açısından sorgulayacağım. Üçüncü bölümde ise bu tartışmanın bizi yönlendirdiği, Freudcu zihin ve benlik kuramını, zihnin, dil aracılığı ile sosyal deneyim ve etkileşim içerisinde inşa edildiğini savunan Bahtin Okulunun bakış açısından irdeleyeceğim. Makaleyi, iyi bir rüya yorumuna ulaşılabilmenin gereklerinin tartışması ile sonlandıracağım.

FREUD'UN RÜYA KURAMI

Fikrimiz sorulmadan geldiğimiz bu dünya, Freud'a göre kesintisiz tahammül edebildiğimiz bir deneyim değildir. İllaki bu deneyimin bir yerinde, dış dünyayla tüm bağımızı kopartmamız ve uyumamız gerekir. Fakat genel olarak düşünülenin aksine, Freud'a göre uyku, zihinsel aktivitenin yavaşladığı değil, nitel olarak farklı bir aktivitenin hüküm sürdüğü bir zaman dilimidir. Rüyalar ise uykunun koruyucuları dolayısıyla kaçınılmazlarıdır.

Rüyalar, zihnin uyku sırasında dışarıdan ve içeriden gelen uyaranlara verdiği tepkidir diyebiliriz. Fakat Freud bu öğelerin, *görünür* rüya (manifest dream) içerisinde, duyu organlarımıza ulaştıkları şekliyle bulunmadıklarından yola çıkarak, bu açıklamayı yeterli görmez. Freud'a göre rüya günden kalanlar, uyku ânındaki uyaranlar ve *bilinçdışından* (unconscious) gelen içeriğin birleşimidir.

> Günden kalanlar dediğimiz, bilinçli hayatımızdan çıkarılan ve onunla aynı karakteristikleri taşıyan öğeler, bilinçdışı alandan gelen başka şeylerle birleşerek rüyaları oluştururlar.[1]

Uykuyla birlikte, uyanıklığın bilinçli zihinsel işlevleri sırasında, büyük bir itina ve tükenmez bir enerji ile *bastırılmış* (repressed) olan zihinsel materyali, *bilinçten* uzak tutan bariyer gevşer. Bu da moral, etik ya da estetik değerlerimize ters düştüğü ve egomuzun bütünlüğünü tehdit ettiği için bilinçdışına itilmiş materyalin, *önbilince* (preconscious) sızarak, bilince

[1] Sigmund Freud, *Introductory Lectures to Psychoanalysis* (New York: Norton, 1966/1917), s. 278.

ulaşmasına olanak sağlar. Bilinçdışına itilmiş materyalin bilinçte kendini göstermesi olasılığının sonucu ise uykuyu tehdit eden anksiyetedir. Rüyalar anksiyeteye sebep olan, bilinçdışı istekleri doyuma ulaştırarak, uykunun devamını sağlarlar, bir başka deyişle uykuyu korurlar.

Rüyaların bu işlevi, görünür rüyanın neden aslen rüyasını gördüğümüz içerikte olmadığını açıklar. Gördüğümüz rüya bilinçdışına ait, bilince, egoya zarar vermeden kabul edilemeyecek arzularla doludur ve egonun bütünlüğünü zedelemeden, varlıklarının farkına varılması mümkün değildir:

> [Uykuyla birlikte] etik bağlardan özgürleşen ego, kendini cinsel isteğin, hattâ estetik yetiştirilişimiz tarafından mahkûm edilmiş ve ahlâki dizginlerimizin gereklilikleriyle çelişen [isteklerin], talepleriyle bir olmuş bulur. Haz arzusu –bizim verdiğimiz isimle, libido– nesnelerini hiçbir kısıtlama gözetmeden ve tercihen, aslında yasaklanmış olanlardan seçer: [Bu nesneler] sadece başka adamlarla evli kadınlar değil, hepsinden daha öncelikli olarak ensest nesneleri, insanoğlunun ortak kararıyla yasaklanmış olan nesneler, bir adamın annesi ya da kız kardeşi, bir kadının babası ve erkek kardeşi[dir].[2]

Rüyalar bu arzuların gerçekleşmesini sağlayarak, uykunun bozulmasını engeller. Ama uykuya dair işlevler burada sonlanmaz. Egonun korunabilmesi için gizli rüyanın (latent dream) egonun bütünlüğünü tehdit eden içeriğinin uyandığımızda hatırlanmaması gerekir. Burada da *rüya denetçisi* (dream censor), devreye girer ve *rüya çalışması*, *yoğunlaştırma* (condensation), *yer değiştirme* (displacement), görüntüye çevirme (plastic representation) ve simgeleştirme yoluyla gizli rüya içeriğini değiştirir; rüyaya yol açan düşünceleri, bu işlemler sonrasında görüntüye çevirerek anlaşılamaz hale getirir. Bununla da kalmaz, rüya denetçisi, uyanıklıkta da bu değişimin bozulmaması için *direnç* (resistance) uygular.

Tüm bu işlemler sonrası ortaya çıkan *görünür rüya*, çözümlenemez, şaşkınlık verici bir karmaşıklıkta olduğu için anlamı asla bulunamazmış gibi gelebilir bize. Fakat Freud'a göre rüya çalışmasının işlemleri, rastgele ve temelsiz değildir. Aksine görünür rüyada bulduğumuz içerik, bir taraftan bilinçdışımızda genetik bir miras olarak var olan ilkel dilin izlerini taşıyan, dolayısıyla evrensel olan imajlarla bezelidir. Diğer yandan ise yoğunlaştırma ve yer değiştirme işlemleri kişinin öznelliğinde saklı olan olgular arası bağlantılarla ilerler. Yani:

> Rüyayı görenin kişiliğine, ne koşullarda yaşadığına ve rüyanın ortaya çıkmasını önceleyen intibalar[ın]a ek olarak genel geçer rüya simgele-

[2] *Age.*, s. 175.

> rine âşina isek, rüyayı tereddüt etmeden yorumlayabilecek –görür görmez çevirisini yapabilecek– donanıma sahibizdir.[3]

Bu bileşenlerden göstergebilim açısından en ilginç evrensel rüya simgeleridir.[4] Freud bu bilinçdışı evrensel simgelerin varlığını açıklarken, insanoğlunun ilk çağlarındaki iletişim ihtiyacını karşılayan varsayımsal ilkel dile kadar geri gider.[5] Temelini apriori bilinçdışı bir bilgide bulan rüya simgeleri tarihsellik, toplum, kültür ya da dil gibi "mânâ"nın arkasında bulduğumuz sistemlerin etkisinden muaftırlar. Dolayısıyla göstergebilim açısından problematiktirler.

Rüya simgeleri üzerine tartışmamızın sağlıklı yürüyebilmesi için, bu eleştirinin temellendirmesini biraz erteleyip öncelikle, Freud'un rüya simgelerini nasıl kavramsallaştırdığı ve bu kavramsallaştırmayı dayandırdığı verileri anlamamız gereklidir.

Evrensel Rüya Simgeleri

Freud rüya çalışmaları sırasında, farklı kişilerin rüyalarında boy gösteren, fakat tüm ısrara ve çabaya rağmen, rüya sahiplerinin üzerlerine hiçbir çağrışım üretemediği, düzenli olarak benzer anlamlara sahip rüya elemanlarının var olduğunu fark etmiş ve bu veriden yola çıkarak, bu elemanların tüm insanlarda var olan bilinçdışı bilgi parçaları olduğu sonucuna ulaşmıştır.

> [Bu bulgu], [b]ilinçdışı bilgi parçalarından, düşünceler arası ilişkililiklerden, bir nesnenin düzenli olarak diğerinin yerine geçebilmesini olanaklı kılan, farklı nesnelerin birbirleriyle karşılaştırılmasından daha kapsamlı bir meseledir. Bu karşılaştırmalar, her seferinde baştan yapılmıyor; kullanıma hazırlar ve nihai olarak tamamlar. Farklı bireyler söz konusu olduğunda –muhtemelen, gerçekten de, dil farklılıkları olan bireyler arasında bile– [bu karşılaştırmaların] benzer olması buna işaret ediyor.[6]

---

[3] *Age.*, 186.

[4] Rüyalar üzerine olan ilk çalışmalarında (bkz. *The Interpretation of Dreams*, 1999). Freud, simge kavramını, yer değiştirme ve sıkıştırma ile ortaya çıkan görünür rüya elemanlarının birçoğunu tanımlamak için kullanmıştır. Sonrasında ise simge kavramını tümüyle evrensel olan rüya ögeleri için kullanmayı uygun görmüştür. Bu makalede Freud'un rüyalar üzerine en kapsamlı iki çalışmasından, kronolojik olarak daha sonra kaleme alınmış olanı üzerine yoğunlaşacağız. Bu çalışmada takip ettiği şekliyle, rüya simgeleri kavramını sadece apriori rüya göstergeleri için kullanacağız.

[5] Freud'a göre gizli-rüya içeriğinin bu arkaik dile çevirisi, rüya-denetçisinin kontrolü altında değildir. Rüya denetçisinin devreye girmediği bir durum düşünebilsek bile, görünür-rüya ile gizli-rüya arasında simgelerin devreye girmesi dolayısıyla farklılaşma olacaktır.

[6] Freud, *Introductory Lectures to Psychoanalysis*, s. 204.

Mitler, masallar, dinî öğretiler, deyişler ve şarkılar ve hattâ gündelik kullanımlarda da bu simgelere rastlayan Freud, tüm farklı alanlarda kendini gösteren bu benzerliğin arkasında çoktan yok olmuş kadim bir dilin olduğunu ileri sürer:

> [Tüm bulguları biraraya getirdiğimizde] karşı karşıya olduğumuzun, farklı parçaları, farklı alanlarda sağ kalmış –bir parça sadece burada, diğer bir parça orada, bir üçüncü parça, belki, hafifçe değişmiş olarak birçok alanda– antik ve yitik bir ifade biçimi olduğu kanısı uyanıyor insanda.[7]

İşte rüyalarda kendilerini gösteren simgeler de, bu arkaik dilin, bilinçdışında halen varlığına devam eden kalıntılarıdır. Burada daha sonra üzerine ayrıntılı konuşmak üzere, kısaca şunu belirtmek istiyorum: Freud'un farklı alanlardaki simgeler arasında bulduğu benzerliğin, Freud gibi aynı kaynaktan geldiklerine işaret ettiği düşünülebileceği gibi, dil ve kültür gibi simgesel sistemlerin bakış açısının etkisini yansıttığı da düşünülebilir. Hattâ sosyokültürel bağlamın sadece bilinci değil, bilinçdışını da yapılandırdığı da ileri sürülebilir. Bu, Freud'un kurguladığı bilinçdışı kavramına aykırıdır, dolayısıyla rüyalar kuramının bu kısmına getirilecek herhangi bir eleştiri aynı zamanda Freud'un sunduğu zihin kuramını da tekrar gözden geçirmeyi gerektirir.

Bu arkaik dilin rüyalardaki yansımalarına baktığımızda, Freud'un "gerçek simgeler" olarak nitelendirdiği rüya simgeleri ile cinsellik arasında sıkı bir bağ olduğunu, hattâ psikanalitik bakış açısından önemli olduğu düşünülen temel kavramları ve nesneleri temsil ettiklerini görürüz. Evrensel rüya simgeleri, kadın ve erkek cinsel organlarını, bu organların fonksiyonlarını, doğumu, ölümü, insan vücudunun tümünü, aile-içi karakterleri (anne; baba; kardeşler), cinsel birleşmeyi, mastürbasyonu vb. temsil ederler.

Bu temsiliyet ilişkileri, bazen şekil benzerliği üzerinden (meselâ, penisi mantar, baston, şemsiye, çekiç, yılanlar; vajinayı boşluklar, oyuklar, çukurlar; rahmi, dolaplar, sobalar, odalar temsil eder); bazen nesnelerin benzer görünümleri ve işlevleri üzerinden (meselâ penisi musluklar, fıskiyeler, uçan makineler, balonlar, karmaşık makineler temsil eder); bazense, Freud'un evrensel saydığı soyut (ve aslında kültüre bağlı olduklarını düşünmeden edemediğimiz) benzerlikler (meselâ kadın cinsel organını mücevher kutusu, terlik, masa, tahta; kastrasyonu diş çekilmesi; cinsel ilişkiyi merdivene çıkmak; cinsel heyecanı vahşi hayvanlar; erkekliği anahtar temsil eder) üzerinden kurulmuşlardır.

---

[7] *Age.*, 205.

Freud bu arkaik dilin ortaya çıkışını, 20. yüzyılın başlarında çalışan dilbilimci Hans Sperber'ın kuramından yola çıkarak, fizyolojik ihtiyaçlardan olan cinselliğe ve tüm toplumlarda bulunan çalışma gerekliliğine yani evrensel temellere oturtur. Sperber'a göre bu dil öncelikle cinsellikle biraraya gelen çiftlerin iletişimini sağlamak için ortaya çıkmış, sonrasında ilk insanın iş aktivitelerine aktarılmış ve zaman içerisinde cinsellikle olan doğrudan bağını yitirmiştir. İlerleyen yıllarda bu arkaik iletişim sisteminin yerini daha karmaşık yapılar alsa da, insanoğlunun ilk dilinin kalıntıları, her yeni doğan insanın bilinçdışında varlığını sürdürmüştür.

> İnsanın ilk çağlarındaki durumundan bir şeyleri içinde saklayan rüyalarda, neden şaşırtıcı sayıda cinsel simge bulunduğunu ve genel olarak neden silâh ve araçların erkekleri ve erkekliğe dair olanı temsil ettiğini, neden materyaller ve üzerine çalışılan nesnelerin kadınları ve kadınlığa dair olanları temsil ettiklerini anlayabiliyoruz. Bu simgesel bağ, arkaik dildeki aynılığın bir kalıntısıdır; zamanında cinsel organlarla aynı ismi paylaşan şeyler, şimdi rüyalarda o cinsel organların yerine geçen simgeler olarak işlev görüyorlar.[8]

Bir zamanlar, insanın üremek ve üretmek için gerekli olan sosyal ilişkileri düzenlemesinin ayrılmazı olan bu dil, artık sadece bilinçdışı ve bilinçöncesi arasındaki geçirgenlik uyku sırasında artınca, rüyalarda karşımıza çıkmaktadır.

Evrensel Rüya Simgeleri ve Göstergebilime Giriş

Freud'un rüya simgelerine dair kuramının eleştirisinin ilk uğrak yeri, Freud tarafından bize anlatılan yapıları dolayısıyla, göstergebilim olmalıdır. Göstergebilimin öğretileri içerisinden sormamız gereken ilk soru ise, evrensel rüya simgelerinin kalıtsal bir iletişim sisteminin apriori kalıntıları olmalarının mümkün olup olmadığıdır.

Bu soruya bir cevap verebilmemiz için öncelikle, göstergebilimin kullandığı kavramları anlamamız gerekiyor. Göstergebilimin en önemli düşünürlerinden Peirce, *gösterge* (sign) kavramını şöyle tanımlar:

> Gösterge (sign) ya da representamen, bir kişi için, herhangi bir şeyin yerini, herhangi bir bakımdan ya da herhangi bir sıfatla tutan şeydir. Birine yöneliktir, bir başka deyişle, bir kişinin zihninde eşdeğerli bir gösterge ya da belki de daha gelişmiş bir gösterge yaratır. Yarattığı bu göstergeyi, ben, birinci göstergenin yorumlayanı (interpretant) diye

[8] *Age.*, 206.

> adlandırıyorum. Bu gösterge bir şeyin yerini tutar: nesnesinin yerini (object).[9]

O zaman herhangi bir göstergenin üç birleşeni vardır: Gösterge, *nesne* (object) ve *yorumlayan* (interpretant). Gösterge bu üç bileşen ve bu bileşenler arasındaki ilişkilerin toplamıdır. Bu tarifte ilk dikkatimizi çekecek olan, göstergenin bileşenlerinden birinin de gösterge olmasıdır. Peirce, gösterge kavramını biri geniş (broad), diğeri ise dar (narrow) olmak üzere iki anlamda kullanır: Geniş olan anlamında gösterge; gösterge, nesne ve yorumlayıcı arasındaki üçlü ilişkililiği belirtir. Dar kapsamlı anlamında ise üçlü içindeki bileşenlerden biridir ve hem kendisi ile nesnesi ve kendisi ile yorumlayıcısı, hem de nesnesi ile yorumlayıcısının arasındaki ilişkileri, aracılık ederek (mediates) mümkün kılar.

Bu üçlü ilişkinin ikinci bileşeni olan nesne ile gösterge arasında ikili bir ilişki vardır: Gösterge, nesnesini belirterek, göstergeyi anlamlandıracak olan kişinin (interpreter) ilgisini nesneye yöneltir; nesne ise, göstergeyi etkiler ya da belirler. Fakat şunu da eklemek lazımdır ki Peirce, iki çeşit nesneden bahseder: *Birincil nesne* (immediate object), yani geniş anlamıyla gösterge içerisinde yer alan ve gösterge tarafından temsil edildiği haliyle nesne; *Dinamik nesne* (dynamic object), yani göstergenin dışında yer alan ve bütünlüğü içerisinde ancak uzun ve bitmeyen çalışmalar sonucunda bilinebilecek olan nesne. Bu ilişkililiği açıklamak için Johansen portre örneğini kullanır: Bir portre çalışması düşünürsek, bir gösterge olarak bu portrenin içerisinde renk ve şekil ile betimlenmiş olan yüz, portrenin, birincil nesnesi, eğer portresi çizilmiş olan kişi yaşıyorsa, o kişi de portrenin dinamik nesnesidir.[10] Yukarıda bahsettiğim nesne ve gösterge arasındaki ilişkiyi, o zaman şu şekilde de dillendirebiliriz: Dinamik nesne göstergeyi belirler ve gösterge içinde barındırdığı birincil nesne ile dinamik nesneyi temsil eder.

Üçlünün son bileşeni, yorumlayan (interpretant) ise nesne ile gösterge arasındaki ilişkiye aracılık eden birleşendir. İçerisinde bu ilişkinin hangi açıdan olduğunu, yani ilişkinin temellerini de barındırır (ground).

> [Söz konusu gösterge], nesnesinin yerini, olası her açıdan değil, benim, kimi kez, representamen'in temeli diye adlandırdığım bir fikre [ilişkililik biçimine] göre tutar.[11]

---

[9] Mehmet Rifat, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2. Temel Metinler*, 4 ed. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014), s. 232.

[10] Jorgen Dines Johansen, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meanings* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993), s. 74.

[11] Charles Sanders Peirce, *Collected Papers I - Viii* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958), Cilt. 2, parag. 228.

Burada şunun altını çizmek gerekiyor, her ne kadar, kullandığımız kelimeler birbirine benzer olsa da, göstergeyi anlamlandıracak olan kişi, yani yorumcu ile yorumlayan birbirinden farklı kavramlardır. Peirce'ün göstergebilimi içerisinde yorumlayan, tam anlamıyla olmasa da göstergenin diğer iki bileşeni tarafından belirlenen idrak ya da kavramaya denk düşer. Dahası, yorumlayanın bizzat kendisi de bir göstergedir dolayısıyla başka bir nesneye işaret eder ve böylece kendisine ait bir yorumlayan da belirlemiş olur. Örneğin Peirce Fransızca olan "homme" kelimesini verir. "Homme" bir göstergedir, nesnesi 'iki ayaklı, düşünen hayvandır' ve yorumlayanı ise İngilizce "man"dir. Peirce'ün bıraktığı yerden devam edecek olursak, "man" kelimesi bir göstergedir, "nesnesi iki ayağı üzerinde yürüyen ve rasyonel olan hayvanlardır" ve yorumlayanı "insan"dır. Yorumlayanın ardında yatan ana düşünce yorumlamadır ya da bir göstergenin başka bir göstergeye çevirisidir.

Freud'un kadim dili üzerine sorduğumuz soru çerçevesinde, bize yardımcı olacak olan Peirce'ün göstergelere dair geliştirdiği üçlüklerden, gösterge ile nesnesi arasındaki ilişkinin yapısına dair olanıdır. Yani görüntüsel gösterge, belirti ve simgelere dair geliştirdiği üçlemedir. Bu gösterge çeşitlerinden bahsetmeden önce şunu belirtmek isterim ki; bu üçlü ayırım, herhangi bir göstergenin tartışmaya mahal bırakmaksızın tek bir kategoriye yerleşeceği bir sınıflandırma değildir. Tüm göstergelerin içerisinde, göstergenin nesnesi ile girebileceği bu üç çeşit ilişkililiği bulmak mümkündür. Fakat her göstergenin baskın olan bir *işlem modu* (mode of functioning) vardır ve bu üçleme bize göstergeler arasında bu açıdan ayırım yapabilmemizi sağlar.[12]

Görüntüsel gösterge (iconic sign): Temsil ettiği nesne ile ilişkisi, o nesne ile olan benzerliği üzerinden kurulan göstergedir. Benzerlik üzerinden kurulmuş bir bağ söz konusu olduğundan, görüntüsel gösterge algı ile yakından ilintilidir. Örneğin, en temelde, bir uyaranın zihinde yarattığı algı, o nesnenin görüntüsel bir göstergesidir. Benzerlik üzerine kurulu bu ilişki, benzerliğin hangi açıdan olacağının kararını, kriterinin belirlenmesini gerektirir. Yani görüntüsel göstergenin nesnesi ile arasındaki ilişki rastgele değildir. Bu karar ise algının dayandığı hem kalıtsal hem de edinilmiş olabilecek alışkanlıklara bağlıdır.

Nesne ile gösterge arasındaki ilişkinin ne çeşit bir benzerliğe dayandığına bağlı olarak üç çeşit görüntüsel gösterge tarif eder Peirce:

[12] Johansen, *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meanings*, s. 151.

İmaj (image): İmajların temsil ettikleri nesneler ile ilişkileri ortak basit nitelikler üzerinden kuruludur. Kırmızı bir kâğıt parçasının, evinizi boyamak üzere satın almayı planladığınız boyayı temsil etmesi gibi.

Diyagram (diagram): Diyagramlar, nesnelerini, o nesneyi oluşturan parçaların kendi aralarındaki ilişkilerine benzer ilişkililiklerle temsil eder. Meselâ haritanın farklı parçalarının birbirleriyle ilişkileri, haritanın temsil ettiği coğrafi alanın parçaları arasındaki ilişkilerin benzeridir.

Metafor (metaphor): Metaforlar, göstergenin temsil ettiği özelliği, bir başka şeyle arasındaki paralellik üzerinden temsil eden göstergelerdir. Meselâ termometrenin cıvasının yükselmesi, bulunulan ortamda ısının yükseldiğinin bir görüntüsel göstergesidir.

Belirtici Gösterge (Indexical Sign): Belirtilerin temsil ettikleri nesnelerle ilişkileri, o nesnelerle aralarındaki ardışıklık ya da nedensellik ilişkisi üzerine kurulmuştur: gördüğümüz dumanın yakınlarda ateş yandığını işaret etmesi gibi. Belirti, nesnesi ile arasındaki bağın doğası gereği, nesnesi ortadan kalkınca, kendini gösterge yapan zemini yitirecektir. Her belirti aynı zamanda görüntüsel gösterge özellikleri de taşır. Gene portre örneğimize dönersek: portrenin hem görüntüsel hem de belirtici gösterge özellikleri vardır. Bir portrenin tek yumurta ikizlerinden birini temsil ettiğini düşünelim. Bu portre her ikizin de görüntüsel bir temsilidir, ama sadece portreye poz verenin yaşadığının ya da yaşamış olduğunun belirtisidir.[13]

Simgesel Gösterge (Symbolic Sign): Simge, temsil ettiği nesne ile ilişkisi, alışkanlığa (habit) dayanan bir göstergedir. Simge ve nesnesi arasındaki ilişki yorumlayıcı, yani bir başka temsiliyet ilişkisi tarafından hem kurulur hem de açık, anlaşılır bir hale getirilir. Bu da demektir ki simge, yorumu için hep başka simgelere işaret eder. Dolayısıyla yorumlayanı olmadığı zaman, simge kendisini gösterge yapan özelliğini yitirir. Peirce'e göre hakiki göstergeler (genuine sign), hem görüntüsel hem de belirtici ilişkileri bünyesinde barındıran simgelerdir.

Doğal insan dillerinin (natural human language) öğeleri simgelerin en güzel örnekleridir. Dilin içerisindeki bir sözcüğü oluşturan ses bütününün bir nesneyi temsil etmesi, tümüyle o dili konuşanların aralarındaki uzlaşmaya (convention) ve uzlaşmanın alışkanlığa ya da kurala dönmesine bağlıdır. Yani ses bütünü ile nesne arasındaki ilişkiyi zorunlu kılan bir etmen yokken, ikisi arasındaki ilişki, araya giren yorumlayıcı tarafından kurulur.

[13] Joseph M. Ransdell, "The Epistemic Function of Iconicity in Perception," içinde *Studies in Peirce's Semiotic: A Symposium by Members of the Institute for Studies in Pragmaticism.* ed. K. L. Ketner and J. Ransdell (Lubbock TX: Institute for Studies in Pragmaticism, 1979), s. 62.

Dolayısıyla doğal insan dillerinde simgelerin nesnelerini temsil kapasiteleri soyut düşünce aracılığı ile kurulmuştur.

EVRENSEL RÜYA SİMGELERİ VE GÖSTERGEBİLİM AÇISINDAN KRİTİĞİ

Simge ile nesne arasında yorumlayan aracılığı ile kurulan yapay ilişki, insan dilini toplumsal yapının ve kültürün ayrılmaz bir parçası yapar. Tam da bu yüzden, Freud'un apriori ve aynı zamanda evrensel rüya simgelerinin kaynağı olarak gördüğü kadim dilin, doğal bir insan dili olarak tanımlanması mümkün değildir.

Ulaştığımız bu sonuç, rüya simgeleri üzerine tartışmamızın son noktası değildir. Belki de Freud'un rüya simgelerini doğal insan dillerinden birinin kalıntısı değil de, hayvanların kullandığı kalıtsal iletişim sistemleri benzeri bir yapı olarak düşünmeliyiz. Çünkü simgelerin en iyi örnekleri doğal insan dillerinden gelse dahi, hayvan iletişim sistemleri içerisinde de simgeler bulmak mümkündür.

Göstergebilim anlatılarında simgeler, genellikle insan diliyle ya da yapay dillerle, yani nesnesi ile göstergesi arasında, göstergeyi kullananların uzlaşmasına dayanan bir ilişki olan yapılarla özdeşleştirildiği için bu sav kulağa yanlış gelebilir. Fakat Peirce, başta simgeleri konvansiyonel göstergelerle sınırlamışsa da, sonrasında simgenin nesnesini alışkanlığa bağlı olarak temsil ettiğini ve alışkanlık tanımının doğal alışkanlıkları da içerdiğini belirtmiştir:

> [Simgenin nesnesiyle arasındaki ilişkinin temeli olan] alışkanlığın, uzlaşmaya dayalı ya da doğal kaynaklı olması fark etmeksizin ve göstergenin, seçilmesinin ardında yatan nedenden bağımsız olarak, sadece ya da baskın olarak bir gösterge olarak görüldüğü ve kullanıldığı için gösterge olan bir göstergedir.[14]

Etiyolojik çalışmalar, hayvanlar arasında karmaşık ve kalıtsal iletişim sistemleri olduğunu gösteren örneklerle doludur.[15] Hayvanların iletişim sistemlerinin göstergeleri, bir dizi davranışı harekete geçirir. Bir başka deyişle, bir hayvanın taşıdığı gösterge, başka bir hayvan tarafından yorumlanır ve bir dizi tepkiyi tetikler. Bu sistemler içerisinde hem görüntüsel, hem belirtici hem de simgesel göstergeleri buluruz.[163]

[14] Peirce, *Collected Papers I - Viii*, cilt. 2, parag. 307.

[15] Bkz. Thomas A. Sebeok, Donna Jean Umiker-Sebeok, and Evan P. Young, *Biosemiotics: The Semiotic Web,* 1991, Approaches to Semiotics 106 (Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1992). & Thomas L. Short, "Life among the Legisigns", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18, no. 4 (1982).

[16] Meselâ üç-dikenli balıkların erkeklerinin çiftleşme döneminde karnının aldığı kırmızı renk, dişiler için sekse hazır bir erkeğin etrafta olduğunun habercisidir ve dişilerde bu yoruma uygun

Her iki iletişim biçiminin de simgeler üzerinden yürüyor olması, hayvan ve insan iletişim sistemlerinin aynı olduğu anlamına gelmez. Hayvanların iletişim sistemleri, doğuştan gelen, sınırlı ve değişmez semiyotik bir kabiliyete dayanır. İnsan dili ise öğrenmeye bağlıdır ve bu da soyut düşünmeye ve alışkanlıkların değiştirilebilmesine ve yaratıcılığa imkân sağlar.

Eğer Freud'un kadim dilinin insan dili gibi bir simgesel sistem olduğu fikrine sadık kalacaksak, o zaman rüya göstergelerinin, insan zihninin, evrensel ve apriori bir özelliği olduğu tezinden vazgeçmemiz gerekir. Tam da insan dilinin simgesel yapısı gereği, doğal insan dillerinin simgelerinin apriori, evrensel simgeler olmaları mümkün değildir. Çünkü göstergeler arası ilişkilere dayanan insan dilinin simgeselliği, kişinin içine doğduğu toplumun dilini ve bu dilin taşıdığı değerler sistemini, dünya anlayışını içselleştirmesini gerektirir.

Eğer Freud'un tanımladığı gibi rüya göstergelerinin kalıtsal, apriori, dolayısıyla da evrensel bir yapısı vardır diye ısrarcı olacaksak, o zaman bu göstergelerin, hayvanların doğuştan getirdikleri iletişim sistemlerine benzer bir yapıda, yani görüntüsel gösterge ya da belirtici modları ağır basan simgeler olduğunu düşünmeliyiz. Hattâ Freud'un rüya göstergeleri ile nesneleri arasında tanımladığı ilişkileri dikkate aldığımızda, bu ilişkilerin çoğunun benzerlik temelinde kurulduğunu ve dolayısıyla rüya göstergelerinin görüntüsel göstergeler olduğunu görürüz. Rüya göstergelerinin bazıları paralelliğe dayalı bir benzerlik üzerinden yürüyen metaforlardır (meselâ kaldıraç aletinin penisi temsil etmesi gibi), bazıları basit karakteristiklerin benzerliği üzerinden kurulan imajlardır (yılan ve penis arasındaki ilişki gibi), bazıları ise diyagram yapısındadırlar (meselâ ağaç dalı kırmak ve mastürbasyon gibi).

Fakat görüntüsel gösterge tartışmamızdan da hatırlanacağı üzere, benzerlik algısının hangi temel üzerine oturtulacağının bir kriteri olması gereklidir. Eğer evrensel, hayvanlarda olduğu gibi fizyolojik temelleri olan bir görüntüsel göstergeden bahsedeceksek, o zaman bu kriterin soyut, za-

---

bir dizi tepkiyi harekete geçirir. Aynı simge, erkek üç-dikenli balıklar içinse, ortamda kavgaya hazır bir başka erkek balığın olduğu anlamını taşır ve bu yoruma uygun davranışların sergilenmesine sebep olur. Dahası, dişi ve erkek balıklar, bu davranışları, sadece ortamda kırmızı karınlı bir üç-dikenli erkek varken sergilerler. Yani kırmızı karınlı dokuz-dikenli erkek balığın varlığı, üç-dikenli dişi balığı harekete geçirmez. Bu ilişkide kırmızı karın belirtici bir göstergedir. Aynı zamanda bir görüntüsel gösterge olarak da erkekliği temsil eder. Fakat gösterge olarak taşıdığı bilgi, sadece benzerlik ve nedensellik ilişkisi üzerine kurulu değildir. Short (1982), üç-dikenli balığın dişisi ve karnı kırmızı erkeği arasındaki etki-tepki ilişkisinin içerisinde sadece tekrarın değil yorumun da kural olduğunu vurgular. Çünkü dişinin tepkisinin erkek balığın kendi cinsinden olup olmamasına bağlı olarak değişir. Yani dişi göstergeyi balığın cinsine bağlı olarak değerlendirmektedir. Gösterge ile nesnesi arasındaki ilişkinin bu özellikleri ise kırmızı karın göstergesini simge olarak saymamızı gerektirir.

man ve mekândan bağımsız bir kriter olması gereklidir. Aynı şekilde göstergenin de ilişki içerisinde olduğu nesnenin de zamandan ve mekândan bağımsız olması gerekir. Bazı rüya göstergelerinin temelinde yatan benzerlikler bu koşulu yerine getirirler: Şekil benzerliği, fonksiyon benzerliği, kapasite benzerliği gibi. Fakat diğerleri belli tarihsel ve kültürel yapılara özgüdürler; meselâ kadın cinsel organı ve mücevher kutusu arasındaki benzerliğin kriteri gibi.

Rüya göstergelerinin nesnelerinin bir bölümü için de aynı şeyi söyleyebiliriz: Kadın ve erkek cinsel organları, cinsel ilişki, mastürbasyon, doğum, ölüm, evrensel hayata dair olgulardır. Fakat nesneleri temsil eden göstergelerin evrenselliğini iddia etmek mümkün değildir: Zeplin, fıskiye vb.

Dahası, rüya göstergelerinin, hayvanların iletişim sistemine benzer bir yapıda olabilmesi için, otomatik olması yani bir farkındalık (reflexivity) içermeyerek her seferinde aynı dizi davranışı tetiklemesi gerekir. Halbuki Freud'un kavramsallaştırmasını takip edersek, görülür ki rüya sahibi çağrışım yoluyla, her ne kadar bildiğini bilmese de, bu bilgiye ulaşabilmekte ve bilincine çağrılabilmektedir.

Özetlemek gerekirse, göstergebilim açısından incelendiğinde, rüya göstergelerinin apriori ve evrensel bir sistem olamayacağını görüyoruz. Bu durumda da bize, Freud'un bizlere sunduğu rüya göstergeleri ve nesneleri arasındaki ilişkilerin temelini oluşturan benzerliklerin belli bir bakış açısını, hattâ belli bir kültürel bakış açısını gerektiren benzerlikler olduğunu kabul etmek kalıyor.

Bu sonuç, tartışmamızı sonlandıracağı yerde, yeni sorularla karşı karşıya bırakıyor bizi. Bir: Rüya sahiplerinin, temeli sosyokültürel öğrenilmişliklere dayanan rüya göstergelerinin anlamlarını bildiklerinin neden farkında olmadıklarını açıklamalıyız ki, bu soru bizi Freud'un zihin ve benlik kuramını sorgulamaya götürecektir. İki: Freud'un terapi sırasında ulaştığı yerel veriden yola çıkarak, neden evrensel doğrulara ulaştığını anlamalıyız.

FREUDCU KURAM VE SOSYAL İNŞACI BAKIŞ AÇISINA GİRİŞ

Freud, bu kadim dilin varlığına dair bizlere sunduğu kanıtlardan, yani farklı insanların rüyalarında aynı anlama gelen simgelerin bulunduğundan ve bu simgelerin benzerleriyle halkiyat (folklor), mitoloji, dinî öğretiler ve dilbilim çalışmalarında da karşılaşıldığı bilgisinden yola çıkarak, rüyalardaki simgelere dair evrensel bir kuram geliştirir.

Freud gibi kıvrak zekâya sahip bir teorisyenin, yerele ait verilerden yola çıkarak, evrensele dair kuram geliştirmesinin ardında, kökeni Adam

Smith[17] gibi 18. yüzyıl düşünürlerine kadar giden, Auguste Comte[18] ve Herbert Spencer[19] gibi 19. yüzyıl teorisyenleri tarafından geliştirilen "sosyal evrim kuramı" yatmaktadır. Sosyal evrim kuramı, toplumun canlı bir organizma gibi geliştiğini, farklı evrelerden geçerek daha iyiye doğru evrilmekte olduğunu varsayar. Bu bakış açısına göre, farklı yapılardaki ve farklı değerler sistemine sahip toplumlar, bu doğrusal ve hep daha iyiye doğru ilerleyen gelişim evrelerinin farklı aşamalarındadırlar. Bu bakış açısıyla yola çıkan Freud için yerel, toplumun farklı aşamalardaki görüntülerinden biridir ve yerelin temeline dair bulduğumuz her bilgi, tüm toplumlar için geçerlidir. Dolayısıyla Freud, hipotetik kadim dilin, aynı fizyolojik yapıyı paylaşan, aynı kökten gelen, aynı toplumun farklı aşamalarındaki örneklerinin eğitiminden geçen her insanın bilinçdışında var olduğunu, yani evrensel olduğunu savunur.

Halbuki sosyal evrim kuramının bakış açısını bir kenara bırakırsak, karşımıza çıkan olasılıklar arasında, bu verileri çok daha tatmin edici bir biçimde yorumlamamıza imkân verecek açıklamalar görünür hale gelir. Alternatif açıklamalardan biri de, rüya simgeleri ile nesneleri arasındaki ilişkilerin, kişinin yaşadığı sosyokültürel bağlam içerisinde gelişmiş olduğudur. Bu sosyokültürel bağlam aileyi ve cinselliği belirli bir şekilde kavramsallaştıran ve ona önem atfeden, erkekliği ve kadınlığı, sırasıyla aktif ve pasif olarak tanımlayan, erkeğin çalıştığını, kadının ise yaşam alanı ile ilgilendiğini varsayan Avrupa ve Kuzey Amerika'ya ait ataerkil bir sistemdir. Aileyi, cinselliği, toplumsal cinsiyeti ve dolayısıyla cinsiyetler arası işbölümünü farklı kavramsallaştıran ve yaşayan toplumların, hattâ dünyanın diğer kısımlarında görülen farklı ataerkilliklerin, bu simgelere ulaşacağını düşünmek yanlış olur.

Şunu da belirtmeliyim ki, aslen Freudcu kuram, kültürel ve sosyal olanın anlam üzerindeki etkisine yabancı değildir. Freud'un kuramının diğer unsurlarına baktığımızda, Freud'un sosyokültürel sistemin, insan cinselliği, benliği ve ruh sağlığının gelişimi üzerindeki rolünün farkında olduğunu ve bu rolün öneminin altını çizdiğini görürüz (bkz. meselâ libidinal gelişim içerisinde, biseksüel insanın, toplumun eğitimi sonucu heteroseksüel bir yapı kazanması;[20] ya da süperegonun, ruh sağlığı üzerindeki rolü[21]).

---

[17] Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (Chicago: University of Chicago Press, 1976/1776).

[18] Auguste Comte, *The Essential Comte: Selected from Cours de Philosophie Positive*, çev. Stanislav Andreski (New York: Harper and Row, 1974).

[19] Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, The Michigan Historical Reprint Series (Ann Arbor: University of Michigan, University Library, 2006).

[20] Sigmund Freud, *New Introductory Lectures to Psychoanalysis* (New York: Norton, 1965).

[21] *Introductory Lectures to Psychoanalysis*, s. 438-40.

Aslında Freud, yazdığı dönemde, sosyal bilimlerde baskın olan, en kapsamlı formülasyonunu Durkheim'da[22] bulduğumuz; insanın içerisinde, biri birey ve fizyolojik bir organizma, diğeri ise entelektüel ve moral sosyal bir varlık olmak üzere bir ikiliği barındırdığını savunan bakış açısını paylaşır. Bu durumda, çoğu zaman davranışın biyolojik temellerini ön plana çıkarmasının, psikanalizin evrensel bir bilim olarak kabulünü arzulaması, dolayısıyla sosyokültürel yapının etkisini yadsımasa da geri plana itmeyi ve evrensel olan biyolojiye ağırlık vermeyi tercih etmesi olarak yorumlamak gerekir. Sosyal ve değişken olanla, evrensel ve aynı olan arasındaki tansiyonu nerdeyse Freud'un tüm çalışmalarında bulmak mümkündür.

FREUDCU BENLİK KURAMI VE SOSYAL İNŞACI BAKIŞ AÇISINDAN KRİTİĞİ

Freud'un bilinçdışında kadim dilin kalıntılarının olduğu savını geliştirmesinin ardında yatan bir başka varsayım ise, insan benliğinde apriori, deneyimden bağımsız bilgilerin/değerlerin bulunabileceğidir. Bu apriori içerik bilinçdışıdır ve id'in bir parçasıdır. Dolayısıyla kadim dilin varlığının eleştirisi, Freud'un benlik ve zihin kuramlarından, özellikle bilinçdışı ve id'e dair kavramsallaştırmalarından bağımsız ele alınmaz.

Benliğin, ego ve süperego'nun yanısıra üçüncü ve en ilkel parçasını oluşturan id, Freud'a göre doğuştan getirdiğimiz hem biyolojik temelli içgüdüleri (drive) hem de insanın ilk çağlarından kalma deneyimlerinin kalıntılarını içeren, zaman kavramından bağımsız olan kaotik bir yapıdadır. Bu anlamda da bütünüyle sosyal deneyimin öğretilerine kapalıdır ve bilinçdışıdır. Kadim dilin kalıntıları da bu bilinçdışının bir parçasıdır.

İnsan zihninde ve benliğinde (self) sosyal deneyime kapalı böyle bir alanın varlığı sadece bugünün sosyal bilimlerinin değil, 20. yüzyıl başlarındaki insana bakış açılarının da sorguladığı bir savdır. Durkheim[23] ve George Herbert Mead[24] gibi 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başı düşünürleri de insanların organizma olmaları dolayısıyla var olan dürtüsel yanlarından bahsetmişler, ama kendinin farkında olan (self conscious), kendi üzerine eleştiri geliştirebilen (self reflexive) benlik sahibi bir canlı olmasını sosyal deneyime bağlamışlardır.

Freud ise insanın içgüdüsel yanına, kuramında böylesine büyük bir yer ayıran ilk düşünürlerdendir. Bu sebepsiz değildir. Sakar eylemlerin (parapraxes), rüyaların ve semptomların, çelişen iki niyetin çatışması sonucunda

---

[22] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995/1912).

[23] *Age.*

[24] George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Charles W. Morris (Chicago: University of Chicago Press, 1974/1934).

ortaya çıktıklarını gözlemleyen Freud, bilincin dışında kalan, farkında olmadığımız zihinsel içeriği açıklamak için bilinçdışı ve id gibi iki kavramı geliştirmiştir.

Peki, bu çelişen, farkında olduğumuz ve farkında olmadığımız iki niyetin varlığını apriori zihinsel içeriğin varlığına başvurmadan açıklayabilir miyiz?

Benliğin, sosyal deneyimler içerisinde, dilin aracılığıyla içselleştirilen moral, etik ve estetik değerlerden inşa edildiğini savunan bakış açısı, bu soruya verilecek cevap için bir başlangıç noktası oluşturur. Ama bu bakış açısını paylaşan kuramların hepsi, Freud'un bilinçdışı kategorisini ortaya atmasına sebep olan verilere bir cevap sunamazlar.

20. yüzyılın başlarında geliştirilen benlik kuramlarının çoğu, sosyal evrim kuramını benimsemiş ve benliğin, toplumsal olanın içselleştirilmesi ile inşa olduğunu savunmuşlardır. 20. yüzyılın sonlarına doğru ise, antropolojik çalışmalar, sosyal evrim kuramını reddetmiş; her kültürün farklı bir gerçeklik inşa ettiği savını ortaya atarak, bu farklı, hattâ bazen karşılaştırılamaz (incommesurable) kültürel dünyalarda inşa edilen benliklerin birbirlerinden dikkate değer bir şekilde farklı olduklarını savunmuşlardır.[25]

Sosyokültürel olanın gelişim sürecinde birey tarafından içselleştirildiğini savunan bu perspektif, hem bireysel farklılıkları hem de insanın içerisinde toplumun ahlâki, etik ve estetik değerlerine aykırı arzular olmasını açıklamakta zorlanırlar. Kimi kuramcılar, bu probleme, kuramlarına ad hoc kavramlar ekleyerek çözüm üretmeye çalışmışlardır (bkz. G. H. Mead'in *I* ve *me* ayırımı[26]). Fakat bu tür ad hoc kategoriler, doğuştan getirilen bilinçdışından farklı bir statüye sahip değildir. O yüzden de aslen bir problemden kaçarken, diğerine tutulurlar: bu yeni ad hoc kategorinin nasıl ve neden var olduğunu açıklamak zorundadırlar.

Sosyal inşacı kanat, 1990'ların sonuna doğru dilsel antropolojik bakış açısını takip ederek, benliğin aslen dil aracılığı ile kurulan ilişkililik içerisinde, hem konuşan hem de dinleyicisinin karşılıklı etkileşimi çerçevesinde (dialogic) ortaya çıktığını savunmuştur.[27] Bu bakış açısına göre

[25] Bkz. Clifford Geertz, "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding" içinde *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, ed. Richard A. Shweder and Robert Alan Levine (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); Richard Shweder ve diğer., "The Cultural Psychology of Development: One Mind, Many Mentalities" içinde *Handbook of Child Psychology: Volume 1. Theoretical Models of Human Development*, ed. William Damon and Richard M. Lerner (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 1998). James W. Stigler et al., *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (Cambridge: New York: Cambridge University Press, 1990).

[26] Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist.*

[27] Bkz. Michèle Koven, "Selves in Two Languages: Bilinguals' Verbal Enactments of Identity in French and Portuguese", *Studies in Bilingualism*, V. 34 (Philadelphia: John Benjamins Pub.,

benlik, bütünlüğü olan bir yapı değil, her bağlamda diyalojik olarak farklı şekillenen bir olgudur. Başka bir deyişle benlik aslında yoktur. Bu bakış açısı, Freud'un bilinçdışına atfettiği, bireyin, içinde yaşadığı toplumun bakış açısını yansıtmayan arzularının varlığına, bu diyalojik ilişkinin mümkün kıldığı yaratıcılığa dayanarak yanıt üretir. Fakat bunu yaparken benliği kaybeder.

Hem benlik kavramını saklayıp hem de bu benliğin tümüyle sosyal yapı içerisinde inşa edildiği ve doğuştan gelen önemli yatkınlıkları olmadığını savunmak mümkün değilmiş gibi dursa da, bu kanı doğru değildir. Karşılaştığımız zorluğun bir bölümü, aslında toplumu ya da kültürü tek sesli olarak görmekten kaynaklanmaktadır. Bu tıkanmaya yol açan bir başka faktör ise sosyokültürel yapı ile benliğin ilişkisine aracılık eden (mediate), benliğin bireyselliğine, aykırılığına, yaratıcılığına, değişimine izin verecek bir dil kuramının eksikliğidir.

Tam da burada Freudcu kuramın benim rastladığım en iyi kritiğini veren Voloşinov'a dönmek istiyorum. Voloşinov dil aracılığı ile erişilebilen bilinçdışının aslen bilincin bir parçası olduğunu savunur. Dolayısıyla bilinçdışı da, bilinç de dil aracılığı ile yürüyen ve toplumun ahlâki, etik ve estetik değerlerini taşıyan dilin öğrenilmesi sırasında gelişir, yani sosyal deneyimin ürünleridir. Bahtin okuluna göre toplum hiçbir zaman tek sesli değildir. Aksine içerisinde bulunan farklı nesillerin, sosyoekonomik grupların, cinsiyetlerin vb. gündelik yaşamlarını, kaygılarını, değerler sistemini taşıyan sesleriyle doludur. Yani toplum her zaman çok seslidir.

> Tarihsel varoluşunun herhangi bir noktasında dil, başından sonuna çok seslidir (heteroglot): Şimdi ile geçmiş, tarihin farklı evreleri, şimdinin farklı sosyo-ideolojik grupları, farklı eğilimler, düşünce okulları ve çevreleri vb. arasındaki çelişkileri temsil eder, somutlaştırır. Çokseslilliğin (heteroglossia) dilleri, birbirleriyle birçok farklı şekilde kesişerek, sosyal açıdan [sosyal karakteristikler üzerinden] tipikleştiren yeni "diller" oluştururlar.[28]

Bu çokseslilik içerisinde bazı bakış açılarının dünyayı anlamlandırma biçimleri kurumsallaşmış (institutionalized) ve yasalar, politik bakış açıları, geleneksel ahlâki değerler vb. halini almışlardır. Bazıları ise bu kurumlaşmanın dışında, çoğunluk taraf ından kabul görenden farklı değerler içererek varlıklarını sürdürürler.

2007); Peggy Miller et al., "Narrative Practices and the Social Construction of Self in Childhood", *American Ethnologist* 17 (1990). Kenneth J. Gergen, *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life* (New York: Basic Books, 2000).

[28] Mikhail M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist, University of Texas Press Slavic Series. No. 1 (Austin: University of Texas Press, 1981), s. 291.

Benlik, dil gelişimi sırasında, toplumun farklı tabaka ve gruplarının hayata dair bilgisini taşıyan seslerinin içselleştirilmesi ve içlerine bireyin kendi sesini katmasıyla ortaya çıkar.[29] Toplumdaki bu çokseslilik, benliği sosyal deneyim sırasında kurulan kişinin içinde de geçerlidir. Bir taraftan resmî bakış açısına (yasalara, kurumlaşmış ahlâki değerlere) uygun olan, diğer taraftan resmî bakış açısının dışında kalan ahlâki, etik, estetik değerler, arzular ve korkulara sahiptir birey. Dış dünyası gibi iç dünyası da çok seslidir ve sosyal deneyim içerisinde gelişmiştir:

> Bilinçdışı arzular... bilincin sıradan arzularından... varoluş [being] biçimi olarak, yani ontolojik olarak değil, sadece içerik açısından, yani ideolojik olarak farklıdırlar. Bu anlamda, Freud'un bilinçdışı, resmî olan bilinçten farklı olarak, resmî olamayan bilinç olarak adlandırılabilir.[30]

Bu şekilde inşa edilen bir benliğin içerisinde temelini sosyal deneyimden almayan bir parça bulunmaz. Kişinin öznelliği başından sonuna sosyaldir, öznellikler-arasıdır (intersubjective) ve dil aracılığı ile kurulmuştur. Ve içerisinde barındırdığı tüm çelişkiler ideolojiktir,[31] dolayısıyla sosyal dünyaya aittir. Aynı şekilde mit, fıkra, şaka ve patolojilerin dilsel bileşenleri, kişinin parçası olduğu toplumun farklı ideolojik eğilimleri ve bu eğilimler arasındaki çelişkileri temsil ederler.[32]

Ulaştığımız bu sonuç, Freud'un rüya simgelerinin aslen evrensel ve apriori olamayacaklarının altını çizer. Diğer taraftan bireyselin her zaman sosyal olduğunu, dolayısıyla görünür ya da gizli rüyada karşılaşılan herhangi bir içeriğin sadece bireye referansla yorumlanamayacağını hatırlatır bize.

Kendisi de bir psikanalist olan Frantz Fanon'un Freud kritiği de tam buradadır: Fanon'a göre de rüyalar anlamlıdırlar ama bu anlama ulaşmanın evrensel kestirme yolları yoktur. Rüya, rüyayı görenin öznelliğinin biçimlediği zaman ve mekânın tarihsel ve sosyolojik yapısı içerisinde değerlendirilmelidir:

> Dolayısıyla, tüm bunları bildiğimize göre, Senegalli arketipinin bir Madagaskarlı'ya ne ifade ettiğini bildiğimize göre, burada Freud'un bul-

[29] Sevda Numanbayraktaroglu, "Language, Self, and Context: Sociohistorical Constitution and Interactional Actualization of the Self through Discourse Genres. The Case of Turkish Heteroglossia." (University of Chicago, 2010).

[30] V. N. Voloshinov, *Freudianism: A Marxist Critique* (New York: Academic Press, 1976), s. 85.

[31] Voloşinov, ideolojiyi, sadece gerçekliği çarpıtan bir bakış açısı olarak değil, aynı zamanda var eden bir anlamlar bütünü olarak görür. V. N. Voloshinov, *Marxism and the Philosophy of Language*, ed. original pub. 1973 (Cambridge: Harvard University Press, 1986).

[32] Voloshinov, *Freudianism: A Marxist Critique*, s. 88.

> guları bizim bir işimize yaramazlar. Yapılması gereken, rüyayı kendi zamanına geri koymaktır. Ve bu zaman seksen bin yerlinin öldürüldüğü bir dönemdir –yani toplumun her elli kişisinden birinin; ve uygun mekânına [geri koymaktır], ve bu mekân, merkezinde hiçbir gerçek ilişkinin kurulamadığı, her yönde başkaldırının olduğu, tek efendinin yalanlar ve demagoji olduğu, 4 milyon insanın yaşadığı bir adadır. (...) [Rüyadaki] Senegalli askerin elinde tuttuğu tüfek bir penis simgesi değil, Lebel 1916 model gerçek bir tüfektir.[33]

Voloşinov'un Freudcu kurama getirdiği eleştirilerden bizi bu makalenin çerçevesinde ilgilendiren bir diğer anlamın her zaman diyalojik olduğu savından yola çıkar. Voloşinov'a göre bilinçdışının içeriği olarak, terapi sırasında ortaya çıkan materyal, aslen terapist ve hasta ilişkisi içerisinde biçimlenen bir anlatıdır ve hatırlanamayan bir geçmişi ya da kadim dili yansıtmaz. Sosyal inşacı bakış açısından anlam her zaman diyalojiktir ve rüya yorumu mevzu bahis olduğunda, yorumun sadece rüya görenin değil, rüyayı yorumlayanın da bakış açısını taşıdığıdır.

Özetlemek gerekirse, benliğin dil aracılığı ile sosyal deneyim içerisinde inşa edildiğini ve sosyokültürel yapıdan koparılarak çalışılamayacağını savunan kuramsal perspektiften bakıldığında ne içerisinde simgesel kadim dil barındıran bir öznellik ne de yaşamla bağını yitirmiş bir dilin varlığı mümkündür. Terapi sırasında ve gündelik yaşamın farklı sahalarında Freud'un karşısına çıkan göstergeler arasındaki benzerlikler, aynı kadim dilden geldiklerinden dolayı değil, aynı sosyokültürel yapının etkisi altında oluştuklarından dolayı vardırlar. Bu benzerlikler, çok sesli sosyokültürel bağlamın içerisinde, resmî ve kurumlaşmış, dolayısıyla genel geçer kabul gören değerler ve isteklerin dışında kalan, resmî olmayan arzuları yansıtırlar. Ve gene sosyal deneyim ve etkileşim içerisinde, inşa edilmiş bilinçdışının bir parçasını oluştururlar.

Sonuç

Freud rüya kuramında, eğer olduğu gibi hatırlansa, benliğin bütünlüğünü bozacak olan bilinçdışı arzuları içeren gizli rüyanın, rüya denetçisi tarafından değiştirilerek görünür rüyaya dönüştürüldüğünü söyler. Freud'a göre, bu değişim sırasında rüya denetçisi, yoğunlaştırma, yer değiştirme ve görüntü haline getirme işlemlerini kullandığı gibi, her insanın bilinçdışında apriori bir şekilde var olan, insanın ilk çağlarında kullandığı kadim dilin kalıntıları, rüya simgelerinden de yararlanır. Bu makalede, rüya simgelerinin varlığını değil ama evrenselliğini sorgulayarak, rüya simgelerinin

[33] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, 1st ed. (New York: Grove Press 2008/1967), s. 105-06.

yapısını daha iyi anlamamızı sağlayacak bir kavramsallaştırma var mıdır sorusuna yanıt aradım.

Bu sorunun cevabını bulmak üzere tartışmaya, rüya göstergelerinin göstergebilim açısından incelenmesi ile başladım. Bu inceleme bize rüya göstergelerinin, simge olarak kabul edilebilmeleri için evrensel ve kalıtsal oldukları iddiasının bırakılması gerektiğini gösterdi. Bu göstergelerin, doğal insan diline değil de hayvan diline benzer bir yapıda, içgüdüsel ve evrensel görüntüsel göstergeler olduklarını düşünecek olsak dahi, problemimizin çözülmediği sonucuna ulaştık. Freud'un bize anlattığı ilişkililiklerin çoğunun temelinde tarihsel kaygılar ve algıların yattığını dolayısıyla evrensellik tezinin altını doldurmanın mümkün olmadığını gördük.

Bu tartışma bizi Freud'un id ve bilinçdışı kavramlarının eleştirisini yapmaya yönlendirdi. Çünkü Freud'un rüya göstergelerine dair tezinin ontolojik statüsünü sorgulamak, aynı zamanda Freud'un benlik kuramının bir parçasını oluşturan id ve bilinçdışı kavramını da sorgulamaktır. Bu sorgulamayı benliğin dil aracılığıyla sosyal deneyim ve etkileşim içerisinde inşa edildiğini savunan Bahtin okulunun bakış açısından yaptık ve farkında olunmayan bilinçdışı içeriğin temellerini, insanın bilinmeyen ilk çağlarında değil, toplumun çokseslilığinde bulduk.

Tüm bu inceleme bize, Freud'un rüya simgelerinin kültür, tarihsel bağlam ve bu bağlam içerisinde yetişmiş olan kişinin bireysel yaşamına dönülmeden yorumlanmalarının mümkün olmadığını gösteriyor. Bir başka deyişle, rüyaları yorumlarken ne tümüyle bireysel ne de evrensel göstergelerden, kavramlardan bahsetmek mümkündür. Kişinin bilinci gibi sosyal etkileşim içerisinde inşa olan bilinçdışının içeriğinin anlamı sadece psikolojik olan değil sosyolojik, tarihsel ve antropolojik olan da hesaba katılarak anlamlandırılabilir.

Dahası, rüya anlatısının, sosyal olarak inşa edilmiş iki öznelliğin (rüyayı gören ve rüyayı yorumlayan) diyalojik ilişkisi ve etkileşimi içerisinde kurulduğunu göz ardı etmememiz ve rüya yorumunun illaki yorumu yapanın öznelliğini de yansıtacağını göz önünde bulundurmamız gereklidir. Tüm bunlar ışığında, diyebiliriz ki: görünür rüyadan gizli rüyaya ulaşmak zor bir sanattır.

KAYNAKÇA

Bakhtin, Mikhail M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. University of Texas Press Slavic Series. No. 1. Edited by Michael Holquist Austin: University of Texas Press, 1981.

Comte, Auguste. *The Essential Comte: Selected from Cours De Philosophie Positive*. Translated by Stanislav Andreski. New York: Harper and Row, 1974.

Comte, Auguste, and Gertrud Lenzer. *Auguste Comte and Positivism: The Essential Writings*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Çev. by Karen E. Fields. New York: The Free press, 1995/1912.

—. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Free Press, 1965/1912.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks*. 1st ed. New York: Grove Press 2008/1967.

Freud, Sigmund. "The Interpretation of Dreams", liv, s. 458. New York: Oxford University Press, 1999.

—. *Introductory Lectures to Psychoanalysis*. New York: Norton, 1966/1917.

—. *New Introductory Lectures to Psychoanalysis*. New York: Norton, 1965.

Geertz, Clifford. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding", içinde *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, ed. by Richard A. Shweder and Robert Alan Levine, s. 123-37. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Gergen, Kenneth J. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books, 2000.

Johansen, Jorgen Dines. *Dialogic Semiosis: An Essay on Signs and Meanings*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

Koven, Michèle. Selves in Two Languages: Bilinguals' Verbal Enactments of Identity in French and Portuguese. *Studies in Bilingualism*, V. 34. Philadelphia: John Benjamins Pub., 2007.

Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Ed. by Charles W. Morris Chicago: University of Chicago Press, 1974/1934.

Miller, Peggy, Potts. R., H. Fung, L. Hoogstrata, and J Mintz. "Narrative Practices and the Social Construction of Self in Childhood", *American Ethnologist* 17 (1990): 292-311.

Numanbayraktaroglu, Sevda. "Language, Self, and Context: Sociohistorical Constitution and Interactional Actualization of the Self through Discourse Genres. The Case of Turkish Heteroglossia", University of Chicago, 2010.

Peirce, Charles Sanders. *Collected Papers I - Viii*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1958.

Ransdell, Joseph M. "The Epistemic Function of Iconicity in Perception." içinde *Studies in Peirce's Semiotic: A Symposium by Members of the Institute for Studies in Pragmaticism*, ed. by K. L. Ketner and J. Ransdell, 57-66. Lubbock TX: Institute for Studies in Pragmaticism, 1979.

Rifat, Mehmet. *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları 2. Temel Metinler*. 4. baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Sebeok, Thomas A., Donna Jean Umiker-Sebeok, and Evan P. Young. *Biosemiotics : The Semiotic Web, 1991*. Approaches to Semiotics 106. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1992.

Short, Thomas L. "Life among the Legisigns." *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 18. no. 4 (1982): 285-310.

Shweder, Richard, Jacquelin Goodnow, Giyoo Hatano, Robert A. Levine, Hazel Markus, and Peggy Miller. "The Cultural Psychology of Development: One Mind, Many Mentalities."

15. bölüm. içinde *Handbook of Child Psychology: Cilt 1. Theoretical Models of Human Development*, ed. by William Damon and Richard M. Lerner, 865-938. Hoboken, N J: John Wiley & Sons, 1998.

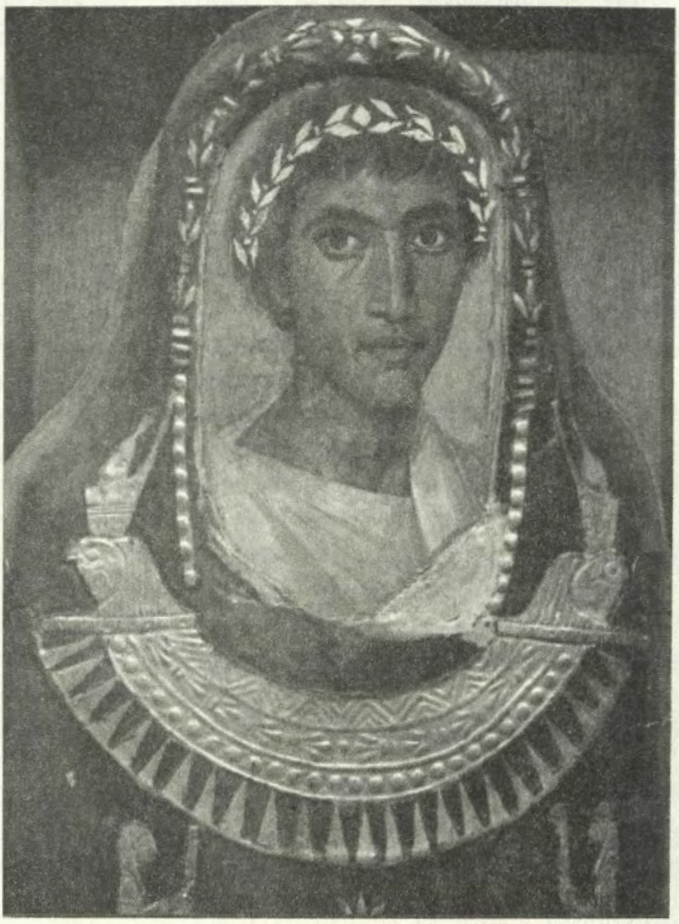
Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago: University of Chicago Press, 1976/1776.

Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*. The Michigan Historical Reprint Series. Ann Arbor: University of Michigan, University Library, 2006.

Stigler, James W., Richard A. Shweder, Gilbert H. Herdt, and University of Chicago. Committee on Human Development. *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1990.

Voloshinov, V. N. *Freudianism: A Marxist Critique*. New York: Academic Press, 1976.

———. *Marxism and the Philosophy of Language*. Edited by original pub. 1973 Cambridge: Harvard University Press, 1986.



Artemidorus

MS 2. yüzyılda yaşamış, *Rüyaların Yorumu* adlı kitabıyla ünlü Yunan mistik.

Antik Rüyalar, Çağdaş Düşler

Medet Yolal

"Yorumlanmayan düş okunmayan bir mektup gibidir."
R. Hisda

Giriş

"Kudüs'te yirmi dört rüya yorumcusu vardı. Bir keresinde bir rüya gördüm ve her birine gittim ve her biri farklı yorumlarda bulundu ve hepsi gerçekleşti."[1] Miller'a göre bu hikâyede tek bir rüya yirmi dört ayrı metin üretmekte ve her rüya yalnızca kendi yorumu bağlamında anlam kazanmaktadır.[2] Devamında rüyaların anlaşılabilmesi amacıyla, rüyaların imgesel anlamlarından sözel anlamlara aktarılması gerekmektedir. Rüya görmenin insan doğasının ayrılmaz bir parçası olduğu ve rüyaların tabiri ya da yorumlanmasının insanlık kadar eski bir olgu olduğu bilinmektedir. Bu yazıda, insanların yaşamlarındaki bilinmezleri açımlama, anlama ve yaşama anlam kazandırmada üstlendiği rollere atfen rüya anlayışının gelişiminde felsefi, edebî ve dinî metinlere ilişkin kısa bir tartışma sunulmaktadır. Bunu izleyen bölümde rüyaların gizil anlamlarının ortaya konulması ve bireyin günlük yaşamına dönük anlamlar üretmesini sağlayan yorumlama uygulamaları ve yapıları ele alınmaktadır. Sonrasında özellikle şiir gibi edebî metinlerde rüyanın önemine değinilmektedir. Yazının son bölümünde ise şiirselliğin gün geçtikçe azaldığı günümüz dünyasına dair kısa bir tartışmaya yer verilmiştir.

---

[1] *Berakoth* 55b (çev. Simon s. 341).

[2] Patricia Cox Miller, *Geç Antikçağda Düş Görme*. (çev. Medet Yolal). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2015.

ANTİK RÜYALAR

Miller'a göre Antikçağ genelde günlük hayatı saran tanrılar, melekler, ruhlar, cinler ve demonlar gibi soyut varlıkların açıklanabilmesi için yoğun bir çabanın harcandığı bir dönemdir. Bu doğrultuda rüyalara dair oldukça geniş bir kuramsal yazın ortaya çıkmıştır. Bu nedenle rüyalar hem psikoloji, hem ilahiyat, hem de edebiyatın konusu olagelmiştir. Rüya görmek, bugün de kabul edildiği üzere öncelikle psikolojik bir durumdur. Vahiy, şerh, tanrılar ve ölüm sonrası yaşama ilişkin görüntülerinden dolayı rüyalar tanrısal ve ilâhi bir boyuta konumlandırılmıştır. İnsana özgü bir durum olması nedeniyle edebî metinlerin de önemli bir teması olarak karşımıza çıkmaktadır. Anılan nedenlerden dolayı rüyalar Platon, Aristoteles, Artemidorus gibi filozofların, Hipokrates ve Galenos gibi hekimlerin, başta Homeros olmak üzere pek çok yazar, ozan ve din adamının ilgi odağı olmuştur. Ramsay MacMullen Antikçağda "Çok geniş bir konuyu temsil eden düşlerin eğitimli insanlar tarafından incelendiğini, risalelerin yayımlandığını, sonraki kuşağa geçtiğini ve Artemidorus ve başkalarının adları altında sağlam bir bilimin mucizelerine dönüşerek geliştiğini" gözlemlemiştir.[3]

İlk çağlardan itibaren insanlar rüyalara günlük yaşamlarındaki olay ve olgulardan daha fazla kudret atfetmişlerdir. Milattan önce 4000 ila 3000 yılları arasında çivi yazısıyla kil tabletler üzerine yazılmış Sümer metinlerindeki kayıtlardan Mezopotamya halkının rüya yorumlama uygulamalarına ilişkin bilgilere ulaşabilmekteyiz. Sümerliler rüyaları tanrılardan gelen mesajlar olarak görmüşlerdir. Bu kayıtlarda sadece rüyalar değil rüyayı gören kişilere ait geçmişleri, rüyanın nerede ve ne zaman görüldükleri, rüyayı görenin hisleri ve kişinin rüyadan elde ettiği mesajlar gibi kapsamlı kayıtlar olduğu görülmektedir.[4] Eski Mısır'da rüyaların işlevi ve önemi hiyerogliflerden öğrenilmektedir. 12. Krallık döneminde (yaklaşık MÖ 1991-1786) Mısırlıların rüyaları yorumlamaya başladıkları anlaşılmaktadır, çünkü rüyaların simgeleri hakkında öğrendiklerini kaydettikleri bir kitap bulunmuştur. İlk yazılı kitap olan "Ölüler Kitabı", ölülerle iletişim kurma, onlardan geldiklerine inandıkları zararlardan korunma gibi yöntemleri anlatmaktadır. Mısırlılara göre ölülerle iletişim rüyalar aracılığıyla gerçekleştirilebilir.[5] Mısır'da rüyalar "gizil şeylerin efendisi" olarak bilinen rahipler tarafından yorumlanmış ve rüyalara ilişkin bulgular bu ra-

[3] MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, s. 60.

[4] Phyllis R. Koch-Sheras ve Amy Lemley, *The dream sourcebook: A guide to the theory and interpretation of dreams*, Chicago: Contemporary Books, 1995.

[5] Özer Çetin, "Dinî Tecrübenin Anlaşılmasında Rüyanın Rolü: Yusuf Sûresindeki Rüyalar Üzerine Psikolojik Bir Yorum", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 2, 2012, ss. 93-119.

hipler tarafından yazıya geçirilmiştir. Duygusal olarak çökmüş bireylerin veya tanrılardan bir şeyler dileyen insanların isteklerinin yerine getirilmesi beklentisiyle belirli ritüeller doğrultusunda istihareye yatmaları uygulamasının ilk olarak Eski Mısır'da ortaya çıktığı bilinmektedir.[6] İstihareye tapınaklarda yatılması ve rüyalar sabah rahipler tarafından yorumlanarak çözüme kavuşturulurdu. İstihare uygulaması, günümüzde İslâm geleneğinde de yer alan bir uygulama olup, İslâm'da istihare öncesi abdest alarak arınma söz konusuyken Mısır, Yunan, Eski Mezopotamya ve Hitit topluluklarında da benzer şekilde arınma ritüelleri vardı.

Eski Çin'de rüya kaynağı olarak fizikî ve astrolojik unsurlar göz önünde bulundurulurken rüyaların ruh tarafından 'ölüler ülkesine' yapılan gece seyahatleri olduğuna inanılmaktadır. Ölüler ülkesi veya metindeki adıyla Hades, ozan Homeros'un İlyada destanında da karşımıza çıkar. Destanda Yunanlı savaşçı Akhilleus ölen arkadaşı Patroklos'u rüyasında görür. Patroklos rüyada Akhilleus'a "Durma çabuk göm de gireyim Hades kapılarından" diye serzenişte bulunur.[7] Hindistan'da, MÖ 1500-1000 yılları arasında yazılmış Kutsal Veda metinlerinde rüya listelerinin olduğu bilinmektedir.[8]

Pek çok antik kültürde rüya yaşantısı ile günlük yaşam tek bir varoluşun iki farklı boyutunu teşkil eder. Örneğin Eski Mısırlılar için rüyalar dünyası, uyku esnasında insan ruhunun bedeni terk ederek seyahat ettiği gerçek bir mekândır. Talmud da ruhun yaptığı seyahatlere atıfta bulunur, ancak ruhun seyahat ettiği yerler rüya görenin yaşadığı dünyadan farklı bir yer değildir.[9] Eski Çin'de ise bir kişi tam rüya görmekteyken aniden uyandırılacak olur ise ruhun bedene geri dönemeyeceği inancı vardır.

Antikçağda rüyalara atfedilen önemin fazlaca olduğu bir başka toplum da Yunan toplumudur. Yunanlılarda rüyaların ilk kayıtlarına MÖ 8. yüzyıl gibi erken bir dönemde Homeros'un destanlarında rastlanır. Örneğin İlyada destanında Agamemnon, rüyalar aracılığıyla Zeus'un elçisinden komutlar alır. Bir başka örnekte ise Penelope, babası Odysseus'tan haber almak için İthaka'yı terk eden oğlu Telemakhos'un akıbetinden endişelidir. "Tatlı uyku" yakalar onu ve şu sahne ortaya çıkar:

> *O sıra bir şeyler düşündü gök gözlü Athena:*
> *Bir görüntü yaptı, benzetti bedenini kadına,*
> *ulu yürekli İkarios'un kızı İphtime'nin tıpkısına,*

[6] Julia Parker ve Derek Parker, *The Complete Book of Dreams*. New York: DK Publishing, 1998.
[7] Homeros, *İlyada*, İstanbul: Can Yayınları, 1998.
[8] H. Hande Duymuş Florioti ve Elvan Eser, "Kutsal Kitaplar ve Mitolojik Kaynaklar Işığında Eski Yakındoğu'da Rüya Olgusu ve Algısı Üzerine", *Turkish Studies*, Cilt 8, Sayı 2, 2013, ss. 73-87.
[9] Koch-Scheras ve Lemley, *age.*, s. 32.

Eumelos'la evli, Pherai'de oturan bir kadındı o
Tanrısal Odysseus'un evine gönderdi Athena onu,
Bir son versin diye gönderdi
ağlayıp dövünen Penelope'nin hıçkırık ve gözyaşlarına
Girdi odaya süzülüp mandal kayışından içeri,
durdu başında, ona dedi ki:
"Uyur musun, Penelope, kaygılar içinde bir yürekle?
Mutlu tanrılar razı değil senin ağlamana, üzülmene,
dönecek oğlun yolculuktan sağ salim.
tanrılara karşı senin hiçbir günahın yok.[10]

Sahne devam ettikçe düş, bir "silik gölge", "kapı mandalından dışarı süzülüp yellere karışan" bir "titreşen yapı" olarak tanımlanır. Penelope, "ferahlamıştı yüreği ne güzel, apaydınlık bir düş görmüştü gecenin içinde"[11] uyanır.

Rüyalar ve anlamlarına ilişkin felsefi incelemeler ve edebî kullanımlar kendi külliyatını oluşturur. Pek çok antikçağ düşünürü rüyalar, türleri, yorumları ve anlamlarına ilişkin metinler yazar. MS 2. yüzyılda Küçük Asya'da yaşayan Artemidorus, kendinden önceki rüya yazınını kaynak alarak rüyalar üzerine sistematik bir eser kaleme alır. Artemidorus Anadolu, İtalya, Yunanistan ve Yunan adalarını gezerek bu geniş coğrafyanın çeşitliliğine uygun bir şekilde rüya kayıtları toplar. Böylelikle Artemidorus *Oneirocritica* adlı eserinde rüyayı gören için rüyanın anlamı arasındaki ilişkileri, rüyaların gerçekleşmesi sonrasındaki bağıntılara dayanan kapsamlı bir sınıflama oluşturur.[12] Artemidorus'a göre anlamlı rüyaların anlamsız olanlardan ayrılması en temel sınıflandırmadır. Anlamsız rüyalar kişinin günlük yaşantısındaki kimi deneyimlerinin yansıması olarak ortaya çıkar ve hiçbir şeyi haber vermeyen, tamamen kişinin o gün içinde yaşadığı sıradışı olaylar, aşırı yeme içme veya gün içerisinde belirli ihtiyaçların tam olarak karşılanmamış olmasından ötürü ortaya çıkan rüyalardır. Öte yandan Artemidorus ruhun doğal bir kâhinliğe sahip olduğunu, bir diğer deyişle ruhun gelecekte sonuçları olacak, bugün gerçekleştirilen eylem ve kararların şekilleri hakkında doğuştan bir sezgiye sahip olduğu görüşünü savunur. Ruh sezdiği şeyleri kurgusal veya düzmece olabilmek için gerekenden daha anlamlı devinimsel bir alfabeyle kişiye bildirimlerde bulunur. İşte bu bildirimler anlamlı rüyaları teşkil eder. Artemidorus'a göre anlamlı rüyaların da iki türü vardır. Birinci grup, geleceği açık ve anlamı belirli biçimde önceden kestiren rüyaları içerir. Bu tür rüyalarda görülen

[10] *Odysseia*, 4.795-807 (çev. A. Erhat, A. Kadir s. 96-97).
[11] *Age.*, 4.824, 838-41 (çev. A. Erhat, A. Kadir s. 96-97).
[12] Miller, *age.*

imge ve olay tam bir uyum içinde olduğundan yorumlanması da gerekmez. Kişi rüyasında ertesi gün bineceği geminin batacağını gördüğünden gemiye binmeyi reddeder ve gemi gerçekten de batar.[13] Artemidorus'un esas ilgi odağı imalı imgeler ve anlamlar sunan rüyalardır. Bunlar sırlarla şerh eder ve bundan dolayı yorumlayıcı bir müdahaleye gereksinim duyulur. Simgesel anlatımlı rüyalar bir şeyi başka bir şeyle açıklayarak gizemli bir biçimde işler. Bu nedenledir ki bu tür rüyaların yorumlanması, simgelerin anlamlarının ortaya çıkarılması gerekmektedir. Artemidorus rüyalara ait gizemle o gizemin habercisi olduğu şey arasındaki bağlantıyı saptamak için kullandığı yöntemleri açıklamaya çalışırken iki konuda ısrarlıdır. Rüyayı gören kişinin kişisel ve kültürel bağlamı çok iyi bir şekilde araştırılmalı ve rüyadaki imgelerin hepsinin düzenlenişi ve birbiriyle ilişkisine dikkat edilmelidir.[14] Örneğin rüyasında zengin bir sofrada yemek yiyen halktan bir kişiye getirilecek yorum ile zengin birinin rüyasına getirilecek yorum aynı olamaz.

Antikçağda rüyalar genellikle tanrısal mesajlar olarak kabul edilir. Çok tanrılı bir yapıya sahip bu kültürde farklı tanrılar insanların rüyalarına girerek onlara yaptıkları ve yapacaklarına ilişkin şerh, vahiy veya telkinde bulunurlar. Achilles Tatius rüyalara ilişkin aşağıdaki ifadelerde rüyaların gökselliğini vurgular:

> Geleceğin sahip olduklarını gece fısıldamak yukarıdaki güçlerin yaygın bir hüneridir. Geleceğin beklenenden önce bozulması için bir savunma tasarlamak için değil (çünkü hiç kimse yazgısının önüne geçemez), geldiğinde daha kolay katlanmak için. Üzerimize aniden gelen öngörülmez olayların ani baskını ruhu irkiltir ve ezer; fakat arzu edilmese de felaket bekleniyorsa, artan kaygılar acının keskin ucunu köreltir.[15]

Aristoteles rüyaların tanrılardan veya başka ilâhi varlıklardan gelen mesajlar olduğu görüşünü kabul etmez. Bunun yerine rüyaları fizyolojik ve ruhsal süreçlerin birbirleriyle bağlantısı sonucu ortaya çıkan imgeler olarak gösterir. Benzer şekilde Cicero da rüyaların psiko-biyolojik olaylar olduğunu savunur ve "rüyaları yaratan ilâhi bir gücün olmadığını" iddia eder.[16] Aristoteles rüyalar konusundaki çeşitli çalışmalarından sonra rüyaların bedenin mevcut durumunun bir yansıması olduğu ve bu nedenle bir doktorun hastanın rüyalarını hastalığın teşhisi için kullanılabileceği sonucuna varır. Bu görüş modern tıbbın kurucusu Hipokrates (MÖ 460-357) tarafından da destek bulur. Gene ünlü bir hekim olan Galenos da bu akımın savunucu-

[13] Miller, *age.*
[14] Miller, *age.*
[15] Miller, *age.*
[16] Miller, *age.*

larındandır. Örneğin Galenos bir adamın rüyasında sol baldırını mermere dönüşmüş gördüğünü, bir müddet sonra ise gerçekten de sol bacağını bir inme sonucu kaybettiğini yazar.[17]

Antikçağda rüyalar aynı zamanda sağlık arayışında olan insanların başvurduğu önemli unsurlardan biridir. Hastalar şifa arayışında istihare odaları bulunan tapınak ve ibadet yerleri gibi dinsel kurumlara gidebilecekleri gibi büyü ve iksir yoluyla şifaya ilişkin rüyalar göndermede uzmanlaşmış kişilere başvurarak da tedavi ararlar.[18] Şifa bulma amacıyla rüyaya yatmak yalnızca eski Yunanlar tarafından değil, Çin, Hint ve Roma halkları arasında da yaygın bir yöntemdir. Eski Yunan'daki tapınakların en ünlüsü Asclepius kültüne ait tapınaklardır. Istırap içindeki Yunanlar bu tapınakları ziyaret eder, belirli âyinleri gerçekleştirir, uykuya yatar ve sağlıklarına kavuşmaları için gerekli tedaviyi gösterecek bir rüyayı görmeyi beklerler. Ancak 'doğru' rüyayı görmek pek o kadar kolay değildir, dolayısıyla doğru rüyayı görene kadar haftalarca ve hattâ aylarca tapınakta kalırlar.[19] Tanrı Asclepius Tapınağı'nda istihareye yatanların rüyalarına girer ve kişinin tedavisine göre kimi zaman rüyada tedavi eder, kimi zaman perhiz önerir, kimi zaman da çeşitli ilaçlar ve bu ilaçların nasıl hazırlanacaklarına ilişkin açıklamalarda bulunur. Eğer sağaltıcı bir rüya görülmüş ise Tanrı'ya şükran sunulmalıdır; bunlar, Tanrıyla paylaşılan bir yemek, adak hayvanları, ilâhiler, para, çelenk veya iyileştirilen beden kısmından bir parça sunulma şeklinde olur.[20] *Geç Antikçağda Düş Görme* kitabında Miller rüyalar ve tedaviye ilişkin uzunca bir bölüm ayırır ve çarpıcı örnekler verir. Bu örneklerin birinde: "Thrace'nin içlerinden yabancı bir zengin adam geldi, çünkü bir düş onu Pergamum'a sevk etmişti. Sonra ona bir düş göründü, tanrı [Asclepius] ona çare olarak her gün engerek yılanından üretilen ilacı içmesini ve bedenine yağ sürmesini buyurdu. Bu hastalık birkaç gün sonra cüzzama dönüştü ve sonradan, tanrının buyurduğu ilaçlarla iyileşti." Bir başka örnekte ise: "Torone'den sülüklü bir adam, uyurken bir düş gördü. Düşünde tanrı bir bıçakla göğsünü yardı, sülükleri çıkardı, adamın avucuna verdi ve göğsünü birleştirerek dikti. Gündüz olunca avucunda hayvanlarla ayrıldı ve sağlığını kazandı."

Asclepyan dini, Hıristiyan imparatorların özellikle bireye gösterilen ilgi ve kült tarafından akılda canlı tutulan, rüyaların tedavi edici olduğu ve niyazcılara ıstıraplarıyla yüz yüze gelme konusunda umutla birlikte yürek-

[17] Parker ve Parker, *age.*, s. 11.
[18] Miller, *age.*
[19] Parker ve Parker, *age.* s. 10.
[20] Miller, *age.*

lilik kazandırdığı görüşünden dolayı pagan uygulamaların kökünü kazıma girişimlerine karşın bir müddet varlığını sürdürmüştür.[21]

Hıristiyanlığın yayılması ile birlikte rüyalara ilişkin yorumlar da değişmeye başlar. Bu bağlamda Tertullianus'un rüya sınıflandırması dört grup içerir. Birinci grup, iblislerin neden olduğu, "insanlara yalnızca tapınaklarda değil, yatak odalarında da imgelerle musallat olan" rüyalardır. İkinci grup Tanrı'dan gelen rüyalardır ve bu rüyalar eğitici, aydınlatıcı, yol gösterici rüyaları içerir. İlk iki rüya grubunda ruh rüyaların nesnesi konumundayken, üçüncü grup rüyalarda etkin bir oyuncudur. Bu tür rüyalar tamamen ruhun kendi kendine imgeler ürettiği rüyalardır. Tamamen Tertullianus'a özgü dördüncü grup rüyalar, ruhun coşkusu ve sürekli devinimine bağlı olarak oluşan, yorumun ve hattâ dile getirilmenin de ötesinde olan rüyalardır.[22] Miller, Tertullianus'un rüya sınıflandırmasının, rüyaların kaynağı hakkındaki dinsel tartışmalardaki her iki görüşün de doğrulanmasına yönelik başarılı bir örnek olduğunu vurgular. Rüyalar bir yandan Tanrının insanlığa hediyeleri olarak Tanrı gönderileridir. Her şeyi imgelerle anlatarak Tanrının bağışlayıcılığını insanlara gösterir. Öte yandan ruhun esrik etkinlikleridir ve aldatıcıdır. Ancak gene de dünyaya başka türlü sahip olunamayacak bir tutarlılık kavrayışı sunar. Benzer şekilde örneğin rüyasında hepsi de yılan gören yedi hamile kadının gördüğü rüyalara ilişkin Artemidorus yorumları, her bir kadın için farklı sonuçlar doğurur. Yılan rüyada dar bir delikten girdiği ve kendisini görenlerce yakalanmaktan korktuğu için kadın zinanın çocuğunu doğuracaktır. Bir başka kadının rüyasında yılan düz bir yolu takip etmediği için bu rüyayı gören köle kadın gelecekte kaçak bir köle olacak bir çocuk doğuracaktır.[23] Rüyada görülen yılan ve rüyayı görenin sahip olduğu konuma ilişkin açıklamalar bu şekilde devam eder.

Hıristiyanlıkta düşlerin doğaüstü olaylar olduğu inancı hâkimdir. İncil' in hem Eski Ahit hem de Yeni Ahit kısımları rüya anlatımlarıyla doludur. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde rüyaların hem rüyayı görene hem de rüya görenin rüyasını anlattığı kişilere mesaj göndermek üzere Tanrı tarafından gönderildiği görüşü hâkimdir.[24] Eski Ahit'teki rüyaların muhtemelen en ünlüsü de Yakup'un rüyasıdır. Bu rüyada yeryüzünden cennete uzanan bir merdiven vardır ve Tanrının melekleri yeryüzü ve cennet arasında bu merdiven aracılığıyla gidip gelirler.[25] Ancak Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Roma İmparatorluğu'nun bu tek tanrılı dine geçenlere uyguladığı baskı

[21] Miller, *age.*
[22] Miller, *age.*
[23] Miller, *age.*
[24] Koch-Sheras ve Lemley, *age.* s. 26.
[25] Parker ve Parker, *age.* s. 12.

ve zulüm örnekleriyle doludur. Hıristiyan olmakla suçlanarak Roma şölenlerinde vahşi hayvanların önüne atılmakla cezalandırılan Perpetua'nın cezasının infazı öncesi tuttuğu günlük de önemlidir. Perpetua günlüğüne babasıyla yaptığı, kendisi açısından ıstıraplı konuşmaları, çocuğunun geleceğine ilişkin endişelerini, yargılanmasını, karanlık korkusunu ve zindanın bunaltan sıcaklığını kaydeder. Ancak günlüğe egemen olan, dört rüyadan oluşan rüyalar dizisidir.[26] Bu rüyaların ilkinde Perpetua, tıpkı Yakup'un merdiveni gibi ancak kılıçlar, kargılar, kancalar, palalar ve mızraklarla dolu bir merdivenden yukarı çıkar. Çoban kılığında ak saçlı bir adamın oturduğu uçsuz bucaksız bir bahçeye ulaşır. Ak saçlı adam Perpetua'yı hoş karşılar ve ona yemesi için sütten yapılmış bir yiyecek verir. Perpetua'nın ikramı yemesiyle etraftakiler "Amin" derler. Perpetua uyandığında ağzında hâlâ rüyasında yediği şeyin tadı vardır. Bu ve diğer üç rüyanın anlamları ve yorumlarına ilişkin Batı dünyasında önemli bir külliyat mevcuttur.

Kutsal kitaplar ve mitolojik kaynaklar ışığında Eski Yakındoğu'da rüya olgusuna ilişkin çalışmalarında H. Duymuş Florioti ve E. Eser (2003) dinin ve tanrıların önemli olduğu Eski Yakındoğu toplumlarında rüyaların tanrısal mesajlar içerdiğine inanılmasının, doğal olarak rüyalara yüklenen anlamı önemli kıldığı sonucuna varırlar. Yazarlara göre saray ve tapınaklarda yer alan rüya yorumcularının önemli devlet kademelerine getirilmelerini de bu öneme atfetmektedirler. Son tahlilde, yazarlar önemli olanın rüyanın yüklendiği dinsel misyon olduğunu ve bu misyonu tarih boyunca hemen hemen her toplumda görmenin mümkün olduğunu vurgularlar. Bir başka çalışmasında ise Florioti (2013) insanların başlarına gelen her kötü durumda tanrısal bir işaret bulmaya çalıştıklarını, dolayısıyla başlarına gelen her musibette rüyalar, fallar ve kehanetler vasıtasıyla tanrılardan yardım beklediklerini ifade etmektedir.[27]

***

Rüyalar İslâm dünyasında da önemlidir. Rüya kelimesi Kuran'da altı, rüya anlamında kullanılan *ahlâm* kelimesi ise üç defa geçmektedir. Uyku anlamına gelen *menâm* sözcüğünün de iki yerde rüya anlamında kullanıldığı bilinmektedir.[28] İslâm felsefesinde, insan nefsi ve yetilerine yönelik tartışmalarda rüya olgusu önemli bir yer tutmaktadır ve geleceği önceden görmenin aracı olarak kabul edilmektedir.[29] Nitekim güvenilir hadis kitap-

[26] Miller, *age.*

[27] H. Hande Duymuş Florioti, "Eski Mezopotamya'da Kehanet Olgusuna Genel Bir Bakış" *Tarih Okulu Dergisi*, Yıl 6, Sayı 15, 2013, ss. 23-42.

[28] Çetin, *age.*, ss. 103.

[29] Hasan Aydın, "İslâm Felsefesinde Rüya Kuramı, İşlevleri ve Kimi Sonuçları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, Sayı 23, ss. 165-178.

ları, Hz. Muhammed'in ilk vahiy tecrübesinin rüya yoluyla gerçekleşmesi konusunda fikir birliği içerisindedirler. Bunun yanında hadis kitaplarında dile gelen bir diğer kayda değer anlayış da rüyaların müjdeci olduğu yaklaşımıdır. Ayrıca Kuran'da Hz. Muhammed'e gösterilen rüyalardan bahsedilmektedir. Bir rivayete göre, Hz. Muhammed henüz Mekke'deyken ve güçlü bir konuma gelmemişken, Allah ona rüyada, ileride kendisine ve inananlara eziyet etmekte olan Kureyşlileri yeneceğini göstermiştir.[30]

Hz. Muhammed için rüyalar büyük öneme sahip olup gündelik işlere ilişkin anlamlarla yüklüdürler. Hz. Muhammed'in her sabah müminleri etrafında toplayarak, onların rüyalarında neler gördüğünü sorduğu ve rüyaların anlamlarını tartıştığı, sonrasında ise kendi rüyalarını anlatarak yorumladığı bilinmektedir.[31] Ancak Hz. Muhammed kötü rüya görenleri, rüyanın şerrinden korunmak için Allah'a sığınması ve rüyasını kimseye anlatmaması konusunda da uyarır. İslâm dünyasında rüyalar daha sonraki dönemlerde de önemini sürdürmüştür. Bu bağlamda Schimmel (2005) İslâm dünyasında rüyaların, özellikle peygamberliğin bir parçası olan sadık rüyaların, Allah tarafından verilen bir ilham olduğuna inanıldığına vurgu yapar. Bu nedenle gerçeği gösteren bir rüya Allah'ın bir armağanıdır ve böyle bir rüyaya inanmamak gerçek inanç konusunda bir eksikliği gösterir.

Rüyaların görüldükten sonra unutulma riski, arta kalanların objektif bir veri olmalarına gölge düşürse de elde kalanların etkili psikolojik tahlilleri, insanı anlamada çok büyük bir değer arz etmektedir.[32] Bu nedenledir ki, rüyalar konusunda çığır açıcı çalışmalarda bulunan Frued, Jung ve Adler rüyaları, bilinçaltının ve geçmişin bir birikimi olarak görmekte ve bu birikimden günlük hayatı açıklayacak ya da etkileyecek ipuçlarının çıkarılabileceğini belirtmektedirler. A. İmamoğlu, son tahlilde rüyalarda görülen simge ve fenomenlerin günlük yaşantının bir bölümünü yansıtmasının rüyayı gören kişileri doğrudan doğruya etkilediğini, ancak bu etkinin boyutunun rüya görenin rüyasını hatırlamasına, o rüyanın baskısı altında kalıp kalmamasına, rüyayı anlatıp anlatmama hususundaki tavrına, anlattıktan sonra yapılan yorumların pragmatik yönüne ya da tatmin özelliğine göre değişik anlamlar kazandığını vurgular.

Kaynağı ister tanrısal ister psikolojik olsun, rüyalarda simgesel bir dil bulunur. Bu simgelerin yorumlanması, açımlanması ve rüyayı görene anlatılması gerekmektedir. Ancak Koch-Sheras ve Lemley'in de belirttiği gibi bir *simge* binlerce sözcüğe bedeldir. İmamoğlu geleneksel, rastlantı-

[30] Hidayet Aydar (2005). "Kur'an'da Rüyalar ve Rüyaların Hayata Yansımaları" *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, Cilt 5, ss. 39-60.

[31] Koch-Sheras ve Lemley, *age.*, s. 30.

[32] Abdulvahit İmamoğlu, "Bazı Psikanalistlere Göre Rüyanın İnsan Hayatındaki Rolü" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 12, Sayı 22, 2010, s. 21-47.

sal ve evrensel olmak üzere üç tür simge bulunduğunu belirtir. Buna göre geleneksel simgeler günlük yaşantıda ve konuşmada kullanılan simgeleri içerir. Yazarın örneğini kullanacak olursak, m-a-s-a simgelerinin bir arada kullanılışı herkesin aklında var olan cismi gösterir. Bu simgelerle temsil ettiği nesne arasında bir ilgi veya ilişki yoktur. Rastlantısal simgelerde ise geleneksel simgelerden farklı olarak simge ile temsil ettiği varlık arasında rastlantıya dayalı bir ilişki vardır. Evrensel simgelerde ise simge ile temsil edilen varlık/nesne arasında belirli bir bağ vardır. Bu simgeler genelde bütün insanlara aynı, en azından büyük oranda benzer şeyleri hatırlatır. Ancak Parker'ın belirttiği üzere "her rüya, ancak sizin öğrenip, anlayıp, yorumlayabileceğiniz bir kodla ifade edilmiş, kendi kendinize gönderdiğiniz bir mesajdır".

Rüyalar simgesel bir dil kullanmakla beraber simgelerin farklı kültürlerde farklı anlamlar taşıdığı bilinmektedir. Örneğin Kuran'da ve Eski Ahit'te yer alan Hz. Yusuf rüyasında "güneşi, ayı ve onbir yıldızı önünde eğilirken" görür. Rüyada geçen simgelerden güneş babayı, ay anneyi, yıldızlar da kardeşleri temsil etmektedir.[33] Ancak günümüzde rüyada güneş görmek "devlet başkanı, halife, baba, mal mülk, güzel kadın, bolluk ve bereketе, hayatı devam ettiren ana sebep ve unsurlara" yorumlanmaktadır.[34] Ancak güneşin halleri ve rüyayı görenin rüyasında güneşle temas biçimleri farklı yorumlar üretir: Güneşin evde doğduğunu görmek akrabadan biriyle evlenmeye, güneşin yeryüzüne inmesi yönetimden halkın fayda görmesi, güneşle konuşmak makam ve rütbeye vb. işaret eder ve liste uzayarak devam eder. Rüyayı görenin psikolojik ve fizyolojik durumunun yanısıra cinsiyeti, yaşı, medeni durumu gibi özellikleri de önem arz eder. Güneş her ne kadar genel olarak zenginliğin ve mutluluğun işareti ise de örneğin bir kadının rüyasında güneşi taşıması onun evlenmesine işaret eder. Ancak güneşi taşıyan kadının halihazırda evli olması durumunda başka yorumlar devreye girer ve böylelikle sonsuz bir dil ve yorum olanağının kapıları açılır. Bu kapıları açmak ise yorumcunun yeteneğine, bilgisine, yorumlama gücüne ve en önemlisi de hayal gücüne bağlıdır. Annemarie Schimmel'in vurguladığı üzere sadık bir rüyanın şifresini çözebilen rüya yorumcusu geleceğe yönelik kesin bilgiler elde etme şansına ulaşmıştır.[35]

Homeros, Hesiodos ve Pindaros gibi ozanların şiirlerinde, Aiskhylos, Sofokles, Euripides gibi yazarların dramlarında, Herodotos gibi tarihçilerin kitaplarında ve pek çok düşünürün eserinde uyku ve rüyaya rastlamak şaşırtıcı olmasa gerektir. Yaşamın önemli bir veçhesini teşkil eden rüya-

[33] Çetin, *age.*, s. 107.
[34] www.ruyatabirleri.gen.tr Erişim tarihi 1 Mayıs 2015.
[35] Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.

ların edebî eserlere aktarılması veya edebî eserin teması olması şaşılası bir durum değildir. Örneğin, Apuleius'un romanı *Metamorfozlar*'ın başkahramanı Lucius, önceleri düşüncesiz, ciddi kişilik kusurları olan genç bir adam olarak tasvir edilir. Lucius roman boyunca çeşitli rüyalar görür. Romanın üçüncü kitabında Lucius üç suçluyu öldürdüğünde doğru olanı yaptığını düşünürken ciddi bir suçlamayla karşı karşıya kalır. Lucius'un yaşadıkları bir kâbus gibidir. Ancak yargılama sadece bir komedyadan ibarettir ve Lucius'un işlediği cinayetler gerçek değildir. Gerçeklik ve rüyalar birbirinin içine karışmış ve doğrulukları muğlâktır.[36] Lucius büyüye merakı yüzünden eşeğe dönüştürülür. Bir eşek olarak çeşitli kaba ve sapkın davranışlara maruz kalan Lucius rüyasına giren tanrıça İsis sayesinde yenilenmiş bir insan olarak kibir ve kötü davranışlarının farkına vardırılır. *Metamorfozlar*'da rüya ile gerçeklik, gerçekle kurgu arasındaki ayırım muğlâk kalır ve herhangi bir rüya veya hikâye eş zamanlı olarak doğru veya yanlış olabilir.[37]

***

Gılgamış Destanı'nda da rüyalar önemli bir işlev görür. Halkı tarafından çok sevilen Gılgamış da kehanet olarak algılanan çeşitli rüyaların yorumlarına göre hareket eder ve karşılaştığı zorlukların üstesinden gelir. Örneğin Gılgamış fazlasıyla üzücü iki rüya görür, dostu Enkidu bu rüyaları Humbaba'ya yapacakları yolculuğun başarılı geçeceği şeklinde yorumlar.[38] Benzer şekilde Göç Destanında, uzun yıllar devleti yöneten Böğü Kağan her gece rüyasında, "Kendisine akıl veren, onu her şeyden haberdar eden, dünyanın bütün dillerini bilen üç karga", "kutsal taşı koruyabiliyorsa dünyanın efendisi olacağını söyleyen peri kızı veya beyazlara bürünmüş, elinde *yada* taşı olan ve bu taşı saklarsa dünyanın dört bucağındaki milleti buyruğu altına alacağını müjdeleyen ulu kişi" görür.[39] Nitekim Böğü Kağan, gördüğü rüyalar üzerine kolektif bilinçdışının gizemli şifrelerini çözümleyerek ordularını toplayıp sefere çıkar, Ordu-Balıg, Balasagun kentlerini kurar ve bütün milletleri egemenliği altına alır.[40] Dede Korkut hikâyeleri de kahramanların gördükleri rüya ve rüyaların yorumlanmasıyla gerçekleştirdikleri işlere ilişkin örnekler içerir. Örneğin Salur Kazan'ın evinin yağmalanması hikâyesinde; Salur Kazan Han, ava çıktığı günün gecesinde rüyasında

[36] Vincent Hunink, Dreams in Apuleius' Metamorphoses, *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of AHM Kessels*, ss.18-31. Boston: Brill, 2006.
[37] Hunink, *age.* s. 25.
[38] Duymuş Florioti ve Eser, *age.*, s. 80.
[39] Bahaaddin Ögel, "Türk Mitolojisi I-II. Aktaran, Ebru Şenocak (2013). Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitostan Ütopya'ya Yolculuk" *Turkish Studies*, Cilt 8, Sayı 1, 1998, ss. 2525-2537.
[40] Şenocak, *age.*, s. 2529.

bir karabasan görür. Kara kuduz kurtlar, kara kargalar hanesine tecavüz eder. Huzursuz olunca adamlarını avlakta bırakıp üç gün at sırtında giderek obasına varır. Durumu görünce kanlı gözyaşları döker ve hainlerin peşine düşer.[41]

Halk kültürü açısından bakıldığında rüya; destan, halk hikâyesi, masal, efsane gibi anlatım türlerinde yer alan ve gelecekte olacakların işaretlerini verebilen motifler olarak kullanılmaktadır.[42] Âşık edebiyatında âşıklar âşıklığa başlamayı ya da yetişip usta âşık olmayı geleneksel bir unsur olarak gördükleri iki önemli yol olan usta yanında yetişme ya da rüyada bade içerek badeli âşık olmaya bağlarlar.[43] Mehmet Yardımcı'nın açıklamalarına göre bade içme görülen rüya sonucu manevi bir değişime uğramayı ifade eder. Rüyada âşık olma motifi, Anadolu-Türk âşıklık geleneğinin yanısıra Türkistan'da yaşayan diğer Türk boylarında, Kırgız, Karakalpak, Özbek ve Türkmen âşıklık geleneklerinde de yaygın bir motiftir.[44] Badeli âşıklar daha çok şehir ve cemiyet hayatına uzak kalanlar arasında görülür. Bunlara göre bade *Er dolusu* ve *Pir dolusu* olmak üzere iki türlüdür. Er dolusu içen âşıklar kahraman, yiğit ve gözüpek kişi olurlar. Sevdiği için ölümle göğüs göğse gelirler. Pir dolusu içen âşıklar ise cefalar çeker, sevdalara düşer, sevgilisinin arkasından yanar tutuşurlar. Köroğlu ve Dadaloğlu er dolusu içmiş âşıklara örnek gösterilirken, pir dolusu içmiş âşıklara ise Ercişli Emrah, Âşık Kerem, Âşık Sümmani gibi âşık ve ozanlar gösterilmektedir. Ancak Doğan Kaya, rüya sonrası âşık olmanın sadece bade içme şeklinde değil, farklı boyutlarda da tezahür edebileceğini belirtir ve bu tezahürleri sıralar:[45] Peygamberin elinden bade içme, pirin elinden lokma yeme, pirin gösterdiği kıza âşık olma, uzatılan boş kadehi alma, dervişin kulağa bir şeyler söylemesi, Cebrail ve Mikail'i görme vb.

Halk edebiyatında olduğu kadar çağdaş Türk şiirinde de rüyalar önemli bir yer tutar. Türkan Yeşilyurt, "Türk Şiirinde Rüya" konulu incelemesinde rüya konusunun daha çok uyku ve rüya bağlamında ele alındığını belirtmektedir. Buna göre, Recaizade Mahmut Ekrem sevgilinin uykulu haline hayrandır; Tevfik Fikret uykusuzluktan yakınır; Yahya Kemal'de uyku zamanı sevgiliye kavuşma ânıdır; Faruk Nafiz Çamlıbel'e göre bu dünya bir

[41] Orhan Şaik Gökyay, *Dede Korkut Hikâyeleri*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.

[42] Savaş Kurt ve Beyza Kurt, "Türk Devlet Kültüründe Rüya" *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 8, Sayı 2, 2015, ss. 239-246.

[43] Mehmet Yardımcı, "Âşık Edebiyatında Rüya Sonrası Âşık Olma (Bade İçme)", Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI /26. php Erişim tarihi: 1 Mayıs 2015.

[44] Metin Ergun Kazak "Halk Akınlarında (şairlerinde) Rüya Motifi", *Milli Folklor*, Cilt 3, Sayı 23, 1994, ss. 8-14.

[45] Doğan Kaya. Âşıklığa başlama. http://dogankaya.com/fotograf/asikliga_baslama.pdf erişim tarihi 2 Mayıs 2015.

rüyadan ibarettir; Ahmet Hamdi Tanpınar'ın şiir anlayışı rüya estetiğine dayanır; Fazıl Hüsnü Dağlarca'da uyku, hem geçmiş hem de gelecek güzel günlerin hayal edildiği yerdir, ne var ki uyku aynı zamanda ölümü çağrıştırır; Turgut Uyar'da ise uyku karabasan demektir.[46]

Edebî eser ile rüya arasında ayrılmaz ortaklıkların olduğunu belirten Atlı (2012) bunun nedeninin edebî eserin ortaya konmasını sağlayan gündüz düşleri ile rüyaların görülmesini sağlayan kaynağın bilinçaltı olduğunu belirtir. Buna göre rüyalar ve edebî eserler birbirlerini beslemektedir.[47] Pek çok roman ve hikâye kahramanı rüya görür, rüyası onu yönlendirir, hattâ rüya görmek için türlü mayiler içen ve düşlerde yaşayan kahramanlar vardır. *Puslu Kıtalar Atlası*'nın Uzun İhsan Efendisi, örneğin, bir dünya haritası yapmayı kafasına koymuş, ancak bu işe özenen diğer kâşiflerin tersine, yerinden kımıldamadan işini yapma hevesindedir. Bunun da bir kolayını bulduğunu sanmaktadır: "Düşlerin, uyku esnasında ruhun bedenden ayrılıp çeşitli yerlere gitmesinin bir eseri olduğu malumdu; uyku esnasında ruh bedenden ayrılıp diyar diyar gezdiğine göre, ruhun zaten gidebildiği bu yerlere bir de bedenin kalkıp binbir zahmetle gitmesi abes olurdu."[48] Görüldüğü üzere şiirler, hikâyeler, romanlar ve diğer anlatılar benzer rüya örnekleriyle doludur. Bu durum rüyaların gündelik hayattaki öneminin edebî metinlere yansımasıyla açıklanabilir.

Sonuç

Bu yazı kapsamında görüldüğü üzere rüyalar, ilk çağlardan günümüze kadar insanların hayatı anlamaları, hayatın zorluklarının üstesinden gelemeseler de bu zorlukları kabullenmeleri ve makulleştirmeleri, hayatı anlamlandırmaları ve yorumlamaları için kullanılan önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Geleceğin getireceklerini bilme arzusu ile körüklenen merakın zemin bulduğu rüyalar aynı zamanda bilinene ve bilinmeze ait simgeleriyle aktarılmış, yazıya geçirilmiş ve yorumlanmıştır. Rüyalara ilişkin bu ilgi, rüyaları bilimsel bir inceleme konusu kılmanın yanında rüyalara dair önemli bir edebî ve dinî külliyatın oluşturulmasına imkân sağlamıştır. Öte yandan rüya çalışmalarının öncülerinden Calvin Hall'un dediği gibi, "Rüya kişisel bir belge, kişinin kendi kendine yazdığı bir mektup gibidir." Bu "mektubun" nedenleri, imgeleri, anlamları ve kehanetleri geçmişin bütün büyük kutsal ve edebî metinlerine sirayet etmiş olmasına karşın Hélène Cixous'un da ifade ettiği şekliyle "şiirselliğin" azaldığı günümüz dünya-

[46] Türkan Yeşilyurt, "Türk Şiirinde Rüya" *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, Cilt 18, Sayı 1, 2011, ss. 259-266.

[47] Ferda Atlı, "Edebî Metnin ve Yaratıcılığın Kaynağına Ulaşan Yol: Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi" *Turkish Studies*, Cilt 7, Sayı 3, 2012, ss. 257-273.

[48] İhsan Oktay Anar, *Puslu Kıtalar Atlası*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 44.

sında geçmişin halk ve kültürlerinin anlam yapılarının anlaşılmasında rüyaların öneminin kabullenilmesi bize zor gibi görünebilir. Ancak karmaşık simgeleri, şifreleri, sırları, mistisizmi ve elbette sıradanlıklarıyla rüyalar veya düşlerin sabırla çözümlenmesi insanın derinliğinin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

BİZANS'IN RÜYA TABİRNAMELERİ*

Arzu Akgün

"Bir tarihçi, hele hele psikolojik çözümleme yapma niyeti ve eğitimi olmayan bir tarihçi rüyalarla neden ilgilensin? Bir kere görülenlerin ya da görülmüş gibi anlatılanların içerikleri bir yana, rüyaların nasıl değerlendirildiğini ve yorumlandığı, bir kültürel geleneği anlamak isteyenlere birçok konuda önemli ipuçları verebilir."

Cemal Kafadar

İnsan, gelecekte onu nelerin beklediğine dair karşı konulmaz bir merak duyar. Eski Yunan'da yaşayanlar da çok farklı değildi. Kurban ettikleri hayvanların karaciğerinden, kuşların uçuşundan, ölülerin ruhundan ve karşılarına çıkan pek çok işaretten başlarına nelerin geleceğini okumaya çalıştılar. Kâhinlerin ve müneccimlerin dinî, politik ve sosyal alanlarda hatırı sayılır bir yeri vardı. Herkesin kâhin olması mümkün olmadığı gibi bir kâhine ulaşmak da kolay değildi. Gelecek pek çok kişi için belirsizlik ve gizem doluydu. Gene de bilinmeyene giden yolda, her türlü sosyal ve ekonomik sınıftan, geçmişi ve cinsel kimliği ne olursa olsun herkesin kullanabildiği bir yöntem vardı: Rüyalar.

Eski Yunan ve Bizans'ın rüya yorumcuları hakkında çok fazla bilgimiz olmasa da birbirinden farklı sosyal sınıfların hepsinde oldukça popüler olduklarını biliyoruz. Eski Yunan ve Roma'nın en ünlü rüya yorumcusu Artemidorus, bizzat kendi oğluna öğütlediği gibi bir tabircinin, felsefe, din, politika, tıp ve doğa bilimleri gibi alanlarda birikiminin olması gerektiğini söylüyor. Tabirnamesini Cassius Maximus'a adayan Artemidorus, Homeros, Aristoteles, Theognis, Menander ve Euripides gibi isimlerden alıntılar yapmıştır.

* Kaynak olarak çevirmekte olduğum Steven M. Oberhelman'ın *Dream Books in Byzantium* kitabı kullanılmıştır.

Artemidorus'a göre tamamı hatırlanmayan rüya yorumlanmamalı, rüyanın görüldüğü zaman da dikkate alınmalıdır. Rüya görenin yaşı, cinsiyeti, medeni durumu, varsa çocuk sayısı, sosyal ve ekonomik konumu gibi kişisel bilgileri mutlaka değerlendirilmelidir. Tabirci aldığı cevaplara göre rüyanın anlamını çözer.

Rüyaların bazen açıktan bazen de sembolik olarak bize gelecekten haber verdiği düşüncesi tarih boyunca yerini korudu. Krallar, devlet üyeleri ve zengin sınıf için bunu, profesyonel kâhinler ve muabbirler yaparken sıradan insanlar ise daha çok rüya tabirnamelerine başvuruyordu. Kilise ve devlet, başta durumu kontrol altında tutmaya çalışsa da daha sonra rüyaların kültürel ve geleneksel yeri konusunda uzlaştı. Tanrı seçtiği kullarına özel rüyalar gönderiyordu. Azizlerin hayatını yazanlar, onların önemli mesajlar içeren rüyalarını anlattı. Başta Justinianus gibi pek çok imparatorun hem gelecekten haber almak hem de şifa bulmak için kendisine yardımcı olacak rüyalar görmek üzere kiliselerde uyuduğunu biliyoruz.

Peki, Bizans'ta sıradan bir Hıristiyan ihtiyacı olan tabirnameyi nereden bulacaktı? Antik ve Helenistik döneme dair tabirnameler henüz kaybolmamıştı ancak bunlar çoğunlukla Pagan ögeler içeriyordu ve kilisenin sapkınlık olarak gördüğü çok tanrılı ve mitolojik unsurlar üzerine kuruluydu. İyi bir Hıristiyan için gerekli olan şey bir kilise lideri ya da aziz tarafından yazılmış olmalıydı. Bizans'ın erken ve geç dönemlerinde bu ihtiyacı karşılamak için çeşitli tabirnameler yazıldı. Bunlardan en ünlüsü 10. yüzyılda, imparatorluğun doğu sınırlarında yaşayan ve kendine Achmet diyen biri tarafından hazırlanmıştır. Daha çok elindeki Arapça materyalleri Hıristiyanlığa uyarlamak gibi bir yol seçen Achmet, Yunan tarihindeki en uzun ve en kapsamlı rüya yorumu kitaplarından birini ortaya koydu.

Bizans'ta kullanılan en eski rüya tabirnamesi Danyal Peygamber'e aittir. Pek çok araştırmacı Danyal Peygamber'in tabirnamesinin, Ortaçağ'da yazılan rüya kitapları için de temel kaynak teşkil ettiğini öne sürer. 4. yüzyılda yazıldığı iddia edilse de, 6. ve 7. yüzyıla tarihlendirildiğini dile getirenler de vardır. Bazı araştırmacılar ise mümkün olabilecek en geç tarihin, Güney Fransa'da Yunancadan Latinceye çevrildiği 7. yüzyıl olduğunu söyler. Danyal Peygamber'in tabirnamesinin günümüze kalan yetmişin üstünde farklı versiyonu vardır. Bunlardan özellikle üç tanesi orijinal Latince çeviriyi tespit edebilmek açısından önemlidir. 11. yüzyılın ilk zamanlarına dair bir kopya British Library'de bulunmaktadır ve rüyayla ilgili 22 çalışmanın yanısıra gök gürültüsünden ve Ay'ın hareketlerinden kehanette bulunmak, şifacılık ve damardan kan almak gibi konularda da çeşitli bilgileri içerir. Alfabetik olarak sıralanmış 302 rüya ve yorumu yer alır. İkinci kopya *Österreichische Nationalbibliothek*'te (Avusturya Milli Kütüphane-

si) olup 10. yüzyıla aittir ve 158 rüya içerir. Birinde olan tabirler diğerinde olmadığı gibi yorumlama tarzı olarak da birbirlerine zıttırlar. 9. yüzyıla tarihlenen üçüncü kopya ise gene British Library'dedir ve bölük pörçük bir halde olduğu için sadece "d", "e", "m" ve "n" harflerindeki bazı semboller kalmıştır. İki sütun halinde yazılan 76 rüya vardır.

Danyal Peygamber'in tabirnamesinin Latince versiyonu Batı Avrupa' da oldukça popüler olmuş, Eski İngilizceye, Ortaçağ İngilizcesine, İtalyancaya, Fransızcaya, Almancaya, Eski İzlandacaya, Galler ve İrlanda dillerine çevrilmiştir. Bu çevirilerden günümüze kalan yazmalardan da anlaşıldığı üzere genelde bir tabirname sadece bir şablon olarak alınmış, yazan kişi istediği gibi ekleyip çıkarmış hattâ uyarlamalar yapmıştır. Örneğin daha dindar bir yazar rahatsız olduğu Pagan sembollerini çıkarmış ya da Pagan tapınağındaki kurban törenini komünyon olarak değiştirmeyi tercih etmiştir. Ya da Artemidorus'un cinsellik üzerine yazdıklarının bir kısmı tabu olarak görülmüş, Hıristiyanlığın bekâret ve tek eşlilik anlayışına göre uyarlanmıştır. Çeviriler arasındaki farklar, kültürel kodlar üzerine de bize ciddi bilgi vermektedir.

Bizans'ta kullanılan diğer bir tabirname de Konstantinopolis Patriği Nikephoros'a aittir. Orijinal metin 130 mısra içermekle birlikte, Achmet'in tabirnamesi gibi kopyasının bulunduğu farklı yerlerde 200 mısradan fazla ekleme yapıldığı görülmüştür. Ruhban sınıfından olmayan Nikephoros, pek çok papazın karşı çıkmasına rağmen 12 Nisan 806'da patrik olmuş ve kendini ikonoklazm çatışmalarının içinde bulmuştur. Nikephoros, ikonoklazm karşıtı pek çok eser yazmış ve ikonaların saygınlığını korumaya çalışmıştır. Rüyaların Tanrı tarafından gönderilen görseller olduğuna inanılır ve bu yüzden kutsal sayılırlar. Nikephoros'un ikonaları koruması da, tabirnamesinin ayrı bir önem kazanmasına neden olmuştur.

Guilio Guidorizzi, Nikephoros'un tabirnamesinin 16 farklı yazmasını toplamıştır. Bunlardan ikisi 11 ila 12. yüzyıla aitken diğerleri 13. ve 16. yüzyıllar arasına tarihlenir. Bu 16 yazmayı inceleyen Guidorizzi'nin görüşüne göre 132 mısra orijinal kitaptandır. Orijinal kitabın yazılma tarihi tam olarak bilinmemekle beraber 11. yüzyıl olduğu düşünülmektedir.

Bizans'ta kullanılan tabirnamelerden ikisinde de kaynak olarak Nikephoros'un yazmaları kullanılmıştır. Bunlardan Astrampsychus'un bize kalan tabirnamesi 108 satırdan oluşmaktadır ve 13. yüzyıla tarihlenir. Tamamen özgün bir çalışma olmaktan çok Nikephoros'un yeni bir uyarlamasıdır. Gene Konstantinopolis Patriği olan Germanus'un tabirnamesi ise 259 yorum içerir ve diğerlerinin tersine daha yavan bir dille yazılmıştır.

Achmet'ten öğrendiğimiz kadarıyla Bizans döneminde yazılan son tabirname ise II. Manuel Palaeologos'a ithaf edilmiş. 1391-1425 yılları arası

imparatorluk yapan Palaeologos aynı zamanda üretken bir yazar ve araştırmacıydı. Ona ithafen yazılan tabirnamede, dinî ve seküler tartışmalar, evlilikle ilgili konuşmalar, Meryem Ana'yla ilgili bir şiir ve Kutsal Cumartesi âyiniyle ilgili metinler vardır. Yorumların bölümler halinde düzenlenmesi ve şematik bir çerçevede ele alınmasıyla diğer Bizans tabirnamelerinden farklıdır.

Bizans'ın rüya tabirnameleri bize rüya üzerine teorik tartışmalar sunmazlar ya da rüyaların neden görüldüğü ve nasıl yorumlanması gerektiği konusunda bir bilgi vermezler. Gene de kullandıkları metotlarda hangi yolları izlediklerini söyleyebiliriz. Bunlar; din, edebiyat, halk hikâyeleri, mitolojik unsurlar, kelime oyunları, benzetmeler, zıtlıklar ve metaforlar üzerinedir.

Artemidorus, rüyanın nedenleri olarak, tutkuları, sindirim sistemini, ruhun kendisini ya da Tanrı'yı gösterirken, Achmet rüyaları doğrudan Tanrı'nın gönderdiğini söyler. Ancak rüyayı alanın ruh mu zihin mi, yoksa bazılarının iddia etiği gibi karaciğer mi olduğunu söylemez. Artemidorus'un rüya tabirnamesi, Hıristiyan okuyucu için fazla Pagan olduğu için Achmet, Artemidorus'un tek tanrılı dinlere uyarlanmış Arapça versiyonundan yararlanmıştır. Bu sayede halk arasında olduğu kadar sarayda da daha fazla yer almış. İmparator Leo, rüyadan haber almayı, fal, büyü gibi şeytani işler listesinden çıkarmış. VII. Constantine Porphyrogenitus savaşa giderken de yanına rüya tabirnamelerini almıştır.

Çiftçi, tüccar, fırıncı, din adamı, filozof, saray çalışanı, hattâ imparatorun kendisi, kısaca Bizans'ta herkes, gelecekte kendisini nelerin beklediğini rüyaları aracılığıyla öğrenmeye çalışmıştır. Aradıkları cevapları rüyalardan ve tabirnamelerden ne kadar alabildiklerini bilmiyoruz. Gene de geleceğin bütün belirsizlikleri içinde, bir yerlerden işaret almanın ya da gördükleri herhangi bir şeyi işaret olarak yorumlamanın Bizanslılara iyi geldiği muhakkaktır.

III. Murad'ın Rüya Mektuplarında Kadınlar (ve Cinsellik)

Özgen Felek*

Kadınların Osmanlı toplumundaki yeri, edebiyat ve sanatta tezahürleri üzerine pek çok araştırma yapılmış olmakla birlikte, Osmanlı'da kadınlar ve rüyalar(ı) üzerine çalışmalar oldukça sınırlı kaldı. Osmanlı kadınlarının rüyalarına ve rüya metinlerindeki kadın imgesine dair çalışmaların azlığı öncelikle rüya anlatılarının, özellikle de kadın rüya sahiplerinden bize kalan anlatıların eksikliğinden, var olanların ise tam olarak tespit edilememiş olmasından kaynaklanır. Şimdilik Osmanlı sahasında elimizde rüya notları olan tek kadın rüya anlatıcısı, 17. yüzyıl Halveti dervişlerinden Üsküplü Asiye Hatun'dur.[1] Asiye Hatun'un Cemal Kafadar tarafından yayımlanan mektuplarına ilk analiz gene kitabın giriş kısmında Kafadar tarafından yapıldı.[2] Saffet Murat Tura'nın Şeyh ve *Ayna* isimli ufuk açıcı makalesi ise Asiye Hatun'un rüyalarını derinlikli olarak psikanalitik bir yaklaşımla analiz eden tek makaledir.[3] Yakın zamanlarda, Dror Ze'evi de Osmanlı tabirnamelerinde kadın ve cinsellik üzerine imge ve sembolleri ayrıntılı olarak tartıştı.[4]

*Özgen Felek, Yale Üniversitesi, Yakın Doğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü.

[1] Modernite öncesi İslâm tarihinde bilinen tek rüya anlatıcısı Asiye Hatun değildir. Peygamber'in halası Atike'ye, meşhur kadın mutasavvıf Rabiatül Adeviyye'ye ve önde gelen hadis âlimlerinden Tirmizi'nin zevcesine atfedilen rüya anlatıları üzerine bir inceleme için, bkz. Elizabeth Sirriyeh. "And if a Muslim Woman Dreams", *Dreams & Visions in the World of Islam a History of Muslim Dreaming and Foreknowing.* London: I. B. Tauris, 2015; s. 118-139

[2] Cemal Kafadar, *Rüya Mektupları / Asiye Hatun*; *Giriş, Çevrimyazı Sadeleştirme.* İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 1994.

[3] Saffet Murat Tura, "Şeyh ve Ayna," *Defter,* 1995. 24 (Yaz): 62-89.

[4] Dror Ze'evi, "Dream Interpretation and Unconsciousness," *Producing Desire Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900.* Berkeley: University of California Press, 2006, s. 99-124.

Elinizdeki makale bir 16. yüzyıl Osmanlı erkeğinin, 1574-1595 tarihleri arasında hüküm süren III. Murad'ın, rüya mektuplarında kadınların nasıl tasvir edildiğini incelerken, devrin tabirnamelerinde kadın imgesinin nasıl anlamlandırıldığına da değinir. Sultan Murad'ın rüya mektuplarına yansıyan kadınlar, sadece bir Erken Dönem Osmanlı erkeğinin rüyalarında kadın imgesinin tezahürlerine ışık tutması açısından değil, III. Murad'ın kadınlarla olan münasebetlerine dair anlatılagelen hikâyeler nedeniyle de hassaten kıymetlidir.

III. Murad, hanedanın 12. sultanı olarak Osmanlı'nın en şaşaalı dönemi olarak kabul edilen 16. yüzyılda tahta çıkmış ve yirmi bir senelik saltanatı esnasında imparatorluk, tarihinin en geniş sınırlarına ulaşmıştı. Bununla birlikte, Sultan Murad zaman içinde kendini dış dünyadan tamamıyla tecrit etmiş, İstanbul'dan hattâ zamanla sarayından da çıkmaz olmuştu. Tarihçiler, onun bir süre sonra Cuma ve bayram namazlarını dahi sarayda kılmaya başladığını anlatırlar.[5]

Etrafını saran dar halka dışındakilerle ilişkisi oldukça sınırlı kaldığı halde, Sultan Murad'ın özel hayatı hakkında pek çok hikâye nakledilmiştir. Kimilerine göre körü körüne bir şeyhe bağlanmış saf ve halis niyetli bir mürit, kimilerine göre Allah aşkıyla yanıp tutuşan bir Hak âşığı, kimilerine göre ise sara hastası, açgözlü, kadın, içki ve rüşvet müptelası bir sultan olan III. Murad'a dair çelişkili hikâyeler devrinde ve sonrasında tekrar edilegelmiştir.[6] Sultan Murad'a yöneltilen bütün bu ithamları burada tek tek tartışmayacağız. Bu makale sadece, devrin bazı tarihçileri tarafından kadınlara çok düşkün olduğu iddia edilen Sultan Murad'ın şeyhine gönderdiği rüya mektuplarını biraraya getiren *Kitâbü'l-Menâmât* isimli metinde kadınların nasıl tezahür ettiğini inceler.

SULTAN MURAD HAN VE KADINLAR(I):

III. Murad devrini anlatan Osmanlı tarihleri, validesi Nurbanu Sultan, kız kardeşi İsmihan Sultan, Haseki Safiye Sultan ve harem dairesinin nüfuzlu kethüdası Canfeda Hatun olmak üzere özellikle dört kadının sarayda ol-

---

[5] Leslie P. Peirce, *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nda Hükümranlık ve Kadınlar*. Çev. Ayşe Berktay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993), s. 255.

[6] Bkz. 'Aṭā Allāh ibn Yaḥyā Nev'īzāde 'Aṭā'ī, *Ḥadā'ikü'l-ḥakā'ik fī tekmileti'ş-şekā'ik: zeyl-i şekā'ik*. (İstanbul: 1268 [1852]), c. 2, 383; Faris Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âli*, s. 250-251; Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî* (971-1003/1563-1595), haz. Prof. Dr. Mehmed İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999). c. 1, s. 417-418; M. Turhan Tan, *Safiye Sultan* (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1961), s. 128; Çağatay Uluçay, *Osmanlı Saraylarında Harem Hayatının İçyüzü* (İstanbul: Inkılâp Kitabevi, 1959), s. 14-15; Yılmaz Öztuna, *Osmanlı Hareminde Üç Haseki Sultan* (İstanbul: Ötüken, 1988), s. 40-41; Meral Altındal, *Osmanlı'da Harem* (Cağaloğlu, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1993), s. 30-31 ve 60. Ayrıca, bkz. Alev Lytle Croutier, *Harem: the World Behind the Veil* (New York: Abbeville Press, 1989).

dukça etkin olduğunu yazarlar. Bu dört kadına ilaveten, musahibesi Raziye Kadın ve şair Ayşe Hubbi Hatun'un da isimleri öne çıkar. Kroniklerden anladığımıza göre bu altı kadın çeşitli vesilelerle Sultan'ın hayatında mühim bir rol oynadılar. Sultan'ın rüya mektuplarında kadınların nasıl tezahür ettiğine geçmeden evvel, bahsi geçen bu kadınların Sultan Murad'la ilişkilerine ve hikâyelerine bir göz atalım.

Bu kadınlar içinde öncelikle validesi Nurbanu Sultan (1525-1587), en güçlü ve etkin kadın olarak öne çıkar. Leslie Peirce'in de *Harem-i Hümayun* isimli kıymetli çalışmasında vurguladığı gibi, Nurbanu Sultan genç bir cariye olarak girdiği Osmanlı sarayında adım adım güçlü bir siyasi figüre dönüşmüş; saraydaki nezaret rolü, oğlunun yaşam alanlarının fizikî planına dahi yansımıştı. Öyle ki, merkezî bir konumdaki dairesinden sadece oğlunun özel dairesini değil, harem bölümünün tümünü kontrol edebiliyordu.[7]

Sultan Murad, vefalı ve hürmetli bir evlattı ve annesinin saraydaki konumunu ona "Vâlide Sultân" unvanı vererek daha da yükseltmişti. Sultan'dan sonra en yüksek makamlardan birine işaret eden bu unvan, daha sonraları diğer Osmanlı sultanların anneleri için de daimi olarak kullanılır oldu. Hattâ Nurbanu Sultan Eski Saray'dan Yeni Saray'a gönderildiğinde onuruna bir de merasim düzenlenmişti. Peirce, bu merasimi "oğlunun özel hanesinin başı olmanın yanısıra sultan hâkimiyetinin ortağı olma rolünün" açıkça onaylanması ve böylece itibarının ve gücünün daha da arttırılması olarak yorumlar.[8]

Sultan Murad, annesi Nurbanu Sultan'a olan muhabbetini, sadakatini ve vefasını onun vefatından sonra da, onu II. Selim'in yanına defnettirmek suretiyle gösterdi. Böylece hanedandaki valide sultanların defni geleneğini de bozmuş oluyordu. Leslie Peirce'e göre bu tercih sadece Murad'ın annesine olan düşkünlüğünü değil, ayrıca "kullandığı muazzam politik gücü meşrulaştırmayı" da amaçlıyordu.[9] Evvelki sultanlar türbelerinde yalnız defnedilirken, Nurbanu, sultanı Selim ile aynı türbeyi paylaşan ilk cariye olmuştu. Böylece, "Murad annesi ile babası arasında bu tarz bir bağ kurmakla annesinin hanedan ailesindeki yerinin altını çiziyor ve kendi meşruiyetinin babasının yanısıra annesinden de geldiğini ima ediyordu."[10] Sultan Murad'ın validesine olan düşkünlüğü, Nurbanu Sultan'ın cenazesinin sa-

[7] Peirce, *Harem-i Hümayun*, s. 30-31.
[8] *Age.*, s. 251.
[9] *Age.*, s. 254.
[10] *Age.*, s. 253. Nurbanu Sultan için, ayrıca bkz. İlhan Şahin, "Nurbanu Sultan," yıl: 2007, cilt: 33, s. 250-251.

raydan çıkışını resmeden bir minyatürde de görselleştirilmiştir ki III. Murad, validesinin cenazesi(nde) resmedilen tek Osmanlı sultanıdır.[11]

Bununla birlikte, Murad'ın hasekisi Safiye'ye olan düşkünlüğünün ve tek eşlilikte ısrarının, oğlunun tahta bir varis bırakamama ihtimaliyle endişelenen Nurbanu için bir hayli rahatsız edici olduğu anlaşılıyor. Validesi Nurbanu'nun bütün ısrarlarına rağmen Sultan Murad'ın Safiye dışında hiçbir cariyeye iltifat etmediği rivayet edilir. Murad'ın devrine dair en önemli ve ayrıntılı kaynaklarımızdan olan Mustafa Âlî, Safiye ile olan tek eşliliğini sona erdirenin Murad'ın iki cariye ile olan aşk macerasının başarısızlıkla sonuçlanması olduğunu yazar. Hem Mustafa Âlî, hem de Mustafa Âlî'den naklen 17. yüzyıl tarihçilerinden Peçevî, Sultan Murad'ın bu başarısız deneyimini detaylı ve renkli bir şekilde hikâye ederler.

Hikâyeye göre, Valide Sultan, oğlunun hasekisi Safiye tarafından tek elden kontrolünü engellemek için olağanüstü bir çaba göstermişti. Oğlunun Safiye'ye olan derinden bağlılığı Nurbanu'yu endişelendiriyordu. Üstelik, Sultan Murad'ın Mehmed dışında Safiye'den olan erkek çocukları henüz bebek iken vefat ettiği için, Murad'ın âni vefatı durumunda tahta çıkacak bir erkek varisin yokluğu ihtimali Nurbanu'nun endişe ve kaygılarını artırıyordu.

Sultan Murad bir gün veziriazam Sokollu Mehmed Paşa'nın zevcesi olan kız kardeşi İsmihan Sultan'ı ziyareti sırasında bahçede iki cariye ile karşılaşır. Cariyeler hem güzellikleri hem de raksetme ve şarkı söylemedeki yetenekleri ile Sultan'ı bir hayli etkilerler. Biraderi sultanın cariyelere olan ilgisini fark eden İsmihan Sultan, daha sonra bu iki cariyeyi ona hediye olarak gönderir. Mustafa Âlî, hikâyenin geri kalanını istihza ile şöyle nakleder:

> "Fe-ammâ nâvek-i murâd, ber-muḳteżâ-yı fu'âd nice kerre ve nice günler telezzüz ve ittiḥâd potalarındaki nişâne varamadı. Yaʿni ki bürehne-ser ve ʿuryân-peyker olan faṣṣâd-ı nîşter-iştihâriyle ẕevk u ṣafâ ṭamarlarından ḳan aḳıtmaga ḳâdir olamadı."[12]

Mustafa Âlî aynı hikâyeyi naklederken Murad'ın bu başarısızlığı için müstehzi bir de dörtlük ekler ve bunun sultanın (erkeklik) aletini bağlayan bir cadının işi olduğunu yazar:

Kendüsi iştihâda çâbük-cüst
Alet emmâ ki ḫayli bî-ferdest

---

[11] Nurbanu Sultan'ın cenazesinin saraydan çıkarılmasını tasvir eden minyatür Lokman b. Hüseyin'in Şehinşahname'sinde yer alır. Lokman b. Hüseyin, Şehinşehname TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 200, II, vr. 146a.

[12] Faris Çerçi, (Haz.), *Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-ahbârında II. Selim, III. Murat ve III. Mehmed Devirleri,* Kayseri; Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2000. II. Cilt, s. 229.

Bildigim muḳteżâ-yı sen degil ol
Mekr idüb anı bağlamış câdu[13]

17. yüzyıl tarihçisi Peçevî, Mustafa Âlî'nin bu dörtlüğünü kendi tarihinde yeniden dillendirirken Murad'a büyü yapıldığı iddiasını, "Başka vakitte hareketli iken, bu defaki uykulu halin sebebi araştırıldı. Yaş icabı olmadığı, ancak bir cadının hilesi ve bağlamasıyla olduğu kanaatine varıldı" diyerek tekrar eder.[14]

Mustafa Âlî'den okumaya devam edersek, oğlunun başarısızlığı validesinin kulağına ulaşınca, haremde koca bir patırtı kopmuştu. Safiye'den zaten pek hazzetmeyen Nurbanu, oğlunun "aletini" kimin bağladığının tesbiti için Safiye'nin haremindeki bazı cariyeleri işkencecilerin eline vermişti. En nihayetinde büyü bozulmuştu, lakin şimdi de Sultan'ın kadınlara olan iştihası dizginlenemez bir hal almıştı. Mustafa Âlî, Sultan Murad'ın vefatına neden olan idrar yolları enfeksiyonunun ardında yatan sebebin de onun fazlasıyla aktif cinsel hayatı olduğunu imâ eder.

Mustafa Âlî'ye göre Sultan'ın iştihası köle pazarında cariyelerin fiyatını misliyle katlamış, esir pazarında sâir zamanda iki yüz dinara satılan cariyeler fahiş bir fiyatla ikişer yüke satılmaya başlanmıştı. Bu haber şehirde yayılınca ise halk arasında, "Ne olursa olsun hemân güzellikleri taᶜayyün olsun" lafı meşhur olmuş. Peçevî ise Mustafa Âlî'nin verdiği fiyatı biraz daha artırarak, 200 altınlık cariyelerin üçer dörder bin altına satılır hale geldiğini iddia eder.[15]

Her ne kadar Mustafa Âlî, dindar, müttekî ve perhizkâr Sultan'ın Şeriat'e olan itaatı nedeniyle nefsani tamahlara heves etmeyeceğini söyleyerek bu bahsi kapatsa da, bu hikâyeler yüzyıllar içinde tekrar edildi.[16]

Bütün bu tantanalı hikâyelerin parçası olan Safiye Sultan (ö. 1619) ise, bize verilen bilgilere göre on üç yaşında iken Şehzade Murad'a takdim edilmiş. Safiye Sultan, Murad'ın ardından tahta çıkacak olan Mehmed (ö. 1603) ile Ayşe (ö. 1605) ve Fatıma (ö. ?) adında iki de kız evladının annesiydi. Murad kendisine büyük bir sadakatle bağlanınca bu durumun Nurbanu Sultan'ı oldukça rahatsız ettiği ve III. Murad'ın tahta geçmesiyle de bu ikisi arasında bir çekişme başladığı anlatılır. Nurbanu Sultan, onu oğlu Murad'ın gözünden düşürmek için epey çaba göstermiş. Öyle ki zaman içinde bu çekişmeye Nurbanu'nun kızları İsmihan ve Gevher ile Murad'ın halası Mihrimah Sultanlar da katılmışlar. Safiye Sultan ise Bâbüssaâde

[13] *Age.*

[14] İbrahim Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, (haz. Murat Uraz) (İstanbul: Neşriyat Yurdu, 1969) c. 2, s. 276.

[15] Çerçi, *Gelibolulu Mustafa Âlî*, c. 2, s. 229-230; Peçevî, *Târîḫ-i Peçevî*, c. 2, s. 276.

[16] Mustafa Âlî'nin Sultan Murad ve devrine dair düşünce ve şikâyetlerinin daha ayrıntılı bir değerlendirmesi için, bkz. Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli: Bir Osmanlı Aydın ve Bürokratı* (çev. Ayla Ortaç) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996); s. 305-320.

Ağası Gazanfer Ağa ile Bostancıbaşı Ferhad Ağa ile bir ittifak kurup, saraydaki konumunu ve gücünü arttırmış. Özellikle Murad'ın vefat edip oğlu Mehmed'in tahta çıkmasıyla onun da kayınvalidesi Nurbanu gibi güçlü bir Valide Sultan olarak devletin hem iç hem de dış işlerine müdahale ettiği, hattâ yabancı hükümdarlarla doğrudan mektuplaşarak diplomatik ilişkiler kurduğu, kıymetli hediyeler alıp verdiği haber verilmiştir ki Safiye'nin saraydaki siyasi gücünü göstermesi açısından önemlidir.

Sultan Murad tarafından el üstünde tutulan Safiye Sultan'a oğlu III. Mehmed de hayli hürmet ve itibar etmiş, hattâ günlük maaşını 2.000 akçeden 3.000 akçeye yükseltmişti. III. Mehmed devrinde güçlü ve devletteki bütün tayin ve azil işlerinde etkin bir figür haline gelen Safiye Sultan, oğlu Mehmed'in 1603'te ölümü üzerine Eski Saray'a gönderilmiş ve ölünceye kadar burada yaşamış. Vefat edince de pek sevdiği Sultan III. Murad'ın türbesine defnedilmiş.[17]

Sultan Murad'ın hayatında oldukça önemli yer tutan bir diğer isim ise mezkur kız kardeşi İsmihan Sultan'dır. İsmihan Sultan'ın diğer kız kardeşler arasında öne çıkmasında, validesi ile birlikte biraderi Sultan Murad'a müdahalesi kadar istediğini koparan bir kadın olarak tasvir edilmesinin de payı vardır. İsmihan Sultan, Sokollu Mehmed Paşa'dan dul kalınca, methini duyduğu Budin Beylerbeyi Kalaylıkoz Ali Paşa ile izdivaca talip olmuş, nihayetinde zaten evli olan Ali Paşa'yı zevcesinden ve çocuklarından ayrılmaya mecbur bırakmıştı. Peçevî, Ali Paşa'nın vakitsiz ölümünü bu ayrılığın acısıyla feryad u figani dağları taşları inleten Ali Paşa'nın eski zevcesinin beddualarına bağlar.[18]

Sultan Murad'ın diğer kız kardeşleri (Şah Sultan, Gevherhan Sultan ve Fatma Sultan), kızları (Hüma Sultan, Ayşe Sultan, Fatma Sultan, Fahriyye Sultan, Mihrimah Sultan, Fethiyye Sultan, ve Hadice Sultan) ve Safiye dışındaki eşlerine dair bildiklerimiz ise kimlerle ve ne zaman evlendikleri veya ne zaman vefat ettikleri gibi kısa ve kuru bilgiler içerir.[19]

Devrin nüfuzlu kadınlarından Raziye Kadın, Sultan Murad'ın hayatındaki en mühim kadınlardandır. Manisa'da Şehzade Murad'ın hizmetinde iken Şehzade'nin güvenini kazanan Raziye Kadın, onun bir rüyasını bağ bahçe işlerini yaptırdığı Şüca Dede'ye tabir ettirmek suretiyle ikisi arasında bir ünsiyetin kurulmasında vesile olmuş. *Kitâbü'l-Menâmât*'taki tezke-

[17] Ali Akyıldız, "Safiye Sultan," İslâm Ansiklopedisi, (TDV), c. 35; s. 47.

[18] Peçevî, *Târîh-i Peçevî*, c. 2, s. 289.

[19] *Osmanlı Devletinde Kim Kimdi? Osmanoğulları* Mehmed Süreyya Beğ'in Sicill-i Osmani birinci cild bab-ı evvelini düzeltip genişletmiş edimsel yenibasım biçiminde hazırlayan Dr. Gültekin Oransay, (Ankara: Küğ Yayını, 1969), c. 1, s. 65-67. Ayrıca bkz. M. Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1985), 44 ve 162; Ḥadîḳat el-Cevāmī, c. I, s. 6.

relerden Raziye Kadın'ın bu ikisinin mektuplaşmasında da uzun süre aracılık ettiğini öğreniyoruz.

Raziye Kadın sadece Murad'ın değil, pederi II. Selim'in de musahibesiydi. Anadolu Kazaskeri Yahya Efendi'nin zevcesi Raziye Kadın (ö. 26 Haziran veya 4 Temmuz 1597) haremde senelerce hizmet etmiş, Yahya Efendi'nin vefatı ile yüklüce de bir miras almış. Raziye Kadın'ın iki defa evlendiği tahmin ediliyor. İkinci eşi, muhtemelen Sultan Murad'ın mektuplarında da zikredilen Bekir Ağa idi.[20] Bir oğlu Mısır emirlerinden olan Raziye Kadın'ın diğer oğlu Mustafa Paşa, Erzurum Beylerbeyi olarak atanmıştı. Damadı Muhyiddin Efendi'nin Sultan Murad zamanında İstanbul kadılığına, III. Mehmed zamanında da Anadolu ve Rumeli kazaskerliğine tayin edilmesi Murad'ın vefatından sonra da Raziye Kadın'ın saraydaki nüfuzunu devam ettirdiğini gösterir. Vezirlerin, ulemanın ve meşayihin iştirakiyle Eyüp'ten kalkan cenazesinin kendi belirlediği mezarlığa defnedilmiş olması, etrafında sevilen ve hürmet edilen bir hanım olduğuna işaret ediyor.[21]

III. Murad devrinin önemli kadınlarından bir diğeri de, hem Sultan Murad'ın hem de validesi Nurbanu Sultan'ın güvenini kazanmış, *Kethüda Hatun* olarak da bilinen, harem dairesinin nüfuzlu kethüdası Canfeda Hatun'dur (ö. 1600 [?]). Canfeda Hatun, Nurbanu Sultan'ın has cariyelerinden olup, onun muhabbetini ve itimadını kazanarak zamanla harem kethüdalığına kadar yükselmiştir. Öyle ki, vefat ederken Nurbanu Sultan'ın oğlu Murad'ı Canfeda Hatun'a güvenmesi hususunda tembihlediği rivayet edilir. Nurbanu Sultan ve kızı İsmihan Sultan'la birlikte Safiye Sultan'a karşı olan ittifakta yer almış olmakla birlikte, Nurbanu Sultan'ın vefatıyla Safiye Sultan'ın da itimadını kazanmıştır.

Tarihçi Selânikî'nin naklettiğine göre, Diyarbekir Beylerbeyi olan kardeşi Dîvâne İbrahim Paşa şikâyetler üzerine vazifeden azledildiğinde göreve iadesinde Canfeda Hatun'un gayretleri de oldukça etkili olmuş.[22] Her ne kadar Murad'ın vefatıyla sâir harem halkıyla birlikte Eski Saray'a gönderilmişse de, III. Mehmed tarafından da hayli korunup gözetlenmiş.[23]

---

[20] Özgen Felek (Haz.), *Kitābü'l-Menāmāt: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014); vr. 159a: 1137.

[21] Markus Köhbach, "Rāżiye Ḫātūn und ihr Umfeld", *Frauen, Bilder und Gelehrte: Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich = Arts, women and scholars: studies in Ottoman society and culture: Festschrift Hans Georg Majer*. Haz. Herausgegeben von Sabine Pr.tor & Christoph K. Neumann, (İstanbul: Simurg, 2002), c. 1, s. 109-123.

[22] *Selânikî Mustafa Efendi Tarih-i Selânikî 1003-1008/1595-1600* (haz. Prof. Dr. Mehmet İpşirli). (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999); c. I, s. 256 ve 351.

[23] Canfeda Hatun için, bkz. Mehmet İpşirli, "Canfedâ Hatun," *İslâm Ansiklopedisi*, TDV, c. 7 s. 150-151.

Sultan Murad'ın sıkça zaman geçirdiği haber verilen musahibesi şair Hubbi Hatun (ö. 1590[?]) hakkında bildiklerimiz de oldukça sınırlıdır. "Ḥubbī" veya "Ḥubbā" mahlasıyla şiir yazan Amasyalı şair Ayşe Hanım, Sultan Murad'dan önce de pederi II. Selim'in musahibesi idi.[24] Sultan Murad ile dostluğuna dair detaylı bir bilgimiz olmasa da, Âşık Çelebi'nin kendisinden bahsederken şiirini methetmek için "Erkek arslan arslandır da, dişi arslan arslan değil midir?" ifadesini kullanmasından Ayşe Hatun'un da Sultan'ın etrafındaki diğer kadınlar gibi güçlü bir kadın olduğu anlaşılıyor.[25]

Her ne kadar Sultan Murad'ın hayatında bu kadınların önemli bir yere sahip oldukları haber verilmiş ise de, Sultan'ın onlarla olan şahsi tecrübe ve düşüncelerini nakleden tek kaynak, şu an için, şeyhine gönderdiği mektuplarını ihtiva eden *Kitâbü'l-Menâmât*'tır.

Sultan Murad ve Rüya Mektupları

Tasavvufa ilgisi çok erken yaşlarda neşet eden Sultan Murad, tahta çıkmazdan birkaç gün evvel gördüğü bir rüya vesilesiyle Raziye Kadın tarafından civarda bağbanlık yaparak geçimini sağlayan Şüca Dede ile tanıştırılmış; Şüca Dede'nin rüyayı tabirdeki isabeti üzerine ona intisap etmiş; sonrasında ise rüyalarını mektuplar halinde ona göndermeye başlamıştı. Hicri 1001 (1592) tarihinde, yani vefatından birkaç sene evvel, *Kitâbü'l-Menâmât* isimli yazma metinde bir araya getirilen bu mektuplar, Sultan Murad'ın iç dünyasına daha önce pek de haberdar olmadığımız bir pencere aralar.[26]

Zengin bir içeriğe sahip bu mektupların bir kısmı "vâkı'a" (rüya), "müşâhede," "hayâl," "nidâ," ve "hitâb" alt başlıkları altında Sultan'ın mistik tecrübelerini aktarırken, bir kısmı ise "tezkere" alt başlığı altında ekseriyetle Âlem-i Şehâdet'teki tecrübelerini, günlük hayata ve devlet idaresine dair sıkıntılarını nakleder. Bu nedenle mektupları "Mistik Tecrübelere Dair Mektuplar" ve "Tezkereler" olarak tasnif etmek iki bine yakın mektup içeren bu hacimli koleksiyonu daha tertipli ve sistemli bir şekilde değerlendirebilmek açısından faydalı olacaktır.

---

[24] Ayşe Hubbi Hatun'un mürettep bir *Dîvân'ı* ve bir de *Cemşīd ü Hurşīd* isimli mesnevisinin olduğu haber verilmiş olmakla birlikte, her iki metin de tespit edilebilmiş değildir. Ayşe Hubbi Hatun ile ilgili olarak, ayrıca bkz. Didem Havlioğlu, "On the Margins and Between the Lines: Ottoman Women Poets from 15th to 20th Century", *The Turkish Historical Review*, c. 1, s. 25-54.

[25] 'Āşık Çelebi, *Meşāirü'ş-Şu'arā*, haz. Filiz Kılıç. (İstanbul: Pera Müzesi Yayınları, 2010); c. 2, s. 1136.

[26] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 2a ve 100b-101a: 739. İkilinin mektuplaşmasının en az on sene kadar devam ettiği gene metindeki diğer mektuplardan anlaşılmaktadır. *Age*., vr. 240a: 1697: ve vr. 182a: 1292.

Bu iki farklı grup mektup bize iki farklı Murad tasvir eder. Mistik tecrübelerini rapor ettiği mektuplarda peygamberlerle, Hulefâ-yı Râşidin'le, büyük mutasavvıflarla bir silsileye yerleş(tiril)miş, semalara yükseltilen, Peygamber mucizelerini hatırlatan kerametler icra eden, yeryüzünde Allah adına hükmeden, *Zıllullâh* (Allah'ın Gölgesi) sıfatını lâyıkıyla taşıyan kudretli bir sultan vardır. Bu gruptaki mektuplar Sultan Murad'ın Âlem-i Misâl'deki tecrübelerini onun Allah tarafından seçilmişliğini pekiştirmek ve tescil etmek üzere âdeta ihtimamla seçilmiştir.[27]

"Tezkere" başlığı altında etiketlenmiş ikinci grup mektuplarda ise ayakları yere basan, insani korkuları, endişeleri, hayalleri ve dertleri olan bir kul vardır. *Tezkereler,* Sultan'ın iç dünyasında yaşadığı sıkıntılara, korkulara, endişe ve kederlere dair pek çok ipucu verir.[28]

Kitâbü'l-Menâmât, oldukça zengin bir şahıs kadrosuna sahiptir. Hem *Tezkereler*'de hem de *Mistik Tecrübelere Dair Mektuplar*'da baş kahraman Sultan Murad olmakla birlikte, metin İslâm öncesi peygamberlerden tutun da Muhammed Peygamber'e, dört büyük halifeye, İslâm tarihinin önde gelen mutasavvıflarına, Osmanlı hanedanından sultanlara, validesine, hattâ isimsiz Arap kadınlara varınca pek çok kahraman ihtiva eder.

Bu kahramanların bir kısmının ismi açıkça belirtilmiş olmakla birlikte, metindeki pek çok karakterin ne ismi zikredilmiştir, ne de cismi betimlenmiştir. Elinizdeki çalışmada bütün bu kahramanlar, metin içindeki işlevleri dikkate alınarak "Kimliği Tanımlanmış Karakterler" ve "Kimliği Tanımlanmamış Karakterler" olarak tasnif edileceklerdir.

Her iki kategorideki karakterleri gene kendi içlerinde dinî, tarihî, tasavvufi ve edebî olmak üzere tasnif etmek de mümkündür. Metinde her karakter ait olduğu sınıfa binaen farklı bir vazife yüklenmiştir. Mesela, Peygamberler, Sultan Murad'ın Hak tarafından seçilmiş ve atanmış bir sultan olduğunu pekiştirmek işlevi ifa ederken, Sultan Süleyman ve II. Selim, Murad'ın tahttaki yerini meşrulaştırmak, bir nev'i tescil etmek üzere metinde yer alırlar. Tasavvuf büyükleri Murad'ı büyük mutasavvıflarla birlikte bir silsileye yerleştirirken, edebî figürler onun bilgili bir sultan kimliğini vurgularlar.

Bir de isimleri (ve hattâ cisimleri) belirsiz ve tanımsız pek zengin bir yan karakterler kadrosu vardır. Meselâ, bir rüya mektubunda Sultan Mu-

[27] Ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Özgen Felek, "(Re)creating Image and Identity: Dreams and Visions as a Means of the Self-fashioning of Sultan Murad III" Haz. Felek, Özgen ve Knysh, Alexander, *Dreams and Visions In Islamic Societies*, SUNY, 2012, s. 249-272.

[28] Detaylı bir inceleme için, bkz. Özgen Felek, "Fears, Hopes, and Dreams: The Talismanic Shirts of Sultan Murād III", haz. Melvin-Koushki, Matthew, *The Occult Sciences in Islamicate Cultures (13th-17th Centuries)* içinde *Arabica.* (2016 içinde bekleniyor).

rad'ın 12 bin kâfir askerini tek bir kılıç darbesiyle öldürdüğü anlatılır, ama bu 12 bin askerden hiçbirinin ismi ve cismi belli değildir:

> "(...) kāfire ġażāya varmışvuz. On iki bin kāfir ᶜaskeri gelür, cümlesini yalnız kendümiz ḳılıçdan geçüririz. Benüm saᶜādetüm, bir ceng oldı kim şerḥa gelmez."[29]

Bu isimsiz karakterlerin metindeki rolü (yirmi bir senelik saltanatı esnasında hiçbir gazaya şahsen katılmamış) Sultan Murad'ı bir kahraman ve gazi olarak resmetmek olduğu için, onlar sayılarının kalabalıklığı ve küffâr oluşları ile metinde bir işlev görürler. Şüphesiz, *Kitâbü'l-Menâmât*'ın erkek kahraman kadrosu tek başına derinlikli olarak incelenmeyi gerektirecek kadar zengindir, ama halihazırdaki çalışma, kroniklerdeki Sultan Murad ve kadınlara dair hikâyelerin yeniden değerlendirilmesi için bir kapı aralamak umuduyla sadece metindeki kadın figürleri inceler.

Kitâbü'l-Menâmât'ın kadınlarını farklı pencerelerden okumak mümkündür. İnceleme konusu bir erkeğin rüyalarında kadın, cinsellik ve anne olunca ilk akla gelen, rüyaları bilinçdışı arzuların örtülü olarak dışavurumu olarak kabul eden Freudcu bir okuma ile Sultan Murad'ın Oidipal yönlerinin analizidir. Lakin elimizdeki mektuplar bizzat Sultan Murad'ın kaleminden çıkmadığı için bu tür bir okumanın beraberinde ciddi birtakım sıkıntılar getirdiği aşikârdır. Murad'ın izni dâhilinde olduğunu tahmin ettiğimiz istinsah sürecinde mektupların bir tercih ve tashihe tâbi tutuldukların gene metnin kendisinden öğreniyoruz.[30] Ayrıca bazı mistik tecrübelerin hatırda kalmadığı için (veya muhtemelen Sultan Murad tarafından sansüre uğradığı için) yazılı olarak kayda alınmadığı da gene metinde belirtilmiştir.[31] O nedenle, mevcut mektuplar üzerinden tam bir analitik sağaltımın mümkün olamayacağı, yapılacak analizin eksik ve yanıltıcı olacağı açıktır.

Üstelik, her ne kadar insan tarihsel-kültürel bir varlık ise de, mektupların kayda alındığı dönemde kaleme alınan tabirnameler bize devrin semboller dünyasının yaşadığımız çağdakinden oldukça farklı olduğunu gösterir. Meselâ, 2. yüzyıl Yunan filozof Artemidorus'un Tabirnamesi'nden başlayarak, İslâm coğrafyasında İbn Şirin, Nablusi ve İbn İshak gibi âlimler tarafından kaleme alınmış ve İslâm dünyasında asırlarca okunmuş ve kaynak olarak kullanılmış erken dönem tabirnamelerde cinsellik olduk-

---

[29] Bu makale için *Kitâbü'l-Menâmât*'tan yapılan bütün alıntılar *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları* isimli çalışmadan yapılmış olup, alıntılarken metnin çeviriyazımında takip edilen tercih üzerinde değişiklik yapılmamıştır. Özgen Felek (haz.), *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), vr. 42a: 347.

[30] Bu mevzu, *Kitâbü'l-Menâmât: Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları* isimli çalışmada ayrıntılı olarak tartışılmıştır. Bkz., *age.*, s. 40-41.

[31] *Age.*, vr. 17b-18a:128.

ça detaylı tartışılmış, ama asırlar içinde bariz değişikliklere uğramıştır. Bu tabirnamelerde kiminle, nerede, hangi pozisyonlarda yapıldığına bağlı olarak rüyada cinsellik farklı şekillerde tabir edilir. Oldukça çarpıcı bir misal olması babından, İbn İshak ve onun istifade ettiği Artemidorus'a göre rüyada anne ile seks, hem anne hem baba hayatta ise "babaya karşı bir düşmanlık" olarak tabir edilebileceği gibi, "rızk" veya "şehir işlerine müdahil olma;" eğer anne zengin ise "hediyeler ve miras;" eğer rüya sahibi seyahatte ise "anavatana hasret ve anavatana dönüş müjdesi;" eğer anne ölü ve rüya sahibi hasta ise "rüya sahibinin yakında vefatına" tabir olunur. 17. yüzyıla gelindiğinde ise, Nablusi rüyada cinselliği İslâmi terminolojiye göre *zinâ*, *livâta*, mücâma'*a*, *nikâh* ve *zevâc* olarak beş kategoride tabir eder ve rüyada anne ile seksi *zinâ* kategorisinde değerlendirir.[32]

Görüldüğü üzere, Erken Dönem tabirnamelerde kadın ve seks imgesine verilen anlamlar çok çeşitli ve değişkendir. Ayrıca şu hususu da vurgulamak gerekir ki rüyaların hassaten kıymetli olduğu tasavvufta da mutasavvıf zatlar tarafından pek çok tabirname kaleme alınmıştır.[33] Tasavvuf ehli için rüyalar bir eğitim metodu ve sâlikin nerede durduğuna ve tekâmülüne dair mühim bir ipucu olarak görülür. O nedenle, Halvetî-Şabanî tariki şeyhlerinden Şeyh Karabaş-ı Veli el-Halvetî (ö. 1611)'ye göre, "Tarikâtde olmayanların düşü âfâkî ta'bîr olunur."[34] Yani, gereksiz ve önemsizdir.

Amaçları, hedef okuyucu ve dinleyici kitleleri farklı olduğu için, tabirnamelerin rüyalardaki semboller ve imgelere yüklediği mânâlar da farklılıklar gösterir. Mutasavvıflar, en alt tabaka "Emmâre" olmak üzere nefsi *Emmâre*, *Levvâme*, Mülhimme, *Mutma'inne*, Râziyye, *Marziyye* ve Sâfiyye olarak yedi daire içinde değerlendirirler. Sâlikin rüyasındaki her renk, sembol ve işaret oldukça kıymetlidir. Sâlik hiçbir detayı ihmal etmeden mürşidine anlatmalıdır ki mürşid sâlik'in hangi nefs dairesinde olduğunu tespit ve ona göre de sâliki irşâd ve tembih etsin.

Tasavvufi tabirnamelerde nur, yağmur, umman gibi semboller yanısıra "kadın" da tabire tâbi tutulan imgelerdendir. Meselâ mutasavvıflar için kaleme alınan tabirnamelerden, 16. yüzyıl meşâyihinden Kurd Muhammed Efendi'nin tabirnâmesinde rüyada "avrat görmek" nâkıs insan ile birlikte

[32] Ze'evi, "Dream Interpretation and Unconsciousness," s. 108-123

[33] İslâm'da ve Osmanlı'da tabirnameler üzerine yapılmış çalışmalar için bkz. mesela, Orhan Şaik Gökyay, "Tabirnameler," *Güçlük Nerede (Seçme Makaleler 3)*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002); s. 151-168; Selâmi Münir Yurdatap. *İslâm Dininde Rüya ve Rüya Tabirleri*. İstanbul: Doğru Yol Yayını, 1948; Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyaları – İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*. (Çev. Tuğba Erkmen), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005; Mustafa Tatçı ve Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rü'ya Ta'bîrnameleri: Kurd Muhammed el-Halvetî, Niyazî-i Mısrî el-Halvetî, Karabaş-ı Velî el-Halvetî, Yiğitbaşı Ahmed Marmaravî el-Halvetî*, Kızılay, Ankara: Akçağ, 1995.

[34] Tatçı ve Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufi Rü'ya Ta'bîrnameleri*, s. 8-9, ve 27.

değerlendirilir. Kurd Muhammed Efendi'nin yedi daireye tasnif ettiği nefsin üçüncü dairesi "dâ'ire-i mülhime"dir ve bu dairedeki sâlikin rüyalarında tezahür eden imgelerden biri de "kadın"dır:

> "(...) Üçinci dâ'ire mülhimedür. Meselâ, sıfat-ı mülhime, nâkıs insânlar gibi görünür: 'Avrat ve kefere ve 'uryân, ışık ve kızılbaş ve melâhide ve sakalı kırkık ve yoluk ve aksak ayaklı ve kötürüm ve kulagu sagır ve dilsüz ve 'arab ve köse, ekallü'l-lihye (seyrek sakallı) ve sarhôş ve bengî ve harâmî ve muzhik ve cânbâz ve zûrbâz ve hokkabâz ve bî-nevâ ve dellâl ve dellâk ve kassâb ve a'mâ ve şaşı ve oyuncı ve maymuncı ve çanakçı ve bu sıfatlar ile muttasıf olup bu şekilleri görse, mülhime şeklidür. Bunlardan perhiz lâzımdur."[35]

Muhammed Efendi, rüyada "nâkıs insân" (yani kemâle ermemiş insan) ve avrat görmeyi "nâkıse-i 'ukûle" (akıl noksanlığı) ile tabir ederek devam eder ve kadın imgesini, sağır, kör, köse, sarhoş, hokkabaz, harami gibi geleneksel olarak menfi kabul edilen unsurlar ile birlikte değerlendirir.[36]

Tasavvuf halkası dışında kaleme alınan tabirnamelerde ise rüyada kadın imgesine farklı anlamlar yüklenir. Gene 16. yüzyılda kaleme alınan *Metâli'ü's-se'âdet ve yenâbi'ü's-siyâdet* adlı eserde yer alan küçük tabirname bu açıdan oldukça kıymetlidir. *Metâli'ü's-se'âdet,* Sultan Murad'ın, kızları Ayşe Sultan (ö. 1605) ve Fatma Sultan (ö. 1600) için birer kopya olarak sipariş verdiği bir eser olup, *Kitâbü'l-Bülhân* isimli meşhur Arapça eserin Bodleian nüshasından istifade edilerek hazırlanmıştır.[37] Metnin tarihine binaen (1582) Şehzade Mehmed'in görkemli sünnet merasiminde sultan babalarından kızlarına hediye olarak sunulduğu düşünülüyor. Sultan Murad'ın en azından *Metâli'ü's-se'âdet*'te yer alan tabirnameden haberdar olduğunu, hattâ metni okumuş olma ihtimalinin de bir hayli yüksek olduğunu söylemek yanlış olmaz. *Metâli'ü's-se'âdet*'teki küçük tabirnameye göre, meselâ, rüyada "kız" görmek "fakrdan sonra devlet bulmak", "avrat" imgesi "dünya ma'mûrluğu", "yaşlı kadın" ise "zevâl-i karîb-i devlet" şeklinde tabir edilmiştir. Eğer rüyada zuhur eden kadın bir cariye ise, *Metâli'ü's-se'âdet*'e göre "hayr" olarak anlamlandırılır.[38]

Görüldüğü üzere, kaleme alındıkları çağ ve geleneğe, seslendikleri okuyucu/dinleyici kitlesine ve rüyada tezahür eden kadının yaşı ve sosyal konumuna göre Erken Dönem tabirnamelerinin 'kadın'a ve cinselliğe yük-

---

[35] *Age.*, s. 8-9.

[36] *Age.*, s. 9.

[37] Stefano Carboni, "The 'Book of Surprises' (Kitab al-bulhan) of the Bodleian Library", *The La Trobe Journal*, c. 91 Melbourne, Australia: State Library of Victoria Foundation, 2013. s. 22-34.

[38] Seyyid Mehmed ibn Amir Hasan al-Su'udi, *Metâli'ü's-se'âdet ve yenâbi'ü's-siyâdet*, New York Morgan Ktp. MS M.788, vr. 67a.

ledikleri mânâ ve değerler dünyası çeşitlenir ve zenginleşir. Lakin unutulmamalıdır ki bu metinler bize Sultan Murad'ın rüyalarını nasıl okumamız gerektiğini değil, Sultan Murad ve diğer Erken Dönem rüya sahiplerinin ve muabbirlerinin rüyalarını nasıl okuduklarını ve anlamlandırdıklarını gösterir. Üstelik, devrin muabbirleri bu metinlerin sadece ehline malum ve münhasır olduğunu, yani eline bir tabirname alan herkesin rüya tabirine salahiyetli olamayacağını da belirtirler.[39] İşte o nedenle, özellikle de tasavvuf kültürü içinde bir mürşide intisap etmiş müritlerin rüyalarını sadece ve sadece mürşitleriyle paylaşmaları tembihlenir.

Müteakip sayfalarda, bu yaklaşımları akılda tutarak, ama hiçbirini esas almadan, bir rüya okuması yapılacaktır.

Kitâbü'l-Menâmât ve Kimliği Tanımlanmış Kadınlar(I)

Kitâbü'l-Menâmât'taki mektupları "Tezkereler" ve "Mistik Tecrübelere Dair Mektuplar" olarak tasnif etmiş ve her gruptaki karakterlerin işlevlerinin farklı olduğunu vurgulamıştık. Birkaç tanesi hariç, bu mektuplar genel olarak çok kalabalık anlatılar değillerdir ve kadınlar metinde yer alan 300'ün üzerinde rüya anlatısından sadece yirmi civarında anlatıda karşımıza çıkar. Kroniklerde yansıtılan iddiaların aksine, rüya mektuplarında kadınlar oldukça sınırlı sayıda ve rollerde karşımıza çıkarlar.

Tezkereler'de ismen bahsedilmiş ve kimlikleri açıkça tanımlanmış iki kadın (Nurbanu Sultan ve Raziye Kadın) ve bir de ismi verilmemiş bir cariye vardır. *Mistik Tecrübelere Dair Mektuplar*'daki kimliği tanımlanmış kadınlar ise gene Nurbanu Sultan, (isimleri zikredilmemiş olmakla birlikte kimlikleri tanımlanmış olan) Sultan Murad'ın kız kardeşleri, Peygamber'in annesi Âmine, ve Peygamber'in kızı Fatıma olmak üzere birkaç isimle sınırlıdır. Sultan Murad'ın hayatında oldukça mühim bir yeri olan hasekisi Safiye Sultan, musahibeleri Canfeda Hatun ve Ayşe Hubbi Hatun ise *Tezkereler*'de ve *Mistik Tecrübelere Dair Mektuplar*'da hiçbir şekilde zikredilmemiştir.

Nurbanu Sultan, *Kitâbü'l-Menâmât* boyunca hem tezkerelerde hem de rüya ve müşahede anlatılarında ismi en sık zikredilen, hattâ Peygamber'den sonra cismen de en sık tezahür eden karakterdir. Tezkerelerdeki bazı ifadelerden bu mektupların bir kısmının Nurbanu Sultan henüz hayatta iken, bir kısmının ise onun vefatından sonra kaleme alındığı anlaşılıyor.

Yukarıda bahsedildiği üzere ana-oğul arasındaki tek sıkıntı devrin tarihlerine Sultan Murad'ın Safiye Sultan'a olan derin sadakati olarak yansımışken, Nurbanu Sultan'ın bahsinin geçtiği tezkereler ve rüya anlatıları,

[39] Tatçı ve Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rü'ya Ta'bîrnameleri*, s. 16.

ikili arasında çok da bilinmeyen bazı sıkıntılara işaret ederler. Her ne kadar tarihçiler Sultan Murad'ı validesinin kontrolü altında bir padişah olarak tasvir etseler de, *Kitâbü'l-Menâmât*'ta yer alan bazı mektuplardan Sultan'ın manevi hallerini validesinden gizlediği, hattâ bunların validesine duyurulmaması yönünde şeyhini de sıkı sıkı tembihlediği anlaşılıyor:

> " (...) Benüm saᶜādetüm, muḳayyed olmaŋuz. Anlar söyledüklerin bilmezler. Hemān mektüb-ı şerīfŋüz gene Sünbül Aġa'ya gönderesiz. Ol bize virür. Vālidemize daḥi göndermeŋüz. Benüm saᶜādetüm, aṣlı yoḳdur bizüm sırr-ı maᶜnīmizden ḫaberleri yoḳdur. Hemān ḳolayına ṣanurlar. Hemān mektübŋuz dāᵓim Sünbül'e degüresiz, ol bize getürür. Biz daḥi mektübınızı aŋa virürüz, benüm saᶜādetüm."[40]

Sultan Murad, sadece manevi hallerini ve sırlarını validesinden gizlemekle kalmaz; *Tezkereler*, Sultan'ın validesinin yaptığı her işi, aldığı her kararı aslında tasvip etmediğini, lakin hem ona olan hürmetinden, hem de Hak divanında hesaba çekilmek endişesinden müdahale etmeye çekindiğini de anlatır:

> "(...) bir kimesnenüŋ vālidesi nā-maᶜḳül iş eylese oġlı aŋa ḳaḳmaḳ günāh mıdur Ḥażret-i Ḥaḳ dergāhında, saᶜādetüm?"[41]

Anlaşılan o ki, Nurbanu Sultan sadece hayatta iken değil, vefatından sonra da oğlu için bir endişe kaynağı olmaya devam etmiş. Aşağıdaki tezkereye göre, vefatını takip eden günlerde Nurbanu Sultan'ın ismi zikredilmemiş bir cariyenin rüyasında Murad'ın yakın zamanda vefat edeceğini haber vermesi ciddi bir tedirginlik ve endişeye sebep olmuş:

> "(...) şol ġuṣṣa çekmekden ayruḳ mecālüm ḳalmadı, ḫasta olıyoruram. Benüm rūḥum, bizüm ḥaḳḳımuzda gördükleri vāḳıᶜalar ve bizüm tefekkür ile gördügmiz vāḳıᶜalar bizi zebün eyledi. Ḳorḳaram döşeklere düşüb ḫasta olam. İşte görüŋ ḥālüm mükedderdür. Rūḥum, ol cāriye gene bizi bir vechile müşāhede eylemiş. Ve vālide bize 'Cümle aḳrabādan evvel sen gelürsin' dimek. Hey rūḥum, ṭāḳat ḳalmadı, meded! ᶜİnāyet Allāh'dan ola, ḥālmiz ḫarābdur."[42]

Bu rüyaya dair endişelerini üç ayrı tezkerede defaatle dile getirmesi, rüyalarını oldukça ciddiye alan Sultan için bu rüyanın ne derece sıkıntı verici olduğunu gösterir.[43] Muhtemelen Sultan Murad'ın Valide Sultan'ın içinde olduğu rüyaları bu kadar ciddiye almasının ardında yatan sebep,

---

[40] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 157a-157b: 1123.
[41] *Age.*, vr. 126a: 901.
[42] *Age.*, vr. 242b: 1718.
[43] *Age.*, vr. 199a-b:1417; 242b: 1718; ve 252b: 1800.

pederi Sultan Selim'in vefat haberinin de kendi rüyasında gene validesi tarafından getirilmiş olmasıdır. Bu rüya anlatısı "baba"nın ölüm haberini "oğul"un tahta çıkış müjdesi ile örtüştüren karmaşık bir anlatıdır:

> "(...) bugün vāḳıᶜa'da görildi ki, 'Ṣefer ayında babaŋ Selīm Ḫān vefāt ider, sen pādişāh olırsın' dirler. Ammā deyen gene vālidemiz idi. Ve bir kāġıd virür. Yazılmış ki, 'Lā nuᵓminu biġalaṭın hiye ġalaṭun.' ["Biz yanlışa inanmayız. Bu yanlıştır."] Bir ᶜazīz gönderdügi üzere; müslimān olmazam. Ve saḳalmuzuŋ bir dānesi vālide elinde olub dirler ki. Hemān şimdi taᶜbīrin buyuruŋ rūḥum."[44]

Rüyanın sonunda, pederinin vefat haberini takiben, Valide Sultan, oğlu Murad'ın sakalının bir telini elinde tutmaktadır ki bunu babanın yitmesiyle kontrolün annenin eline *geçmesi* olarak da okumak mümkündür. Rüyanın devamında Valide Sultan'ın Murad'a bir şeyler söylediği de haber verilmiş, lakin muhtemelen istinsah esnasında o kısım bir şekilde metne geçmemiştir. Bu anlatının yarım kalmış olması, rüyayı tam olarak okumamızı güçleştirse de, başka bir tezkerede validesinin kendisini musafaha ettiği rüyayı Sultan Murad'ın *malihulya*, yani bir iç sıkıntısı, korku ve daraltı olarak anlamlandırması/tabir etmesi Valide Sultan'ın daimi bir tedirginlik ve kaygı kaynağı olarak metne yansıması açısından dikkat çekicidir:

> "(...) şu vāḳıᶜadan vālideden ayrılmazuz. Bugün gene gelüb beyne'n-nevmi ve'l-yaḳaẓada bizümle muṣāfaḥa eyledi. Bilmezüz nedür. Māliḫulyā mıdur?"[45]

Tezkerelerde tedirgin/rahatsız/huzursuz edici bir unsur olarak betimlenen Valide Sultan'ın hem ismen hem de cismen tezahür ettiği beş rüya anlatısındaki hali de tezkerelerdekinden çok farklı değildir. Her ne kadar dindar bir kadın ve korumacı bir anne olarak rüya metinlerine yansımış ise de, oğlu Sultan Murad ile mesafeli bir ilişki içinde resmedilir. Meselâ, Nurbanu aşağıdaki rüya mektubunda vakit çıkmadan öğle namazını ifa etmenin telaşı içindedir. Lakin bu rüya mektubu sadece onu dindar bir kadın olarak tasvir etmesi ile değil, anne-oğul arasındaki duygusal uzaklığı göstermesi nedeniyle de ilginçtir. Köprüde yalnızdırlar; birbirlerinin farkındadırlar; ama sanki her ikisi de kendi dünyasındadır. Bir telaş içinde gelen Valide bir köprü üzerinde büyükçe bir nehre bazı nesneler atan oğlunun ne yaptığı ile ilgilenmez:

> "(...) bir köpri üzerinde ṭururuz. Köprinüŋ altında bir ᶜaẓīm şu aḳar. Bu ḥaḳīr ol şuya aġaç ve yemiş gibi baᶜża nesneler atarız. Ol şu götü-

[44] *Age.*, vr. 242a: 1716.
[45] *Age.*, vr. 244b: 1737.

rüb gider. Andan vālidemiz gelür, eydir, 'İkindü oldı mı? Öyleyi ḳılmadum.'"[46]

Rüya, Sultan Murad validesinin sualine cevap vermeden sonlanır. Nurbanu Sultan'ın rüyadaki namazı yetiştirme telaşı onun kroniklere yansıyan kamuda sergilenen dindarlık imajı ile örtüşür. Nurbanu'nun Üsküdar-Toptaşı'nda Mimar Sinan'a yaptırdığı Atik Valide Sultan Külliyesi (1570-1579) dışında iki küçük camii de onun sadece servetini ve gücünü değil, dindarlığını da halka sergilemesi açısından önemlidir. Burada bizim için asıl önemli olan, ikili arasındaki ilgisizlik ve duygusal mesafedir.

Bu rüyadaki iletişimsizlik başka rüya anlatılarında da karşımıza çıkar. Ana-oğul arasındaki bu mesafe diğer rüyalarda anneyi uzaklaştırma ve anneden uzaklaşma şeklinde büyüyerek genişler. Mesela, bilmediğimiz bir sebeple sesli bir şekilde ağlayan Sultan Murad'ın koluna girip destek olmaya çalışan Valide Sultan'ın yardım çabası, bizzat Sultan Murad tarafından "Allah'ı seversen öte dur!" diyerek geri çevrilir:

"(...) Ve gene gördük aġlaruz ziyāde ṣavtla. Vālidemiz gelür ḳoltuġmıza girmek ister, biz redd iderüz, "Var Allāh'ı severseŋ öte ṭur!" deyü. Allāh ᶜaşḳına ṣıḥḥatle ḫaber vir. Va'llāhi ṭāḳatmiz ḳalmadı, mizācımız daḫi ġuṣṣadan ḫoş olmadı."[47]

Yukardaki rüyada validesine kendisinden uzak durmasını söyleyen Murad, diğer rüya anlatılarında da sürekli olarak valideden/validenin bulunduğu mekânlardan uzaklaşır. Aşağıda gelen rüyanın başında Nurbanu ve Murad bir mecliste birliktedirler:

"(...) vālidemiz yanında meclis idüb, *Muḥammediyye* oḳuruz. Oḳurken Ḥażret-i Ḥaḳḳ'ile Resūl ᶜa. m. ortasında olan münācāta geldügmizde hemān "Allāh!" diyü vecd oluruz. Andan aġlayu aġlayu ḳalḳaruz. Ḳoynımız ṭolu aḳ kiras resminde iri yemiş var. Andan oturanlara birer virürüz. Eydürüz ki, 'Ḥaḳ celle ve ᶜalā ben ḳulına emr eyledi kim cemīᶜ(-i) evliyālara üleşdürem.' Andan girü bir ṣaḥrāya varuruz bir maġara buluruz naẓar iderüz. İçi şu ile ṭolu. Bir abalu kimesne oturur. Çaġırub yanmıza getürürüz. 'Kimsiz?' deyü suᵓāl iderüz, 'Ehlu'llāhdanız!' deyü cevāb virür. Biz daḫi ḳoynımızdan bir avuç kiras çıḳarub virürüz. Eydürüz ki, 'Bize Ḥażret-i Ḥaḳḳ'uŋ emridür, cümle ehlu'llāha bunı üleşdürevüz. İşte size yoldaş kesriŋüz ile ḫişşedür' deyüb andan giderüz."[48]

[46] *Age.*, vr. 3a: 3. Burada bahsi geçen *Muhammediyye*, muhtemelen 15. yüzyıl mutasavvıflarından Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin (ö. 1451) *Kitâbü Muhammediyye fî na'ti seyyidi'l-âlemîn habîbillâhi'l-a'zam Ebi'l-Kâsım Muhammedini'l-Mustafâ* isimli üç ciltlik eseridir.

[47] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 202a: 1436.

[48] *Age.*, vr. 83b: 633.

Rüyanın devamında Murad önce vecde düşer, sonra ağlayarak meclisi terk eder. Böylece Valide Sultan rüyadan kaybolur. Validesinden ayrılan Murad, sahrada bir mağarada Ehlullah'tan olduğu vurgulanan bir derviş ile buluşur. Annenin rüyadan çık(arıl)ışı ve vecd halindeyken anneden uzaklaşılması daha önce bahsi geçen tezkereyi hatırlatır. 1123 numaralı tezkerede Sultan Murad'ın şeyhine validesinin onun manevi sırlarını takdir edemeyeceğini söyleyerek bunların hiçbir şekilde validesinin kulağına gitmemesi hususunda tembihlediğini okumuştuk.

Aynı şekilde aşağıdaki rüya anlatısında Sultan Murad, vecd halindeyken gene validesinin yanına götürülür. Fakat kendine gelir gelmez şeyhinin yanına geri götürmeleri için ısrar eder:

> "(...) bir mecẕūb kimesne oturmış. Ve yanında dervīşler oturmış. Bu ḥaḳīr daḥi bile oturub ṭurmayub ẕikrü ve tevḥīd iderüz. Tevḥīd iderken elimize bir aḳ ṭopraḳdan bardaḳ virürler, bu bardaġa naẓar idüb eydirüz kim, "Bu bir yaban ṭoprağı idi, tezkiye ile bu ḥāle geldi, ya biz niçün ᶜaḳlmız düşürüb eylükde olmazız?" diyü hemān vecd oluruz. 'Allāh, Hü!' diyü çağıra çağıra bī-ḥod oluruz. Ḳaldururlar, vālidemiz yanına iledürler. ᶜAḳlmız gelür. 'Beni bunda neye getürdüñüz? Şeyḫüñ yanına iledüñ!' deyüb ḳalḳaruz. Ol mecẕūbuñ yanına varuruz, belinden ḳuşaġını çıḳarub bu ḥaḳīrüñ beline ḳuşadur."[49]

Murad'ın bu tercihi anneden bir kaçış/uzaklaşma olarak dikkate değerdir. Her "düşme" ânında korumacı ve kurtarıcı olarak tezahür eden anneye götürülmesi, anneye bir mecburi dönüş/sığınmaya işaret ederken, her seferinde anneden gelen yardımı reddetmesi ise anneden bağımsızlık/ uzaklaşma arzusu olarak okunabilir. Vecd ve ilâhi aşkla kendinden geçme halindeyken Murad'ın anneden kaçmadığı tek rüya anlatısında ise Nurbanu Sultan, Murad'ın pederi II. Selim ile birliktedir. Sultan Murad vecd halinde aklını kaybetmek üzereyken gelirler ve onu "zapt" ederek yere düşmekten kurtarırlar:

> "(...) bir kimesne avāz ile Ḳurᵊān oḳur. Oḳudığından şol ḳadar vecd olmuşız ki ᶜaḳlum żāyiᶜ olmaġa az ḳalmış. Ata ve anamız gelürler, gücile bizi żabṭ iderler."[50]

Sultan Murad, bahsi geçen rüya anlatılarında anne ile olan bu mesafeli ilişkisinin aksine, baba ile oldukça yakın bir ilişki içinde resmedilir. Rüyada, "Allah'ı seversen öte dur!" diyerek validesinin kendine yaklaşmasına bile müsaade etmeyen Murad, bir başka rüya anlatısında pederi II. Selim'in

[49] *Age.*, vr. 57a: 450
[50] *Age.*, vr. 2b: 1.

onun kıyafetlerini çıkarmasına, göğsünü öpüp kucağına oturtmasına müsaade eder:

"(...) bir kişi gelür, 'Babaŋ seni ister' dir. Biz daḥi varuruz. Pādişāh bir bāġçede oturub meclis ider. Bir oġlan öŋünde raḳş ider. Pādişāh bize, 'Niçün tīz gelmedüŋ?' dir. Biz de eydirüz, 'Ab-dest alduḳ, namāz ḳılduk.' Andan pādişāh bizi anadan ṭoġma ʿüryān ider ve gögüsmiz öper ve iki dizi arasında oturdır."[51]

Bu rüya, âdeta bebekliğe/masumiyete/baba kucağına sığınma olarak okunabilir. Baba, metindeki diğer tezkerelerde tasavvufi hal ve tecrübeleri nedeniyle idealize de edilir:

"(...) merḥūm ceddimüz Sulṭān Selīm Ḫān'uŋ menāḳıbı elmize girdi. Ne ʿaceb Ḥażret-i Ḥaḳ ḳatında mertebesi var imiş ve ʿaceb taṣarrufı var imiş. Hemān dünyāda biz nesneye mālik olmaduḳ, bize ḫayf oldı, saʿādetüm."[52]

Aynı şekilde, başka bir tezkerede babasının hem zahiren hem batınen tasarruf sahibi bir veli olduğunu vurgulayarak, kendisinin o mertebeye ulaşamayacağı endişesiyle hayıflanır.[53] Bu mektuplar, her ikisinin de ehl-i tarik olması hasebiyle birbirlerinin gönül dilinden anladıklarını ve aralarında valideyle olandan daha güçlü bir gönül bağının kurulduğunu düşündürür.

Valide Sultan'dan sonra *Kitâbü'l-Menâmât*'ta en sık karşılaştığımız kadın, Sultan Murad'ın musahibesi Raziye Kadın'dır. Raziye Kadın'ın ismi on iki tezkerede zikredilir. Bunların çoğunda kendisine verilmek üzere gönderilmiş bir tezkere,[54] hokka[55] veya harçlık[56] vesilesi ile bahsi geçer. Mektuplara yansıdığı kadarıyla Şüca Dede'nin Raziye Kadın'ın oğlunun hocası için de (açıkça zikredilmeyen ama bir makam arzı olduğu anlaşılan bir hususta) ricacı olduğu anlaşılıyor.[57] Sultan Murad ve Şüca Dede'nin Raziye Kadın'ın ailevi meseleleri ile yakından ilgilenmeleri, hattâ müdahil olmaları üçünün yakın dostluklarının işaretidir. Hattâ bir tezkere (muhtemelen Raziye Kadın'ın ikinci eşi) Bekir Ağa'nın ondan ayrılmak istemesi üzerine Bekir Ağa'yı bundan vazgeçirmek üzere kaleme alınmıştır:

"(...) Bekr Aġa Rāżiye Ḳadın'ı bıraġub gitmek istermiş. Bizüm içün deyesiz 'Ṣafā zamānında ḫoş idi, şimdi başa ḥāl geldise bıraġub gitmek

[51] *Age.*, vr. 37b-38a: 314.
[52] *Age.*, vr. 145a-145b: 1025.
[53] *Age.*, vr. 102a: 750.
[54] *Age.*, vr. 153b: 1094, 159b: 1139, 160a: 1145, 162a: 1160, 165a: 1183.
[55] *Age.*, vr. 147b: 1041, 162a: 1159.
[56] *Age.*, vr. 162b: 1165.
[57] *Age.*, vr. 178b-179a: 1267.

lāyıḳ mıdur?' Va'llāhi rıżām yoḳdur, bıraġub gitmesün; 'Va'llāhi ḫayr olmaz' deyesiz."[58]

Yukarıdaki mevzu ile alâkalı mıdır bilinmez, ama Sultan Murad bir diğer mektupta Raziye Kadın'ın başına gelenlerden Raziye Kadın'ın bizzat kendisinin sorumlu olduğunu yazar:

"(...) Ve Rāżiye Ḳadın içün ne kim buyurmışsız. Ol ẓālime kendüye ider ne iderse. Şol ḳadar aña naṣīḥat itmişvüzdür, ṭutmadı. Benüm saᶜādetüm, evet ivmek ile iş olmaz. Taḳṣīrāt kendüdendür. Kimesne(y)i şuçlamasun. Saᶜādetüm, ben ister miyem? Allāh ḫayrlar vire. Ammā aña nesne açmayasız, iḥsān idesiz."[59]

Dışarıya Verilmez

Bu mektup Sultan Murad'ın Raziye Kadın için "o kadar nasihat ettik, tutmadı" diyerek şikâyet etmesiyle ayrı bir önem kazanır. Raziye Kadın'ın hem nasihatleri dikkate almayan inatçı bir kadın olduğu, hem de devrin sultanıyla onun nasihatlerini ciddiye almayacak kadar yakın olduğu anlaşılıyor.

Nurbanu Sultan ve Raziye Kadın dışında *Kitâbü'l-Menâmât*'ta saray kadınlarından bahsi geçenler sadece Sultan Murad'ın kız kardeşleridir. Murad'ın 1546'taki doğumundan evvel kız kardeşleri/hemşireleri Şah Sultan, Hace Gevher (-i Mülük) Han, İsmihan (Esmā-hān) Gevher Sultan ve Fatıma Sultan olarak dört kız kardeşinin doğumu haber verilmiştir. Özellikle Veziriazam Sokollu Mehmed Paşa'nın zevcesi İsmihan Sultan, daha önce naklettiğimiz hikâyesinde de görüldüğü üzere kroniklerde annesi Nurbanu gibi güçlü bir kadın olarak tasvir edilmiştir.

Lakin tek bir rüya anlatısında zikredilen Sultan Murad'ın kız kardeşleri de *Kitâbü'l-Menâmât*'ın gölge kadın kahramanları arasında yerlerini alırlar. Silik, sessiz ve pasiftirler; isimleri ve cisimleri belirsizdir. Aşağıdaki rüya anlatısında Murad, onlar üzerinde bizzat şeyhi tarafından atanmış mürşidinin halifesi, manevi bir otoritedir. Kendisine kız kardeşlerine ders verme yetkisi verilmiş ve onların rüyalarını tabirle vazifelendirilmiştir:

"(...) ḥażretŋüz hemşīrelermüze dest-i tevbe virmişsiz ve bu ḥaḳīri üzerlerine ḫalīfe ḳomışsız. 'Her vāḳıᶜaların taᶜbīr idesin' deyüb gidersiz. Biz daḫi bunları yanmıza cemᶜ idüb diriz. 'Diyüŋ imdi, her biriŋüz ḫalvet yirlere varuŋ meşġül oluŋ. Lā ilāhe illa'llāhu şaġdan aluŋ, şola virüŋ ve her ne vāḳıᶜa olursa gelüb bize diyesiz ve zinhār āfāḳa götürmeyesiz, enfüsehu götüresiz, şaḳın, kāfir olursız.' Böyle naṣīḥat ideriz. Andan

[58] *Age.*, vr. 159a: 1137.
[59] *Age.*, vr. 156b-157a: 1118.

gelüb bir yüce ṭaġ üzerine çıḳaruz. Bir ḫātün bile çıḳar. Andan ol ḫātün ṭaġdan aşaġa uçub, nā-bedīd olur. Tenhā ḳaluruz. Bir yaġmur ṭutar."[60]

Bir mürşidin müritlerine *zikr-i tevhîd* öğrettiği gibi, Sultan Murad da kız kardeşlerine *zikr-i tevhîd* öğretir. Sağdan alıp sola vurmak veya göbek altından başa, sonra sağ omuza, oradan da soldaki kalbe vurmak gibi zikir yapma usulleri bugün hâlâ Nakşibendîlik ve Halvetîlik gibi tarikatlarda yaygın olarak devam eder. İki vuruşlu, üç vuruşlu veya dört vuruşlu olarak yapılan tevhid zikrine küçük bir sayı ile başlanır ve zamanla dervişin göstereceği tekâmüle bağlı olarak sayısı arttırılır.[61]

Daha önce tartışıldığı üzere, *Kitâbü'l-Menâmât*'taki "Mistik Tecrübelere Dair Mektuplar" Sultan Murad'ı *halîfe* ve *kutbu'l-aktâb* olarak resmetmeye ve onun gerçek bir Hak dostu olduğunu ispatlamaya hizmet eder. Yukarıdaki rüya, benzer rüya anlatılarının *Kitâbü'l-Menâmât* boyunca yüklendiği işlev ile birlikte değerlendirildiğinde, mütekâmil bir derviş olan Murad'ın mürşitliğini müjdeleyen rüyalardan birisidir. Zaten kız kardeşlerine sadece *zikr-i tevhîd* telkin etmez; şeyhinin onu tembihlediği üzere rüyalarını tabir için kendisine getirmeleri hususunda da onları sıkı sıkı tembihler. İslâm tasavvufunda rüyaları birine vermek onun manevi üstünlüğünü kabul etmektir;[62] ve görüldüğü üzere rüya tabiri Sultan Murad için de mürşitliğinin vazifelerinden ve gerekliliklerindendir.

Aynı rüya mektubu, Sultan'ın isimsiz bir kadınla birlikte yüce bir dağa tırmanmasıyla devam eder. En tepeye vardıklarında, kadın aniden tepeden aşağı atlar ve Sultan Murad tek başına kalır. Kadın atlar atlamaz yağmur başlar. Kadının kaybolmasının hemen ardından yağmurun başlaması müspet bir semboldür. Kurd Muhammed Efendi'nin ve Karabaş-ı Velî el-Halvetî'nin tabirnâmelerinde rüyada "yağmur" görmek Rahmetullah'tır. Yedinci dâireye işarettir ve Nefs-i Sâfiyye'nin sıfatlarındandır.[63] Buna göre, bu rüya anlatısında kadının dağın tepesinden kendini atıp kaybolmasıyla gelen yağmur, Sultan Murad'ın dünyevi zevk ve kaygılardan arınıp Nefs-i Sâfiyye'ye eriştiğinin, yani artık mütekâmil bir insan olduğunun işareti olarak okunabilir. Zaten, kadının aniden atlaması Sultan'da ne bir endişeye, ne bir korkuya, ne de bir telaşa sebep olur. Yani Sultan Murad'ın kız kardeşlerinin olduğu bu rüya, devrin rüya kültürü ve geleneği içinde bir

---

[60] *Age.*, vr. 73a-73b: 558.

[61] Necdet Tosun, *Bahaeddin Nakşbend - Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*, İnsan Yayınları, s. 304-305. Necdet Tosun'a bu kitaba ilgimi çektiği ve metnin kopyasını bana göndermek zahmetinde ve lütfunda bulunduğu için teşekkür ederim.

[62] Jonathan G. Katz, "Dreams in the Manaqib of a Moroccan Sufi Shaykh: 'Abd al-'Aziz al-Dabbagh (d. 1131/1719)", Dreaming Across Boundaries: The Interpretation Of Dreams In Islamic Lands, haz. Louise Marlow (Washington, DC: Harvard University Press, 2008), s. 271.

[63] Tatçı ve Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufi Rü'ya Ta'bîrnameleri*, s. 11 ve 27.

bütün olarak okunduğunda onun mütekâmil bir mürşit olduğunun delil ve tescilidir.

Metinde kimliği tanımlanmış kadın figürler içinde Nurbanu Sultan ve Raziye Kadın'dan sonra en sık tezahür eden kadın, Peygamber'in kızı Fatıma'dır. Lakin Fatıma (ö. 632) bir kadın olarak değil, Ehl-i Beyt'i temsilen oradadır. İsmi, metin boyunca dört kere zikredilir. Bir rüya mektubunda, *beyne'l-yakazada* (uyku ile uyanıklık arasında) iken Peygamber'in diğer evladıyla birlikte zahir olduğu haber verilir, ama bunun dışında bir açıklama getirilmez.[64] Bir başka rüyada ise Peygamber'in Murad'a hediye ettiği bir mushaf üzerinde Rahman Sûresi ile birlikte ismi yazılmıştır.[65] Aşağıdaki rüya anlatısında ise Hulefâ-yı Râşidin ile birlikte ismi belirtilmemiş bir kitabın kapağında görsel bir figürdür. Dört (erkek) halifenin fiziksel pozisyonu açıkça tasvir edilmezken, Fatıma'nın secde pozisyonunda olduğu hassaten vurgulanmıştır:

> "(...) bir kitāb getürürler. İçinde Ebü Bekr ve ᶜÖmer ve ᶜOsm̱ān ve ᶜAlī'nüŋ ve Fāṭımatü'z-zehrā'nuŋ ṣüretleri yazılmış. Ammā Fāṭımatü'z-zehrā secdeye varmış gibi yazılmış."[66]

Fatıma, aktif bir diyalog içinde ve bizzat fiziksel olarak tek bir rüyada tezahür eder:

> "(...) bir eve girirüz. Ol evde Ḥażret-i ᶜAlī ile Fāṭıma raẕiya'llāhu ᶜanhumā oturur. Bir zamāndan ṣoŋra Ḥażret-i ᶜOsm̱ān geldi. Eydir, 'Yā Fāṭıma, ataŋ rūḥı'çün ṭaᶜām eyledüŋ mi?' Ḥażret-i Fāṭıma daḥi eydir, 'Yā ᶜOsm̱ān benüm bir göŋlegüm var, gāh ben geyerem, gāh ᶜAlī geyer.' Andan Ḥażret-i ᶜOsm̱ān gitdiler. Bir zamāndan ṣoŋra bir kīse ile aḳça getürdiler. ᶜOsm̱ān gönderdi diyü. Fāṭıma ḳabül itmedi. Gene geldi, ḳabül itmedi. Āḫir ᶜOsm̱ān ḥażreti geldi. Fāṭıma eydir, 'Baŋa māluŋ mı ᶜarż idersin?' Andan başın göge dutdı, eydir, 'Yā Rabbi sen bilürsin!' Andan gökden cevāḫir ṭabaḳlar ile niᶜmet indi ve bir kāġıd. Kāġıdda yazılmış ki, 'O biŋ kişi(y)i cehennemden azād eyledüm.' Benüm saᶜādetüm, bu ḳıṣṣa gāh görinür gibi oldı ve gāh ḥikāyet gibi oldı."[67]

Bu rüya anlatısının "bu kıssa kâh görünür gibi oldı, kâh hikâye gibi oldı" şeklinde tamamlanması, rüyanın Fatıma ile ilgili yaygın olarak nakledilen bir hikâyeyi içermesindendir. Rüya, Sultan Murad'ın bu hikâyeden haberdar olduğunu gösterir ki bu şaşırtıcı değildir. Daha önce bahsi geçen başka bir rüya anlatısında, validesi ile Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin *Muhamme-*

[64] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 108a: 787.
[65] *Age.*, vr. 96a: 708.
[66] *Age.*, vr. 99a: 726.
[67] *Age.*, vr. 48a-b: 392.

diyye'sini okuduklarından bahsetmiştik. Yazıcıoğlu Mehmed, Fatıma'nın vefatını naklettiği kısımda Fatıma'nın mihr hikâyesini bu rüya anlatısındaki ile hemen hemen benzer bir şekilde şöyle nakleder: Peygamber, kızı Fatıma'yı Ali ile evlendirmek isteyince Fatıma verilen mihre razı olmamış, bunun üzerine Cebrail gelip Fatıma için cenneti ve içindeki tüm nimetleri mihr olarak önermiş. Fatıma gene kabul etmeyip de babası mihr olarak ne istediğini sorunca, Fatıma'nın mihr olarak istediği Muhammed ümmetinin kadınlarına şefaat etmek olmuş. Bunun üzerine Cebrail elinde bir kâğıtla gelmiş ve kendisine ümmetin kadınlarına şefaat hakkı verildiğini müjdelemiş. Fatıma vefatında da kabrine bu kâğıtla beraber defnedilmiş.[68]

Kitâbü'l-Menâmât'ta kimliği tanımlanmış ve ismi verilmiş kadın figürlerden bir diğeri de sadece bir rüya anlatısında yer alan Peygamber'in annesi Âmine'dir. Şimdiye kadar bahsi geçen kadınların aksine, Âmine bir resimden fazla değildir. Ne bir eylem icra eder ne de bir kelam eder. Âdeta rüyanın orta yerinde donup kalmıştır:

> "(...) bir şaḥrāda giderken bir eve uġraduḳ. Ol evde yüzi niḳāblu bir oġlan otururdı. Sekiz yaşında var. Kimdür deyü şorduḳ, eydürler, 'Resül ᶜa. m.'dur.' Bir ḫātūn daḫi ṭurur. 'Anası Amīne'dür' dirler. Biz daḫi eydürüz, 'Mübārek cemālini görelüm.' Eydürler, 'Görümlik vir!' Biz daḫi bir vāfir altun ve aḳça çıḳarub virürüz. Andan ḳucaġmıza aluruz. Bir cemāldür ki görülmiş degüldür. Eydürüz, 'İẕā cāᵓe naṣru'llāhi ve'l-feṯḥu.' ["Allah'ın yardımı ve zaferi gelip de..." (Nasr, 1)] Andan mübārek aġzında beş ve altı kerre öperiz. Mübārek aġzı yarın aġzımıza ḳor. Sükerden ve baldan daḫi ziyāde ṭatludur. Andan mübārek yanaḳların daḫi öperüz ve muḥkem ḳocaruz. Bu ḥālde iken uyanduḳ."[69]

Sultan Murad'ın Peygamber'e olan muhabbetini ve iştiyakını açık bir şekilde gösteren bu rüya, *Sîretü'n-Nebî* isimli eserde yer alan bir minyatürü de hatırlatır. 14. yüzyıl şairlerinden Erzurumlu Kadı Mustafa Darir'in kaleme aldığı *Sîretü'n-Nebî*'nin minyatürlü bir nüshasının hazırlanmasına Sultan Murad'ın emriyle başlanmış, tam eserin yazılması tamamlanmışken Murad'ın vefatıyla eser yarım kalmıştı. Babasının tahtına geçen III. Mehmed'in emriyle minyatürlü nüsha ancak Murad'ın vefatından sonra tamamlanabilmişti. Bu nüshada yer alan bir minyatürde Peygamber, annesi

---

[68] Prof. Dr. Amil Çelebioğlu, *Muhammediye II*, (İstanbul: M.E.B.Yayınları, 1996); s. 295-296. Bahsi geçen gökten cevahir tabaklar içinde gönderilen nimetler ise Maide sûresinin 111-115. âyetlerinde konu edilen, havarilerinin talebi ile İsa Peygamber'in Rabbinden istemiş olduğu sofraya telmihtir.

[69] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 123a: 881.

Âmine'nin kucağında yüzü peçe ile örtülü bir bebektir.[70] Sultan Murad'ın bu minyatürü görmüş olma ihtimali olmamakla birlikte (eğer vefatından önce eseri resimleyen Nakkaş Osman ve diğer nakkaşlar ile Peygamber'in nasıl resmedileceğine dair bir sohbette bulunmadı ise), onun devrin resimli dinî metinlerinden ve Peygamber'in yüzü nikaplı/peçeli resmedilmesi geleneğinden haberdar olduğunu gösterir.

Fatıma ve Âmine'ye dair rüya anlatıları, Sultan Murad'ın yakinen âşina olduğu İslâmi metinlerin onun fikir ve hayal dünyasını ve dolayısıyla rüyalarını da şekillendirdiğini göstermesi açısından oldukça kıymetlidir.[71]

Kitâbü'l-Menâmât'ta isimleri ve kimlikleri açıkça tanımlanmış bu kadınlara ilaveten bir de ismi verilmeyen ama haremdeki "cariyelerden biri" olarak tanımlanan bir kadın gördüğü endişe verici rüyalar nedeniyle bahsedilir. Bu cariyenin rüyasında horende odalarında cariyelere bir kuzgun bağışlanmış, ama kuzgunlar cariyelerin üzerine saldırmış.[72] Aynı cariyenin Murad'ı rüyasında gördüğünü ve bu rüyanın Sultan Murad'ı bir hayli tedirgin ettiği anlaşılıyor:

> "(...) Benüm rüḥum, şol ġuṣṣa çekmekden ayruḳ mecālüm ḳalmadı, ḥasta olıyoruram. Benüm rüḥum, bizüm ḥaḳḳımuzda gördükleri vāḳıʿalar ve bizüm tefekkür ile gördügmiz vāḳıʿalar bizi zebün eyledi. Ḳorḳaram döşeklere düşüb ḥasta olanı. İşte görüŋ ḥālüm mükedderdür. Rüḥum, ol cāriye gene bizi bir vechile müşāhede eylemiş."[73]

Rüyanın muhtevası nakledilmediği için cariyenin rüyasının Sultan Murad'ı niçin bu kadar endişelendirdiği açık değil. Bizim için asıl ilginç olan bir cariyenin Sultan'a gelip onunla ilgili oldukça rahatsız edici rüyasını anlatmış olması. Bu rüya bize Sultan Murad'ın sadece kendi rüyalarını değil, rüya sahibi kim olursa olsun, cinsiyetine, yaşına, sosyal konumuna bakmaksızın başkalarının da kendisiyle ilgili rüyalarını oldukça ciddiye aldığını gösterir. "Bizim hakkımızda gördükleri vakıalar" ifadesi de Sultan Murad'a rüyalarını sadece bu cariyenin değil, haremde başkalarının da özellikle tedirgin edici rüyalarını ona anlattıkları anlaşılıyor. Rüyaların

[70] Zeren Tanındı, *Siyer-i Nebî İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, (Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984); s. 31-32. Muhammed Peygamber'in annesi Âmine'nin kucağındaki peçeli minyatürü, TSM Hazine 1221 numarada kayıtlı olup 223b'de görülebilir. Tanındı'nın kitabında bu minyatürün bir kopyası yer almaktadır. *Age.*, s. 3 ve 4. Metne erişimimi sağlayan Gottfried Hagen'a teşekkür etmek isterim.

[71] İslâm edebiyatının önemli edebî metinlerinin, tanı bir kitap düşkünü olan ve İslâm edebiyatını çok iyi bilen Sultan Murad'ın rüya mektuplarına yansımasına dair, bkz. Özgen Felek, "İslam Edebiyatını Yeniden Hikâye Etmek: Sultan III. Murâd'ın Rüya Mektupları". Haz. Mehmet Kalpaklı ve Erdağ Göknar, *Türklük Bilgisi Araştırmaları Dergisi. Osmanlı Araştırmaları Vakfı* (Harvard Univ. NELC, 2011), c. 2, s. 21-36.

[72] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 221b-222a: 1576.

[73] *Age.*, vr. 242b: 1718.

hem Sultan hem de cariye(ler) tarafından bu derece ciddiye alınması, 16. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı sarayında rüyalara atfedilen değeri göstermesi açısından önemlidir.

Kitâbü'l-menâmât ve Kimliği Tanımlanmamış Kadınlar(I)

Sultan Murad'ın rüya anlatılarında kimlikleri açıkça tanımlanmış mezkur kadınların yanısıra, "bir hatun" veya "bir Arap hatun" şeklinde kimliği tanımlanmamış veya tanımlanması eksik/yarım bırakılmış kadınlar da karşımıza çıkar. Sultan Murad'ın kimliği belirsiz kadın figürlerle ilişkisi, validesi Nurbanu ile olandan farklılıklar gösterir. Anne karşısında pasif ve daimi bir uzaklaşma/kaçış halinde olan Murad, kimliği tanımlanmamış kadınlar karşısında baskın ve güçlü bir figüre dönüşür.

Öncelikle, bu kadınlarla ilişkisinde Sultan'ın kadınlar karşısında sadece manevi bir hiyerarşi içinde değil, fiziksel olarak da onlardan yukarıda resmedilmiş olması dikkat çekicidir. Aşağıdaki rüya anlatısında Murad'ın kadınlara göre fiziksel olarak daha yukarıda olması iki kez tekrar edilmiştir:

> "(...) bir ḫırman miḳdārı yer muᶜallaḳ ṭurur yer ile gök ortasında. Ol yerüŋ üzerinde biz ṭururuz. Altımızdan şu aḳar ve aşaġadan ṭurub bir ḫātün bizümle muṣāḥabet ider, ammā ḫātün aşaġada, biz iki menāre deŋlü yüksek yerde ṭururuz."[74]

Kimliği tanımsız kadın figürler, *Kitâbü'l-Menâmât*'ta üç farklı işlev ile tezahür etseler de bu tezahürler birbirlerini destekler. İlki, kadınlar menfi hasletleri örneklemek için model işlevi görürler. Meselâ, cimriliğin (yüze vuran) manevi bir hastalık ve hastalık derecesine varan kötü bir haslet olduğunu anlatırken, kadın, fıkhen haram ve necis kabul edilen hınzır ile birlikte olumsuz bir hasletin neticelerinin gösterilmesinde model olarak kullanılır:

> "(...) baᶜżı ṣuleḥā bize dirler ki, 'Aḳça(y)ı çoḳ ḫarcalanma, ṭaġıtma şuŋa buŋa.' Biz daḫi ḳalbmizden geçirdük ki, 'Şimden soŋra ol ḳadar itmeyelüm' deyüb. Soŋra vāḳiᶜamızda bize ᶜitāb eylediler. Ḥattā Ḥażret-i Resül ᶜa. m. gelüb, bir ḫınzīr gösterdi, 'Bu aḳça(y)ı saḳlayub virmedigi'çün böyle oldı' didi. Ve gene bir ḫātün gördüm. Yüzi yaramaz ḫastalıġa uġramış. 'Niçün böyle olduŋ?' didüm, 'Māl saḳladuġum içün' didi, benüm saᶜādetüm."[75]

---

[74] *Age.*, vr. 49a: 399.

[75] *Age.*, vr. 4a: 13. Domuz/hınzırı haram kılan diğer ayet-i kerimeler 2:75, 5:3, 5:6, 6:145 ve 16:115'tir.

Kadının *necis* olmadığı başka bir rüya anlatısında, Murad'ın süt (rüyada ilim ile tabir edilir) almak istediği kadın, onun için süt sağmadan önce yıkanıp paklanmak ister:

> "(...) bir ṣaḥrāda vāfir ṣığırlar olub, memeleri toludur. Gücile yürürler. Andan bir ḫātün bulub, 'Ṣol südden bize ṣağıvir, akçamız ile alalum.' Ol ḫātün eydir, 'Nola, feammā varayın, yunub pāk olayın. Andan gelüb, murāduŋuzca vireyin' diyü cevāb virür."[76]

İkincisi, *Kitâbü'l-Menâmât*'ın tanımsız kadınları acziyet ve sıkıntı içindedirler. Doğum yaparken zorlanan bir kadına yardım etmek üzere çağrılan Sultan Murad, Hızır/veliyyullah gibi kadının imdadına yetişir.[77] Kadın acziyeti, arabada ağlayan bir kadın ile başka bir rüyada tekrar karşımıza çıkar. Sultan'ın bizzat çektiği bir arabada bir kadın sürekli olarak ağlamaktadır.[78]

Üçüncüsü, bu tanımsız kadınlar dinî/manevi bir otorite konumunda resmedilen Sultan Murad tarafından ders/mushaf/Kuran'dan bir sûre verilmek suretiyle âdeta onun birer müridi olarak metinde yer alırlar. Mesela, aşağıdaki rüya anlatısında bir arslan ve bir kadın bir odanın içindedirler. Arslan bağlanmıştır ki bazı Sufi tabirnamelerine göre rüyada arslan nefse işaret eder.[79] Dolayısıyla rüyada arslanın bağlanmış olması, nefsin zapt ü rapt altına alındığının işareti olarak okunabilir. Sultan Murad'ın rüyasında bir de kadın vardır, ama Sultan Murad ona iki adet mushaf-ı şerif vererek onu da âdeta etkisizleştirir/ehlileştirir:

> "(...) bir eve giririz. Bir arslan baġlanmış ṭurur. Hemān kim bizi gördi, yüz yere ḳoyub sürdi. Bir ḫātün daḫi var. Ol ḫātüna iki muṣḥaf(-ı) şerīf baġışladuḳ."[80]

Bu rüyada bizim için ayrıca dikkate şayan olan, Âmine ve Fatıma ile ilgili rüya anlatılarında olduğu gibi, aktif bir okuyucu ve kitap kurdu olan Sultan Murad'ın aşina olduğu metinlerin bir şekilde hayal dünyasına yansımış olmasıdır. Gene Erzurumlu Kadı Darir'in *Sîretü'n-Nebî*'sinin bahsi geçen minyatürlü nüshasında bu rüyadakine benzer şekilde Peygamber'in de bir arslanı ehlileştirdiği bir mucize ve minyatürü yer alır.[81]

Sultan'ın bir mürşid olarak kadınlara ders vermesi başka bir rüya anlatısında yinelenir. Aşağıdaki rüyada, önce abdest alıp Fatiha suresini yazar,

---

[76] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 37a: 310.

[77] *Age.*, vr. 115b: 828.

[78] *Age.*, vr. 127a-127b: 911.

[79] Shaikh Shahābu-d- Dīn 'Umar bin Muḥammad-i-Sahrwardī, Awārifu-l-Ma'ārif, (Arapçadan Farsçaya ilk tercüme Maḥmūd bin 'Alī al-Kāshānī; Farsçadan İngilizceye ilk tercüme, lieut-col. H. Wilberforce Clarke) (Government of India Central Printing Office, 1891), s. 50.

[80] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 5b: 25.

[81] Tanındı, *Siyer-i Nebî İslam Tasvir Sanatında Hz. Muhammed'in Hayatı*, s. 5.

sonra yazdığını bir kadının eline verir. Aynı rüyanın devamında ise sürüsünden ayrılan bir deve ile musahabe eder. İslâmi gelenekte hayvanlarla konuşabilme yetisi Süleyman Peygamber'in mucizesine telmih olmakla birlikte, menakıbnamelerdeki hayvanların dilini anlayan şeyhlerin hikâyelerine de bir atıftır. Böylece, Murad'ın kerametler gösteren gönül ehli bir veli olduğu bir kez daha tescillenmiş olur:

> "(...) ab-dest alduḳ. Andan ṣoŋra bir kāġıda Fātiḥa süresin yazub, bir ḫātūnuŋ eline virdük, 'Buŋa meşġūl olasın' didük. Andan ṣoŋra bir alay develeri ḳaṭara bağlamışlar. Gelüb geçtiler. Bir deve ayrılub bizüm yanımıza geldi. dem gibi bizüm ile muṣāḥabet eyledi. Andan kendümize didük ki, 'Terk-i diyār ideyim, memleket memleket gideyim.' Hemān ḫāżırlanub giderken uyanduk. Benüm saᶜādetüm, kesŗet ile nice ḫālüm olsa gerekdür?"[82]

Rüyanın sonunda yaşadığı diyarı terk edip gitmek istediğini ifade eder ki aslında bu *Kitâbü'l-Menâmât*'ta yer alan bir diğer mektuptaki (meşhur mutasavvıf İbrahim Edhem gibi) saltanatı terk etme arzusunun yinelenmesidir.[83]

Kimliği tanımsız kadınların dikkat çeken diğer özellikleri de vecd halindeki Sultan Murad için kafa karıştırıcı ve dikkat dağıtıcı olmalarıdır. Aşağıdaki rüyada, Murad vecd halinde tevhid zikri çekerken tezahür eden bir kadın Murad'a kendini sakınmasını tembihler, lakin Murad onu "Sen aradan çık" diyerek susturur:

> "(...) bir kitāba baḳub vecd olmışvuz. "Lā ilāhe illa'llāhu" deyü ẕikir iderüz vecd ile. Andan bir ḫātün eydür, 'Ṣaḳın kendüŋi!' Biz eydürüz, 'Sen ne söylersin? İstedügüm zamān vecd oluram, istedügüm zamān olmazam. Sen aradan çıḳ!' diyü azarlaruz."[84]

Kadınların Sultan Murad'a müdahalesi bu rüya örneği ile sınırlı değildir. Bir diğer rüya anlatısında, Murad âdeta bir keramet göstererek gökte uçarken, âniden ortaya çıkan kimliği belirsiz bazı kadınlar bunun tehlikeli olduğunu söyleyerek onu uyarırlar, ama o "Hazret-i Hak ben kuluyla neyler, siz ne bilirsiniz?" diyerek onların ilminin onun manevi hallerini idrâk etmeye kâfi gelmeyeceğini ima eder:

> "(...) bir yüce çār-ṭāḳ. Bu çār-ṭāḳuŋ penceresinden kendümizi per-tāb iderüz ve havāda ḳuş gibi uçub, ırağ yirde ḳonaruz. Göŋülmize ilhām gelür ki, 'Emr-i Ḥaḳḳ'ile Cebrāᵓīl ᶜa. m. seni havāda götürdi.' Ve bir ḳaç ḫātünlar var eydirler, 'Ḳorḳmaz mısın, kendüŋi böyle aşağa atarsın?'

[82] *Kitābü'l-Menāmāt*, vr. 32b: 312.
[83] *Age.*, vr. 58a: 459.
[84] *Age.*, vr. 83b: 632.

Biz daḥi eydirüz ki, 'Siz ne bilürsiz Ḥażret-i Ḥaḳ ben ḳulı(y)la ne eyler?' Andan ṣoŋra Allāh Allāh diyü diyü giderüz."[85]

Bu rüya, şeyhine yazdığı ve manevi hallerinin validesi Nurbanu Sultan'dan gizli kalmasını tembihlediği tezkereyi hatırlatır. Hatırlanacağı üzere, aynı bu rüya anlatısında olduğu gibi validesinin onun manevi hallerini anlamadığını/anla(ya)mayacağını şeyhine yazmıştı. Validesi hakkındaki tezkere, bu rüya anlatısıyla birlikte okununca, Sultan Murad'ın gözünde (en azından bazı) kadınların onun manevi hallerini idrak ve takdir edebilecek yeti ve kemâliyete sahip olmadıklarını düşünmek mümkün. Ayrıca, bu rüya anlatılarında Sultan Murad vecd halindeyken veya keramet gösterirken âniden ortaya çıkan kadınlar, âdeta onun seyr ü sülukta karşısına çıkan birer engeldirler. Onu yolundan alıkoymaya, onun gözünü korkutup vazgeçirmeye çalışırlar, ama her seferinde Murad onları susturur veya etkisizleştirir.

Şimdiye kadar incelediğimiz kimliği tanımlanmamış kadınların yaşları, fiziksel özellikleri ve sosyal konumlarına nerdeyse hiç değinilmemiş ise de, bazı kadınlar "Arap hatun/lar" olarak diğerlerinden ayrılır. Bundan ancak diğer kadınların Arap olmadıklarını anlarız. Bu nedenle Arap kadınlar, fiziksel görünümleri ile en belirgin ve görünür kadınlardır. Lakin onlar da kimliği belirsiz diğer kadın figürler gibi muğlâk ve belirsiz bırakılmışlardır; onların da metin içindeki rolü Sultan Murad'ın mürşitliğini ve manevi üstünlüğünü tescil etmektir.

Bir Arap hatun, önce Murad'ın elini öpmek suretiyle, onun kendi üzerindeki otoritesini kabul ettiğini gösterir, sonra da kendisine mürşitlik etmesini ister:

"(...) bir ᶜArab ḫātünı gelüb elimiz öper. Eydir kim, 'Dünyāda iki arzüm vardur. Biri Ḥaḳ celle ve ᶜalā cemālidür. Biri daḥi rıżāsıdur. Bu arzūlarıma irişür miyem, ne dirsin?' diyü bizden cevāb ṭaleb eyledi."[86]

Sultan Murad'ın kız kardeşleri üzerinde otorite sahibi olarak resmedildiğinden daha önce zikredilen bir rüya anlatısını incelerken de bahsetmiştik. Kız kardeşleri üzerindeki yetkinliği bir sultan ve tebaası arasında kurulu sosyal bir hiyerarşi içinde değil, bir mürşit ve mürit arasındaki manevi bir hiyerarşi içinde resmedilmişti. Nasıl ki kız kardeşlerine el/ders vermeye yetkin idiyse, aynı şekilde kimliği belirsiz Arap bir kadına da dinî telkinlerde bulunmaya yetkin olduğunu yukarıdaki anlatıda da görürüz.

[85] *Age.*, vr. 64b-65a: 502.
[86] *Age.*, vr. 13a-13b: 97.

Sonuç niyetine

Her ne kadar bazı tarihçiler Sultan III. Murad'a dair kadınlarla çevrelenmiş oldukça renkli bir hikâye anlatsalar da, onun şeyhine yazdığı yaklaşık 2.000'e yakın mektubu ihtiva eden *Kitâbü'l-Menâmât*'taki rüya anlatılarında kadınlar hem oldukça az sayıda hem de oldukça sınırlı roller içinde tezahür ederler. Bu mektuplarda sadece Sultan Murad'ın annesi Nurbanu Sultan, musahibesi Raziye Kadın, kız kardeşleri, İslâm tarihinin en önemli kadın figürlerinden Âmine ve Fatıma ismen yer alır. Onların dışında *Kitâbü'l-Menâmât*'ta yer alan kadınlar isimsiz ve kimliksiz figürlerdir.

Validesi Nurbanu Sultan, metin boyunca en sık tezahür eden kadın figürdür. Onun ismen ve cismen sıkça tezahürü şaşırtıcı olmamakla birlikte, tezahür ediş şekli şaşırtıcıdır. Hem Âlem-i Şehâdet'e dair tezkerelerinde hem de manevi tecrübelerine dair mektuplarında sürekli olarak anneden uzaklaşma/kaçış vardır ki bu kroniklere yansıyan anneye hayli düşkün sultan imajından çok farklı bir resim çizer.

Murad'ın pek sevdiği haber verilen hasekisi Safiye Sultan'ın ve haremine alındığı söylenen sayısız cariyelerin *Kitâbü'l-Menâmât*'ta nakledilen hiçbir rüya mektubunda ne ismen ne cismen yer almamaları ayrıca dikkate şayandır. Safiye Sultan ve güzellikleri taayyün bulmuş cariyeler gerçekten rüyalarında yer almamış mıdır, aldıysa da bahse değer bulunmamış mıdır veya mahremiyet kaygısı ile metne dâhil edilmemiş midir bilemiyoruz.

Peygamber'in validesi Âmine ve kızı Fatıma'nın *Kitâbü'l-Menâmât*'taki tezahürleri ise İslâmi edebiyattaki tasvirleri ile birebir örtüşür. Onlar, Sultan Murad'ın dinî ve edebî metinlere ve özellikle de siyerlere olan ilgisinin rüyalarına yansımasıdırlar.

Validenin olduğu mektuplarda –vecd halinde de olsa– yere düşen, bilincini kaybeden, ağlayan, uzaklaşan/kaçan, zayıf Murad figürü, validesiz rüya anlatılarındaki isimsiz kadınlar karşısında güçlü ve hüküm sahibi bir karaktere dönüşür. İsimleri belirsiz bu kadınlar geleneksel olarak kendilerine atfedilen roller içinde (meselâ, doğum yapmak, süt sağmak, ağlamak gibi) yer alırlar. *Kitâbü'l-Menâmât*'ın bu isimsiz ve cisimsiz kadınları ne güçlüdürler, ne trajiktirler, ne de duygusal olarak coşkundurlar. Ne de kendi kimliklerini kurmak için bir gayret içindedirler. Bu kadınların bazıları ise seyr ü süluktaki Sultan Murad için âdeta onun aklını çelmeye ve onu yolundan çevirmeye çalışan engellerdir. Lakin, Sultan Murad onları azarlayarak susturur ve aradan çıkarır.

Son olarak, devrin tarihçilerinin resmettiğinin aksine, cinsellik bu mektuplarda herhangi bir şekilde Sultan Murad'ın rüyalarının bir parçası değildir. Metindeki hiçbir kadın figür, seksüel bir imaj ile karakterize edilmez. Ya Sultan Murad cinsellik içeren hiçbir rüya görmedi ya da bu tür rüyaları

kayda değer görmedi. Her ne kadar bir mürid olarak her rüyasını hiçbir detay atlamadan şeyhine rapor etmesi bekleniyorduysa da, bu tür rüyaları (tabii eğer var idiyse) şeyhiyle paylaşmaktan imtina etmiş veya mektupların istinsahı esnasında bu tür mektupları ele(n)miş de olabilir. Nihayetinde, *Kitâbü'l-Menâmât*'taki rüya mektuplarının bir tashih ve elemeden geçtiğini metindeki bazı mektuplardan biliyoruz. *Kitâbü'l-Menâmât*'ta bu tür rüya mektuplarının yokluğunun ardında yatan sebep her ne olursa olsun, devrin tarihçilerinin bu meyanda anlattıkları hikâyelerin bu mektupların (yokluğu) ışığında yeniden ve yeniden okunması ve değerlendirilmesi gerektiği aşikârdır.



"Uyku ve uyanıklık arasında"
Isfahan, 1627, Sanatçısı bilinmiyor, Sanat Enstitüsü, Chicago.

Rüya Aynasında Erken Modern Osmanlı Biyografi Yazarları*

Aslı Niyazioğlu**

Osmanlılar hayatları hakkında neler anlatmak istediler? Dertlerinden, özlemlerinden ve beklentilerinden nasıl bahsettiler? Osmanlıların hayat hikâyelerini daha iyi tanıyabilmek için takip edebileceğimiz en ilginç rehberlerden birinin rüyalar olduğunu düşünüyor ve bu sorulara cevap vermek için bir süredir biyografik eserlerdeki rüya anlatıları üzerinde çalışıyorum. Osmanlı biyografi yazarlarından bir kısmı için rüya, kendi tabirleriyle, "mirat-ı 'âlemnümâ", yani âlemi gösteren aynalardır. Bu aynalar ideal aynalardır. Bizler için ayna, genellikle hislerle algılanan dünyayı gösteren yüzeyler iken, biyografi yazarlarının kullandığı şekliyle ayna metaforu, algı dünyasından saklı olan gayb âleminin sergilendiği bir alandır. Biyografilerdeki Osmanlı rüyalarını çalışmak işte tam bu yüzden benim için ilginç. Rüyaları çalışarak Osmanlı biyografi yazarları için neyin saklı olduğunu ve neyin ortaya çıkmasının gerekli olduğunu görebiliyor; hayatlarına onların gözleri ile bakabiliyoruz.

** Y. Doç. Dr. Aslı Niyazioğlu, Koç Üniversitesi, Tarih Bölümü.

* Bu makale 2011 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde düzenlenen *The Uses of First Person Writings Africa, America, Asia, Europe* adlı sempozyumda sunulan ve daha sonra François-Joseph Ruggui tarafından 2013'te yayımlanan kitapta "Secrets of the Ottoman Lives" adıyla yayımlanan makalemin genişletilmiş çevirisidir. Çeviriye yardımları için Koç Üniversitesi öğrencileri Şebnem Elif Kavasoğlu ve Cem Güldüren ile araştırmamı BAGEP ödülüyle destekleyen Bilim Akademi'sine teşekkür ederim.

Biyografi yazarlarının rüya metinleri üzerine düşünürken, bu anlatıları rüyaların önemli olduğu bir dünyada paylaştıklarını unutmamamız gerek. Eğer bir biyografi yazarı ile 16. yüzyıl sonu İstanbul sokaklarında dolaşsaydık, büyük ihtimalle medrese odalarında öğrenciler arasında, tekkelerde şeyhlerle müritler arasında, bahçelerde şairler arasında çeşitli rüyaların anlatıldığını görürdük. Rüyaların bir kısmı yazılı olarak da paylaşılıyor. Biyografilerin yanında, günlüklerden mesnevilere, tarihlerden rüya defterlerine çok çeşitli türlerde rüyalara yer veriliyor. Bir grup Osmanlı tarihçisi olarak bu rüyalar âlemini, özellikle 16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başlarına yoğunlaşarak, çalışmaya başladık (Felek, 2012a ve 2012b; Hagen, 1999 ve 2012; Kafadar, 2009; Ze'evi, 2006). Ben de gelişmekte olan Osmanlı rüya tarihçiliğimize biyografik eserlerdeki rüyaları çalışarak katkıda bulunmak istiyorum.

Osmanlı biyografik eserleri hem Osmanlı yazarlarının Osmanlı şair, âlim ve şeyh rüyaları hakkında neler anlatmayı seçtiklerini öğrenebileceğimiz hem de bu hayatların içinde kendi rüyalarını nasıl değerlendirebildiğini görebileceğimiz değerli kaynaklar. 1989'da yayımlanan makalesinde Cemal Kafadar, Osmanlıların kendilerinden ne şekillerde bahsettiklerini daha iyi anlayabilmemiz için sosyal ilişki ağlarını, hayat hikâyelerini, toplumsal ağları içinde incelememiz gerektiğine işaret etmişti (Kafadar, 1989). Makalesinin yayımlanışından yaklaşık yirmi yıl sonra, özyaşam hikâyeleri üzerine yapılan yeni çalışmaların önemli katkısına rağmen hâlâ Osmanlıların "ben" ve "öteki" arasında kurdukları sosyal ilişki ağlarını çok az biliyoruz (Akyıldız, Kara, Sagaster, 2007; Elger ve Köse, 2010; Dankoff, 2004; Klein, 2010; Schmidt, 2010; Terzioğlu, 2002 ve 2007). Bu eksikliğin önemli bir nedeni, Osmanlı biyografi geleneği içinde temel bir yere sahip olan toplu biyografilerin sunduğu hayatlara ve bu anlatılarda rüyaların yerine yeterince nüfuz edememiş olmamız.

Osmanlı biyografi yazarları, kitaplarında Osmanlı ulema, şeyh ve şairlerinin hayatlarını ve kişiliklerini teker teker karşımıza çıkarıyor. Bazen yüzlerce âlim, şeyh ve şairin eğitim, kariyer ve eserleri ile ilgili bilgileri, eserlerinden örnekleri, kimi zaman da çeşitli hikâyelerini toplu biyografiler olarak veriyorlar (Özcan, 2009). Bu kitaplar zengin biyografik kaynaklar olmasının yanında özyaşam hikâyeleri açısından da önemlidirler. Biyografi yazarları, arkadaşları, aileleri, hocaları ve şeyhlerinin biyografilerini yazarken kendilerini de dönemlerinin entelektüel hayatlarının içine yerleştiriyorlar (Aynur, 2010). İncelediklerini kitaplardan dinledikleri hikâyelere, şahit oldukları olaylardan konuştukları insanlara kadar kendi hayat hikâyelerini, diğer başka erken modern biyografi yazarları gibi, eserlerine alıyorlar (Hanna, 2013 ve Anderson:1984). Rüya anlatıları önemli karar

anlarını ve gerilimleri vurguluyor, çeşitli sosyal gruplar arasında kurulan bağları ve yaşanan çekişmeleri sergiliyor.

Bu yazıdaki amacım, Osmanlı biyografilerindeki rüyaları çalışırken karşıma çıkan üç genel temayı ortaya koymak ve bu temaları biyografi yazarlarının eserlerine aldıkları rüya örnekleri üzerinden incelemektir. Bunun için ulema, şeyh ve şair biyografik eserleri türlerinden üç biyografi yazarının rüyalarını seçtim. Bu yazarlardan Taşköprülüzâde (1459-1561) İstanbul kadılığından mazuliyeti sırasında 520 ulema ve şeyhe dair biyografileri içeren *Şekâ'iku'n-Nu'mâniye*'yi 1558'de yazıyor. Genç bir müderrisken kendisine kadılık müjdesi veren bir rüyayı da Bayrami Şeyhi Muhyîddîn Efendi'nin (ö. 1545) biyografisinde paylaşıyor (Taşköprülüzâde, haz. Furat, 1985). Diğer bir yazar, Âşık Çelebi (1520-72), Üsküp kadılığından mazuliyeti sırasında dört yüzün üzerinde şairin hayat hikâyelerini içeren *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*'yı 1568'de tamamlıyor. Kitabında, şer'i mahkemelerde görev almanın ahirete ödülünü, ölümünden kısa süre sonra rüyasında gördüğü çok sevdiği bir arkadaşı üzerinden aktarıyor. (Âşık Çelebi, haz. Kılıç, 2010). Üçüncü yazarımız Halvetî şeyhi Hulvî ise (ö. 1654) 192 şeyhin hayatını anlattığı *Lemezât*'a eklediği son bölümde, tasavvufu hayata girişini bir rüyasıyla aktarıyor (Hulvî, haz. Tağı, 1993 ve Hulvî, 1621). Peki, Taşköprülüzâde, Âşık Çelebi ve Hulvî'nin rüya aynalarına baktığımızda neler görüyoruz? Bu üç yazar, hangi dertlerini, özlemlerini ve beklentilerini rüyalarla anlatmayı seçtiler?

Meslek rüyaları

İlk olarak, bu eserlerde ne tür rüyalar görüyoruz diye sordum. Bu rüya aynasına baktığımızda çoğunlukla karşımıza çıkan konular var mı? Ortaçağ Avrupası aziz biyografileri üzerine yapılan çalışmalar, rüya anlatılarının biyografilere gelişigüzel serpiştirilmediğini, tam tersine rüyaları nasıl dönemin önemli meseleleriyle ilgili alanları vurgulamak için anlatıldıklarını açıkça ortaya koydu (Moreira, 2000). Osmanlı biyografi yazarlarının da eserlerine aldıkları rüya anlatıları konusunda çok seçici davrandıklarını görüyoruz. İlginç bir şekilde, rüya anlatıları çoğunlukla bir konuda yoğunlaşıyor: Kariyer rüyaları. Eserlerinde kaydettikleri rüyaların çoğu, Gabriele Jancke tarafından çalışılan erken modern Alman otobiyografik eserlerindeki gibi özellikle meslek hayatları hakkında (Jancke, 2002 ve 2007). Neden kadı oldu, neden ilmiyeyi terk edip tasavvuf yolunu seçti, neden bir tekkenin şeyhliğini kabul etti veya neden seyyah oldu gibi soruların cevapları rüyalarla veriliyor. Meslek seçimleri veya değişiklikleri konusundaki rüyalar hayat hikâyelerinin dönüm noktaları olarak anlatılıyor.

16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında İstanbul'da yazılmış metinlerin meslek kararlarıyla ilgili vurgularına şaşırmamak gerek. Biyografi yazarlarıyla okurların çoğu kadı, müderris ve şeyhler. Hem ilmiyede hem de Halvetîler gibi birçok tarikatta bürokratik bir yapının oluştuğu bir zamanda, hiyerarşik yapıda alınan makamlar biyografi yazarları ve okurları için özellikle önemlidir. Biyografi yazarları, eserlerinde gelinen makamlar ve izlenen kariyerleri özenle kaydediyorlar. Sınırlı okur kayıtlarından görebildiğimiz kadarıyla, okurlar bu kayıtlardaki yanlışları dikkatle düzeltiyor, kaydedilmemiş atamaları ekliyorlar. Belki bu ilginin bir sonucu olarak meslek seçimleriyle ilgili rüyalar da kaydediyor ve kariyerlerin önemli olduğu bir dünyayı betimleyen biyografik eserlerin odakları da destekleniyor.

Başka diğer biyografi yazarları gibi Taşköprülüzâde, Âşık Çelebi ve Hulvî'nin de eserlerine meslek rüyalarını aldıklarını ve bu anlatıları arasında kendi rüyalarını da aktardıklarını görüyoruz. Örneğin, Taşköprülüzâde'nin *Şekâ'iku'n-Nu'mâniye*'ye eklemeyi seçtiği tek rüyası, bir kadı olarak başarılı meslek hayatına nasıl başladığını anlatan "meslek rüyası" (Niyazioğlu: 2011). Bayrami Şeyhi Muhyîddîn'in hayatını aktarırken, eklediği bu rüyada Taşköprülüzâde İstanbul kadısı olarak atanacağı süreci başlatacak ilk kadı ataması ve neden kadılığı seçtiğini bir rüya ve tabiriyle anlatıyor. Eserin Arapçasından yapılan çeviri şöyle:

> Semaniyye'de müderrisken, gecenin son üçte birinde rüyamda Hz. Muhammed'i (sav) bana Medine-yi Münevvere'den bir taç hediye ederken gördüm. Uyanınca, o zamanlar üzerinde çalıştığım *Beyzâvî Tefsiri*'ni incelemeye döndüm. Daha sonra, sabah namazı zamanında Şeyh Muhyîddîn tarafından gönderilen biri geldi. Yanında başka birisi yoktu. Bana dedi ki, "Gece görmüş olduğunuz rüyanın yorumu şudur ki kadı olacaksınız." Ama o rüyayı gördükten sonra kimseyle konuşmamıştım. Şeyh rüyamı keşf yoluyla öğrenmişti. Birkaç gün sonra yanına gittiğimde rüyayı ve yorumunu anlattım. "Evet, aynen öyledir" dedi. Ben de "Ben bunu istemedim ama sizden gelirse, geri çevirmeyeceğim" dedim. Kadılık görevini kabul ediş sebeplerimden biri de buydu.
>
> (Taşköprülüzâde, haz. Furat, 1985, 534-35; ayrıca bkz. Taşköprülüzade, çev. Tan, s. 313)

Bu anlatıda, Taşköprülüzâde kendisini okurlarına Süleymaniye Medresesi'nde sabahlara kadar çalışan genç bir müderris olarak sunuyor. Bu müderris, ilmiye hiyerarşisinden ilerlemesini sağlayacak kadılık yolunu seçme konusunda ya kararsız ya da bu göreve lâyık olmadığını düşünmekte. Ancak Hz. Muhammed'den bir taç aldığını gördüğü rüya ve bunun Şeyh

Muhyîddîn Efendi tarafından tabiri sonucunda kendisine sunulan bir kadılık atamasını kabul ediyor.

Rüyanın Taşköprülüzâde'nin seçimlerini nasıl yansıttığını tartışmadan önce, bu rüya ile İslâm tarihi boyunca anlatılan birbirine çok benzeyen kadılık rüyaları arasındaki ilişkiye işaret etmek istiyorum. İlk bakışta bu rüya kadıların değeri ve Hz. Muhammed tarafından takdirleriyle ile ilgili daha önceki kaynaklarda yüzlerce yıldır aktarılan rüyaların birebir tekrarı gibi gözükebilir (Johansen, 2002). Bu tür benzerlikler, çoğu zaman Osmanlı metinlerindeki rüyaların daha önceki Arap ve Fars kaynaklarındaki örneklerin kopyaları olarak varsayılıp değerlendirilmemelerine sebep olmuştur. Oysa Osmanlıların rüyalarına daha dikkatli bir bakış, yazarların bir yandan toposları kullanırken, bir yandan da kendi kaygılarını nasıl paylaştıklarını gösterecektir. Örneğin, Taşköprülüzâde'nin rüyası genç bir müderrisin kadılık kariyerine atılma konusunda duyduğu kaygıları ve bu kaygıların nasıl bir şeyh tarafından yapılan tabirle giderildiğini sergiliyor. Böylece, yüzlerce Osmanlı kadısının hayatlarını aktardığı eserinde, kadılık kariyerinin en yüksek makamlarından birine geldiği meslek hayatının başlangıcını bir rüya ile açıklıyor.

Meslek seçimlerinin farklı yollar arasında nasıl bir seçim olduğunu ise Halvetî Şeyhi Hulvî'nin intisap rüyasında görüyoruz. Hulvî tasavvufa giriş sebebini anlattığı rüyasında, kendisini okurlara Divân-ı Hümâyun'daki kâtiplik görevini bırakıp tasavvufa adanmak isteyen bir genç olarak tanıtıyor. Ancak babasının ısrarları yüzünden görevinden ayrılamıyor. Bu yüzden çalışma hayatından boş kalan zamanlarını tekkelerde geçiriyor. Mehmet Serhan Tayşi tarafından günümüz Türkçesine aktarılmış metinde Hulvî, inâbet sebebini şöyle anlatır:

> İnâbet sebebimiz şöyle vâki olmuştur: –Yenikapı Câmii'nde "Yeniçeri Kâtibi"nin binâ eylediği "Mevlevîhâne"de derviş cemiyeti toplanıp, "Mesnevi" okuyup, dinler ve tarikatlar hakkında gönlümde samimi bir meyl ve sevgi duyardım. Gene böyle bir mutlu günde, hummâya yakalanıp, o ıstırabla vücûdum ateşler içinde tirtir titrer bir hâlde "Merkez Efendi", zâviyesine gelip, bir hücreye girip, bir yere yatarak, biraz istirahat eyledim. O hâlde iken uykuya dâldım. Rüyâmda başında siyah imâme ile Merkez Efendi hazretleri karşıma gelip, dizleri üzerinde otururak, bana hitâbla: "–Oğul bize gel" dedi. Uykudan uyanır uyanmaz bir aydır çeşitli ıztırablarla çektiğim hummâ illeti, Allah'ın izni ve Şeyh hazretlerinin mübârek kerâmetleri ile yok olup sıhhatime kavuştum. Fakat bu defâ da içime ölüm korkusu çöktü. Bu hâlde iken, Azîz Hazretleri salı günleri mescidimize vaaz vermek için gelirdi. Ben, gelince hemen huzûruna varıp, rüyâmın tabirini rica ettim. Bana: "–Müjdeler

olsun, sana şeyh'lik bağışlamışlar" dedi. Allah'ın hikmeti ve izni ile o hafta cum'a günü bize bi'ât müyesser oldu.

(Hulvî, 1621, 215b ve haz. Tağı, 1993, 628; ayrıca metnin kendisi için bkz Hulvî, 1621, 215b ve).

Böylece, Halvetî Sünbülî Şeyhi Hasan Efendi'den (ö. 1610-11) ona şeyhlik nasip edildiği müjdesini alan Hulvî Divân-ı Hümâyun'daki kariyerini arkasında bırakarak kendi tekkesinin şeyhi olacağı yola girmiş oluyor (Yılmaz, 2001, 57-62).

Taşköprülüzâde'nin kadılık rüyasında olduğu gibi Hulvî'nin rüyası da ilk bakışta bir topos tekrarı olarak görülebilir. Rüyası, İslâm tarihi boyunca paylaşılan birçok rüya anlatısı ile ortak özellikler taşıyor; aile baskısıyla mücadele, hastalık sırasında türbede dinlenme, rüya üzerinden tarikata adım atma özellikle menkıbelerin inâbet rüyalarında sıklıkla karşımıza çıkan anlatılar (Renard, 2008, 43-67). Eserine inâbet rüyasını ekleyen Hulvî, diğer mutasavvıflar arasında paylaşılan inâbet rüyalarını takip ederek kendi deneyimini mutasavvıfların ortak hafızası ile anlamlandırmış oluyor. Ama bunu yaparken diğer anlatıların birebir kopyasını da sunmuyor. Tam tersine, bu rüya ile kendi hayatına ait özel bir durumu okurla paylaşıyor. Babasının baskısına rağmen kâtiplik görevinden ayrılmaya çalışan bir gencin, Yenikapı Camii, Merkez Efendi Türbesi ve Divân-ı Hümâyun arasında geçen hayatını sergiliyor. Böylece, farklı kurumlar ve mekânlar arasındaki gidiş gelişleri sırasında bir rüya ile meslek yolunu nasıl belirlediğini gösteriyor.

Taşköprülüzâde ve Hulvî'nin aksine, Âşık Çelebi, mesleğini seçiş nedeni ile ilgili bir rüyayı eserine almıyor. Ancak o da mesleğinin nasıl değerli bir meslek olduğunu okurlarına iletmek için bir rüyasına yer veriyor. Bu rüyada, ölümden sonra rüyada gördüğü arkadaşı Sun'î üzerinden şer'i mahkemelerde çalışmanın değerini okurlarıyla paylaşıyor.

'Aceb vāḳı'adur ki merḥūmı birkaç günden ṣoñra vāḳı'ada gördüm, *ḥālüñ nice oldı diyü* sordum. Ḥāḳ 'alīmdür ki böyle cevāb virdi ki ḥālüm ḫarāb ve merci' ü me'ālüm 'aẕāb u 'aḳāb idi, ammā birḳaç gün maḥkemede oturup şer'-i şerīfe ḫıdmet ve ḳazā-yı şer'iyyeyi kitābet itmek sebebiyle el-ḥamdü lillah ki 'aẕābdan ḫalās ve raḥmet-i İlāhī ile iḫtişāṣ buldum. Yā saña nice acıdugum bilür misin didüm. Bilürem didi. Ben ölsem sen ḳalsañ, baña bu deñlü acır mıyduñ didüm. Daḫa ziyāde acırdum didi. Uyandum şem' gibi giryān u süzān olup yandum.

(Âşık Çelebi, haz. Kılıç, 2010, 3, 1300)

Sun'î'ye cennete mi cehenneme mi gittiğini soran Âşık Çelebi'ye Sun'î, günahları yüzünden cezalandırılmak üzereyken şeriat mahkemesine olan

hizmetleri ve mahkeme kâtipliği görevinden dolayı rahmete kavuştuğunu söyler. Rüya iki arkadaşın birbirlerini ne kadar özlediklerini paylaşmalarıyla biter. Âşık Çelebi rüyasından dostundan ayrılmanın üzüntüsüyle ağlayarak uyanır. Fakat bu rüya aynı zamanda ona bir müjde sunmuştur: onun gibi şeriat mahkemesinde çalışmayı seçen kimselerin ödüllendirileceğini gösteren bir müjde.

İncelediğimiz diğer iki anlatıda olduğu gibi, ilk bakışta Âşık Çelebi'nin rüyası İslâm tarihi boyunca paylaşılan anlatıların birebir kopyası gibi görünebilir. Rüyalar aracılığıyla ölülerle buluşup, onlardan ahiretteki durumları hakkında bilgi almak sıkça karşımıza çıkan anlatılardan biri (Kinberg, 1994). Örneğin 16. yüzyıl Osmanlı okurları tarafından da sevilen İhya adlı kitabında Gazâlî (ö. 1111) bu anlatılara sıkça yer vermiştir. (Gazâlî, haz. Winter, 1998). Âşık Çelebi de büyük ihtimalle okumuş olduğu İhyâ gibi eserlerdeki anlatılardan etkilenmiş olmalı; fakat bu yaygın rüya temasını aktarırken aynı zamanda kendisi için önemli olan belli bir mesajı da okurlarına sunuyor. Arkadaşının şeriat mahkemesindeki görevi ile nasıl kurtuluşa erdiğini vurgulayarak, Taşköprülüzâde ve Hulvî gibi meslek tercihinde doğru yolda olduğunu okuyucularına gösteriyor.

RÜYALAR VE TOPLUMSAL BAĞLAR

Osmanlı rüya anlatıları üzerinde yaptığım çalışmalarda karşıma çıkan ikinci tema, bu anlatılarda aktarılan sosyal ilişki ağlarının önemi oldu. Osmanlı rüyalarını okumaya başlar başlamaz, rüyanın paylaşılmasının rüyanın kendisi kadar detaylı bir şekilde aktarıldığı görülüyor. Rüyanın, onu anlatan, dinleyen veya tabir eden arasında sosyal ilişki ağlarını nasıl kurduğunu ve bunun yazarlar için ne kadar önem olduğunu görerek dünya rüya tarihçiliğinde ilgi çeken bir konuyu, rüyaların anlatan ve dinleyen arasında kurduğu sosyal bağları, araştırmaya başladım.

Sosyal ağlar, Osmanlı biyografi yazarları için çok önemliydi. Aktardıkları hayatları babalar, hocalar, şeyhler, arkadaşlar ve rakiplerle ilişkiler üzerine kuran bu yazarların sosyal hayatlarını maalesef henüz çok az biliyoruz. Bu dönemde baba-oğul, hami-şair, hoca-öğrenci, şeyh-mürit, arkadaş ve rakip ilişkilerinin ne şekiller aldığını ve düşünce dünyasını nasıl şekillendirdiğini daha sistematik bir şekilde araştırmadık. Oysa bu ilişkiler, bir hayat hikâyesini yüzlerce hayat hikâyesi içinde değerlendirerek yazıp şekillendiren biyografi yazarları için çok önemlidirler.

Biyografileri şekillendiren bu ilişki ağlarının rüya anlatılarında da önemli roller oynadığı görülüyor. Biyografi yazarları birçok kez rüyaları birer cümlede tanıttıktan sonra kimin dinlediği veya kimin tabir ettiğini daha detaylı bir şekilde, hattâ bazen rüyanın kendisinden daha çok vurgu-

layarak, aktarıyorlar. Bu anlatılar ile şair, âlim ve şeyhlerin hayatlarında rol oynayan önemli kişilerin kimler olduğu sergileniyor. Taşköprülüzâde, Hulvî ve Âşık Çelebi de kendi rüyalarını aktarırken hayatlarındaki önemli ilişki ağlarını vurgulayıp onlara rehberlik edenleri okurlarıyla paylaşıyorlar.

Bu üç rüya anlatısında, Bayrami Şeyhi Muhyîddîn Efendi, Halvetî Sünbülî Şeyhleri Merkez Efendi ile Hasan Efendi ve şair Sun'î, biyografi yazarımızın hayatlarında ve özellikle meslekleri ile ilgili kararlarında oynadıkları önemli rolle karşımıza çıkıyorlar. Örneğin, Taşköprülüzâde tek cümlede anlattığı rüyada Hz. Muhammed'in ona Mekke'den bir taç sunduğunu yazıyor. Taç neye benziyordu? Hz. Muhammed'i ne şekilde görmüştü? Tacı nasıl almıştı? Rüyadan kısaca bahsettikten sonra, Taşköprülüzâde okurlarına bu soruların cevabını vermektense rüyanın tabiri sürecine ve onu tabir eden Şeyh Muhyîddîn Efendi ile kurdukları ilişkiye odaklanıyor. Şeyhin rüyasından nasıl haberdar olduğunu, sabah namazı vaktinde gönderdiği bir adamla tabirini nasıl paylaştığını ve buluştuklarında müjdeyi ona nasıl verdiğini ayrıntılı bir şekilde anlatıyor. Böylece Şeyh Muhyîddîn Efendi'nin meslek hayatında aldığı karardaki rolünü ortaya koyuyor. Benzer şekilde Hulvî aktardığı rüya ile Halvetî Sünbülî Şeyhi Hasan Efendi'nin tasavvuf hayatındaki önemini vurguluyor. Rüyanın kendisinden çok, rüyayı nerede ve nasıl gördüğü ve kiminle paylaştığını aktarıyor. İnabeti bu rüyanın Şeyh Hasan Efendi tarafından tabiri sonucu gerçekleşebiliyor.

16. yüzyıl sonu ve 17. yüzyıl başında şeyhlerin, özellikle Halvetîlerin, rüya tabircisi olarak oynadıkları önemli rolleri ve müritlerinin tasavvuf hayatındaki gelişimlerini rüyaları üzerinden nasıl takip ettiklerini Cemal Kafadar ve Özgen Felek'in çalışmalarından öğreniyoruz (Kafadar, 2009 ve Felek, 2012a ve b). Burada incelediğimiz örneklerde de, hem Taşköprülüzâde'nin hem de Hulvî'nin rüyalarını şeyhlerle ilişkileri içinde aktarmayı tercih ettikleri görülüyor. Taşköprülüzâde takip etmesi gereken yolu rüyasında Peygamber'den bir taç aldığında değil, bu rüyanın tabirini şeyhten aldığında öğreniyor. Hulvî ise tasavvuf yoluna bir rüya ile davet edilse de, ancak rüyayı Sünbülîlerin o zamanki şeyhlerine tabir ettirdikten sonra davete icabet edebiliyor. Bu iki rüya, Muhyîddîn Efendi ve Hasan Efendi gibi şeyhlerin Taşköprülüzâde ve Hulvî'nin hayatında rüyalar üzerinden oynadıkları rolü gösteriyorlar.

Rüyaların kurduğu bağların sadece müritler ile mürşitler arasında olmadığını ise Âşık Çelebi'nin rüyasında görüyoruz. Çevresindeki birçok kişinin tekkelere sıklıkla gitmesine ve büyük ihtimalle şeyhlere rüyalarını yorumlatmalarına rağmen Âşık Çelebi, eserinde şeyhler tarafından yorumlanan rüyalara yer vermiyor. Okurlarına sunduğu rüyaların merkezinde arkadaşlık bağları yer alıyor. Eserinin neredeyse tamamı şair arkadaşlar

arasında anlatılan rüyaları içeriyor: arkadaşlar birbirlerini rüyalarında görüyorlar, birbirlerine rüyalarını anlatıyorlar ve birbirlerinin rüyalarını tabir ediyorlar (Niyazioğlu, 2011b). Aktardığı diğer rüyalar gibi Âşık Çelebi, kendi rüyasında da arkadaşlık bağlarını vurguluyor, Sun'î ile olan derin bağını ortaya koyuyor.

İlginç bir şekilde, üç biyografi yazarının rüya anlatıları üzerinden sergiledikleri ilişki ağları, eserlerinde ortaya koydukları sosyal bağlarla benzerlik gösteriyor. Örneğin ulema ve şeyhlerin hayatlarını anlatan Taşköprülüzâde, eserinde hemen hemen sadece şeyhler tarafından tabir edilen ulema rüyalarını aktarıyor. Kitabın kendisi gibi, rüyalar da ulema ve şeyhleri birbirine bağlıyor. Âşık Çelebi ise kitabında hemen hemen sadece şair arkadaşlar arasında paylaşılan rüyaları aktarıyor, eserinin şairler arasındaki arkadaşlık temasını bu rüyalarla destekliyor. Hulvî'nin şeyhlerin hayatlarını aktardığı eserine eklediği rüyaların hemen hepsi ise sadece şeyhle mürit arasında paylaşılan rüyalar. Kısacası, biyografi yazarlarımız rüyaların kurduğu sosyal ilişkileri sergilemekte çok seçiciler. Her yazar, rüya anlatılarıyla farklı sosyal ilişkiler ağlarını vurgularken bu seçimleri ile kitaplarında sergiledikleri sosyal bağları destekliyorlar.

Tartışma Alanı Olarak Rüyalar

Peki, neden Taşköprülüzâde, Hulvî ve Âşık Çelebi kariyerleri hakkında rüyaları anlatmayı ve belli ilişkileri vurgulayan hikâyeleri paylaşmayı seçtiler? Üçüncü ve son gözlemim, rüya anlatılarının kariyer tercihleri ve toplumsal ağları nasıl sorguladıkları üzerine. Kadı mı olmalı, bürokrat mı yoksa tasavvuf şeyhi mi? Hangi yol ve hangi rehberler insanı kurtuluşa erdirir? Bu sorulara her biyografi yazarının cevabı farklı olabildiğinden, yazarların kendi cevaplarını ortaya koyarken kendileriyle uyuşmayan diğer görüşleri sorguladıkları bir tartışma alanına giriyoruz.

Biyografi yazarlarının rüyaları nasıl birbirlerine cevap olarak anlatmış olabileceklerine dair bir örneği Taşköprülüzâde ve Âşık Çelebi'nin rüyalarını, Latîfî'nin (ö. 1582) hazırladığı şairler biyografilerine eklediği kadıları eleştiren rüya ile karşılaştırdığımızda görüyoruz. Kâtip olan Latîfî, kadılık mesleğini bırakan şair Nihâlî'nin hayatını anlatırken bu karara sebep olan bir rüyayı ayrıntılı bir şekilde aktarıyor (Niyazioğlu, 2007). Bu rüyada Nihâlî, kendisini mahşer gününde buluyor. Karşısında rüşvetçi kadıların kurbanlarının kanıyla dönen ve bu kadılarının başlarını ezen değirmenler var. Rüşvetçi kadılar o kadar çok ve kurbanlarından akan kan o kadar fazladır ki, değirmenler sürekli dönmekte ve sayısız kadı ilâhi adaletle cezalandırılmakta. Latîfî'ye göre, rüyasından korkuyla uyanan Nihâlî kadılık mesleğini terk ediyor. Taşköprülüzâde ve Âşık Çelebi kadılık mesleğini

seçmelerine destek olan rüyalarını Latîfî'nin aktardığı bu tür rüyalara karşılık anlatmış olmalılar. Hz. Muhammed'in kadılık hakkındaki onayını ve bunun ahirette getireceği ödülleri aktararak ahiret gününde cezalandırılan kadıların rüyalarına birer cevap veriyorlar.

Taşköprülüzâde ve Âşık Çelebi gibi Hulvî de rüyasını, kendi seçiminin nasıl doğru bir tercih olduğunu paylaşmak için aktarıyor. Hulvî rüyasını çetin bir arayışın sonucu olarak sunarken, hayatında çekişmekte olan arzularıyla toplumsal sorumluluklarını ortaya koyuyor. Rüyası, önce kâtipliği tasavvufla, sonra da Mevlevîler ile Halvetî-Sünbülîleri karşılaştırarak değişik yollar ve gruplar arasındaki muhtemel rekabeti gözler önüne seriyor. Anlatısında öncelikle babası yüzünden devam etmekte olduğu Divân-ı Hümâyun'daki işiyle katılmak istediği tasavvufi hayat arasında bir gerilim kuruyor ve rüyanın tasavvufi hayatı desteklediğini gösteriyor. Daha sonra ise, iki farklı tarikat arasından neden Halvetî-Sünbülîleri seçtiğini gösteriyor.

Farklı mutasavvıflar arasında anlatılan inâbet rüyaları hangi şeyhlerin ve tekkelerin neden seçildiği konusunda birbirleriyle ilişki içinde anlatılmış olmalı. Bu intisab rüyası, çevresindeki mutasavvıfların, hem tekke içinde hem de diğer tarikatlarla rekabet içinde paylaştıkları diğer inâbet rüyaları ile birlikte değerlendirmeli. (Curry, 2010, Legall, 2005 ve Clayer, 1994) Hulvî rüyasında Yenikapı Mevlevîleri yerine neden Kocamustafapaşa'daki Sünbülîlere katıldığını açıklıyor. Bu rüya ile Hulvî ayrıca Halvetî-Sünbülî tarikatının kurucusu Merkez Efendi, o dönemki şeyhi Hasan Efendi ve kendisi arasında güçlü bir bağ olduğunu sergiliyor. Rüyasını, tarikat yerine kâtiplik yolunu tercih eden, Halvetîlik yerine Mevlevîlik yolunu seçen ve tarikat içinde kendisinden daha üst mevkiler talep edenlerin rüyalarıyla bir diyalog içinde anlatmış olabilir mi?

Sonuç olarak, Taşköprülüzâde, Hulvî ve Âşık Çelebi'nin rüya aynalarına baktığımızda neler görüyoruz? Üç biyografi yazarınız mesleklerini neden seçtiklerini ve bu seçimlerinde onlara rehberlik edenleri okurlarıyla rüyalar üzerinden paylaşıyorlar. Bu amaç için özellikle rüyalarını anlatmayı seçmeleri şaşırtıcı olmasa gerek. Yaşayanları ölülere ve geçmişi geleceğe bağlayan rüyalar, dünyevi ve uhrevi âlemler arasında kurdukları bağlarla biyografi yazarlarımıza hayatlarını değerlendirme imkânı sunuyorlar. Rüya aynalarında birbirine rakip dünya görüşlerinin çarpıştığı bir dünya buluyoruz karşımızda. Onlarla birlikte meslek seçiminin önemli olduğu farklı toplumsal ağlarla gelişen hayatlarındaki dert, beklenti ve özlemlere bakıyoruz.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

Âşık Çelebi, Filiz Kılıç (Haz.), *Meşa'irü'ş-Şu'ara: İnceleme-Metin*, İstanbul, İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 2010.

Felek, Özgen, 2012b: Murad, b. Selim, [Sultan III. Murad], *Kitābü'l- Menāmāt, Sultan III. Murad'ın Rüya Mektupları*, haz. Özgen Felek, İstanbul, Tarih Vakfı.

Gazâlî, çev.: T. J. Winter, *The Remembrance of Death and the Afterlife*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1989.

Hulvî, *Lemezat-ı Ulviyye*, Millet Library Manuscript Collection, Ali Emiri Şeriyye 1101, İstanbul, Millet Kütüphanesi, 1621.

Hulvî, haz. Mehmet Serhan Tağı (haz.), *Lemazât-ı Hulvîyye ez Lemazât-ı Ulviyye, Büyük Velilerin Tatlı Halleri*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.

Taşköprülüzâde, haz. Ahmed Subhi Furat (haz), *Eş-Şaka'iku'n-Nu'maniyye fi 'Ulema'id-Devletil-'Osmaniyye*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.

Taşköprülüzâde, çev. Muharrem Tan, *Osmanlı Bilginleri, Eş-Şaka'iku'n-Nu'maniyye fi 'Ulema'id-Devletil-'Osmaniyye*, İstanbul, İz Yayınları.

ARAŞTIRMALAR

Akyıldız, Olcay, Kara, Hâlim and Sagaster, Börte, (haz.) *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, Würzburg, Ergon Verlag, 2007.

Anderson, Judith H., *Biographical Truth, The Representations of Historical Persons in Tudor-Stuart Writing*, New Haven ve London, Yale University Press, 1984.

Aynur, Hatice "Kurgusu ve Vurgusuyla Kendi Kaleminden Âşık Çelebi'nin Yaşamöyküsü", içinde Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu (ed.) *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar*, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 19-55.

Clayer, Nathalie, *Mystiques, état et société: les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden, N.Y., Köln, Brill, 1994.

Curry, John, *The Transformation of Muslim Mystical Thought in the Ottoman Empire: The Rise of the Halveti Order*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010.

Dankoff, Robert, *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*, Leiden, 2004.

Elger, Ralf ve Köse, Yavuz (haz.) *Many Ways of Speaking About the Self Middle Eastern Ego-Documents in Arabic Persian, and Turkish* (14th-20th Century), Wiesbaden, Harrowitz Verlag, 2010.

Felek, Özgen, '(Re)creating Image and Identity: Dreams and Visions as a Means of Murad III's Self-Fashioning', Özgen Felek ve Alexander Kynsh (haz), *Dreams and Visions in Islamic Societies*, içinde, Albany, State University of New York, 2012a, s. 249-273.

Hagen, Gottfried, 'Träume als Sinnstiftung Überlegungen zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. orient. T 17/1)', Hans Stein (haz.), *Wilhelm Pertsch: Orientalist und Bibliothekar* içinde, Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, 1999, 109-135.

Hagen, Gottfried, 'Dreaming 'Osmāns: Of History and Meaning', Özgen Felek ve Alexander Kynsh (haz), *Dreams and Visions in Islamic Societies,* içinde, Albany, State University of New York, 2012, s. 99-123.

Hanna, Nelly, "Self Narratives in Arabic Texts, 1500-1800" François-Joseph Ruggiu (haz.), *The Uses of First Person Writings*, Brüksel, Peter Lang içinde, 2013, s. 139-155.

Jancke, Gabriele, *Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum*, Köln, Viyana, Böhlau, 2002.

Jancke, Gabriele, *Autobiography as social practice in early modern German-speaking areas,* Olcay Akyıldız, Hâlim Kara and Börte Sagaster (haz.) *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, içinde Würzburg, Ergon Verlag, 2007.

Johansen, Baber, 'La Corruption: un délit contre l'ordre social, Les qadı-s de Bukhara', *Annales, Histoire, Sciences, Socieles*, 57/6 (2002): 1561-89.

Kafadar, Cemal, "Self and the Others: the Diary of a Dervish in seventeenth-century Istanbul and First-person Narratives in Ottoman Literature", *Studia Islamica*, 69, 1989, s. 121-150.

Kafadar, Cemal "Müteredddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un Rüya Defteri 1641-43", içinde *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, İstanbul, Metis, 2009, 122-155.

Kinberg, Leah, *Morality in the Guise of Dreams: A Critical Edition of Kitāb al-Manām with Introduction*, Leiden ve New York, E. J. Brill, 1994.

Kein, Denise, "The Sultan's Envoys Speak: The Ego in 18th Century Ottoman Sefaretnames on Russia", içinde Ralf Elger ve Yavuz Köse (haz.) *Many Ways of Speaking About the Self Middle Eastern Ego-Documents in Arabic Persian, and Turkish* (14th-20th Century), içinde, Wiesbaden, Harrowitz Verlag, 2010, 89-103.

Le Gall, Dina, *A Culture of Sufism: Naqsbandis in the Ottoman World, 1450-1700,* Albany, State University of New York, 2005.

Moreira, Isabel, *Dreams, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca, Cornell University Press, 2010.

Niyazioğlu, Aslı, "On Altıncı Yüzyıl Sonunda Osmanlı'da Kadılık Kabusu ve Nihâlî'nin Rüyası", *Journal of Turkish Studies/Türklük Bilgisi Araştırmaları*, 31, 2007, s. 2, 133-143.

Niyazioğlu, Aslı "In the Dream Realm of a Sixteenth-Century Ottoman Biographer: Taşköprülüzâde and the Sufi Sheikhs" John J. Curry ve Erik S. Ohlander (haz.) *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200-1800 C.E.*, içinde, Londra ve New York, Routledge, 2011, 243-258.

Niyazioğlu, Aslı, "Rüyaların Söyledikleri", Hatice Aynur ve Aslı Niyazioğlu (haz.), *Âşık Çelebi ve Şairler Tezkiresi Üzerine Yazılar* içinde, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011b, 71-85.

Özcan, Abdülkadir, "Osmanlı Tarih Edebiyatında Biyografi Türünün Ortaya Çıkışı ve Gelişmesi," Hatice Aynur, Müjgan Çakır, Hanife Koncu, Selim Kuru and Ali Emre Özyıldırım (ed.) *Nazımdan Nesire Edebi Türler* içinde, İstanbul, Turkuaz Yayınları, 2009, s. 124-134.

Renard, John, *Friends of God, Islamic Piety, Commitment, and Servanthood*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 2008.

Schmidt, Jan, "First-Person Narratives in Ottoman Miscellaneous Manuscripts" Ralf Elger ve Yavuz Köse (haz.) *Many Ways of Speaking About the Self Middle Eastern Ego-Documents in Arabic Persian, and Turkish* (14th-20th Century), Wiesbaden, Harrowitz Verlag, 2010, 159-171.

Terzioğlu, Derin, "Man in the Image of God in the Image of His Times: Sufi Self-Narratives and the Diary of Niyazi-i Mısri, *Studia Islamica*, 94, 2002, s. 139-165.

Terzioğlu, Derin, "Autobiography in Fragments: Reading Ottoman personal miscellanies in the early modem era" Olcay Akyıldız, Hâlim Kara ve Börte Sagaster, (haz.) *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives*, Würzburg, Ergon Verlag, 2007, s. 83-101.

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, Sufiler, Devlet ve Ulema*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.

Taşköprülüzâde, Ahmed Subhi Furat (haz), *Eş-Şaka'iku'n-Nu'maniyye fi 'Ulema'id-Devletil-'Osmaniyye*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.



"Bir zamanlar ben, Chuang-Tzu, düşümde bir kelebek, uçan bir kelebek olduğumu gördüm; mutluydum. Tzu olduğumu bilmiyordum. Birden uyandım; kendimdim, gerçek Tzu'ydum. Düşünde kelebek olduğunu gören Tzu mu yoksa düşünde Tzu olduğunu gören bir kelebek mi olduğumu anlayamadım."

Hayal ve Hakikat Arasında: Rüyanın Tabirini Aramak

Ekrem Demirli

"İnsanlar uykudadır, ölünce uyanırlar."

Hz. Peygamber

"Bir rüyadır yaşamak!" Duymayan kalmamıştır bu cümleyi; kimi doğru kimi yanlış anlayarak, kimi beğenerek kimi iç çekerek: ama herkes bir yerinden tutmuştur cümlenin. Bazen rüya istediğimiz bir şeydir: "Rüya gibi yaşamak" arzudur bizim için. "Rüya gibi bir hayat" tabiri bütün engelleri aşarak arzularımızı gerçekleştirdiğimiz hayata ermek anlamına gelir. Hem kendi hayatımızın rüya gibi olmasını isteriz, hem hayatı rüya gibi olanlara gıpta ederiz; edebiyata ve masallara düşkünlüğümüzün sebebi budur çoğu zaman. Bazen hayatımızın geride kalan kısmını ve yaşadığımız güzellikleri anlatmak üzere "rüya gibi geçti" deriz. Bu kez rüya, içinde yaşadığımız âna karşı sığındığımız ve iltica ettiğimiz bir nostalji haline gelir. Rüyanın türleri vardır ve yaşadığımız hayatın niteliğini onlarla anlatırız. Memnun olmadığımız bir hayat için veya kaçmak ve hemen bitmesini istediğimiz bir durum için "kâbus" tabirini kullanırız. Kâbus sıkıntılı rüya demektir ve bu kez korkularımızın, sıkıntı ve üzüntülerimizin adı haline gelmiştir.

Rüyayı böyle cazip bir niteleme kılan şey nedir? Hiç kuşkusuz rüyayı cazip kılan, onun hayalle, hayalin ise tükenmeyen imkânlarla irtibatıdır. Biz "imkân" halini gerçekleşme (kesinleşme) haline yeğleriz ve sadece

sevdiğimiz şeylerin gerçekleşmesini isteriz. Arzularımız gerçekleştiği ölçüde mutlu olur, gerçekleşmediğinde veya istediğimiz tarzda olmadığında üzülürüz. İnsanın, arzularını tam ve tekmili birden gerçekleştirebileceği yegâne yer, hayal dünyasıdır: "Hayalde her şey mümkündür ve hayal en geniş imkân dünyasıdır." Bir gecede krallar köle olabilir, fakirler zengin, zenginler fakir, hastalar iyi, mamur beldeler tarumar olur. İnsan bütün bu değişimden kendi adına en iyi payın çıkmasını ister ve hep umut eder. Bu kez rüyayla ilgili başka cümleler hayatımıza yerleşir: İnsan umut ettikçe veya hayal ettikçe yaşar âlemde. Bunlar hep arzularımızın gerçekleşmesini hayal ve rüyayla irtibatlı sayan ifadelerdir. Bu nedenle hayalin bir parçası olan rüyayı seviyoruz ve hayattan sevdiğimiz kısmı "rüya" diye anlatıyoruz. Başarmak istediğimizde veya başarıya yakın olunca daha iyiye ulaşmak için teşvik ediyor; başarısız kalınca bu kez tekrar hayale kaçıyor, dış dünyada yitirdiğimizi hayal âleminde telafi etmek için mücadele ediyoruz. Uyanıkken hayal kuruyor, hülyaya dalıyor, uyurken gene hayal kuruyoruz. Uyurken görülen hayalin adı rüyadır. Bizim kurduğumuz veya bize kurdurulan bir hayal.

Hayal-rüya ile hayat arasındaki irtibat büyük düşünürlerde gördüğümüz kadim bir ilişkidir. Her filozof ve düşünür, hayatının bir döneminde şu soruyu sormuştur: "Acaba bir rüya görüyor olabilir miyiz?" Gerçeklik diye algıladığımız dünya bir yanılsama mıdır? Hepimiz rüya içinde miyiz? Hattâ bu soruyu soranlar bu kez şöyle sormuştur: "Bütün bu olan biten bir rüya mıdır? Bu soruyu soran ben ise, rüya içinde uyandığı rüyasını gören –rüya içinde rüya– birisi miyim yoksa?" Vakıa eleştirel düşüncenin en iyi ifadelerinden birisi insanın kendine bu soruyu yöneltmesidir; üstelik bu bir varsayım değil, belki düşüncenin bu ilk merhalesinde gerçeğe en yakın durum bile olabilir. Hattâ sorunun muhtemel cevaplarından birisi şu bile olabilir: "Bir rüya gördüğümüzden niçin kuşku duyalım ki?"

"Bir rüyada olabilir miyiz?" ve "Düşünmek rüya içinde yeni bir rüya görmek midir?" Bu cümleleri farklı tarzlarda Doğu'da ve Batı'da büyük düşünürlerde görebiliriz. Metafizik düşüncenin başlamasını anlatan mağara-mağaradan çıkış bir uyanma hikâyesidir gerçekte. Daha sonra Müslüman düşünürler içinde bu rüyadan uyanmanın izleri görülür. Gazâlî'de aynı tarz benzetmeler geçer, İbnü'l-Arabî'de de geçer. Sufilerin büyük kısmı rüyalardan uyanmaktan söz eder: Hab-ı gaflet (gaflet uykusu) tabiri tasavvufun en yaygın eleştirel kavramlarından birisi olarak bu düşünceyi anlatır. Descartes'ın felsefesinde rüyadan uyanmak tabiri önemli bir eleştirel zemin teşkil eder. Bununla birlikte rüya için kullanılabilecek kavramlar bazen değişir. Daha doğrusu uykuda ve uyanıkken gördüğümüz şeye verdiğimiz isimler değişir. Bazen gördüğümüzün bir serap –yanılsama– olup

olmadığından emin olamayız ve her şey için "serap" tabirini kullanırız. Bu durumda serap uyanıkken fakat genellikle sıkıntı altında –imkânın ortadan kalkmasıyla gerçekliğin bizi daraltması– arzu ettiğimizi görmektir: Çölde su. Çölde susamış insan suya doğru gider, sonra gördüğünün serap olduğunu anlayınca hüsrana uğrar bir halde kalakalır. Bu durumda serap bir yanılsama halidir. Hayal "mış gibi" durumudur. Masallarda dile getirilen "bir varmış, bir yokmuş" üslubu rüyanın ve imkân âleminin –hayal– dilini anlatır. Rüyalar da tam öyledir: Gerçekte yok fakat varmış gibi tesir ederler.

Rüya, insanın hakikat arayışında aşılması gereken bir merhaledir. Bir düşünür için "rüyadan uyanmak" düşünmeye başlamak demektir. Düşünmek eylemi rüyadan uyanmak ve hayalden kurtulmak demek olduğu kadar gerçeği olduğu hal üzere idrak etmeye çalışmak da genellikle hayale karşı verilen bir mücadeleyle mümkündür. Meselenin güçlüğünü en iyi anlatan misallerden birisi ünlü Çinli düşünür Chuang-Tzu'nun bir anlatımında geçer: "Bir zamanlar ben, Chuang-Tzu, düşümde bir kelebek, uçan bir kelebek olduğumu gördüm; mutluydum. Tzu olduğumu bilmiyordum. Birden uyandım; kendimdim, gerçek Tzu'ydum. Düşünde kelebek olduğunu gören Tzu mu yoksa düşünde Tzu olduğunu gören bir kelebek mi olduğumu anlayamadım."

Dedik ki, insanın rüyalarla ilişkisi inişli çıkış bir seyir takip eder; bazen rüyaya dalmak ve yaşanan hayattan uzaklaşmak, bazen kendimizi hayalin etkisinden kurtararak uyanmaya zorlarız. Ancak gene de rüyayla bağımız devam eder. Dinî düşünce bu noktada bize felsefeden farklı fakat bazı unsurlarında ona benzeyen yeni bir bakış açısı getirir. Din dikkatimizi rüya görmeye değil, rüyanın anlamına ve tabirine yönlendirmekle bizi "yükümlü" tutar. İnsan rüya gören veya bundan haz alan bir varlık olarak yaşamamalıdır; gerçek insan rüyanın tabirinin peşinden giden ve bir tabir bulabilen kimsedir. Başka bir anlatımla dinî düşüncede dikkate değer olan rüyanın kendisi veya hayatı bir rüya olarak görmek değil, rüyanın tabiridir. Tabiri olmayan rüya, okunmamış bir mektuptur. Bu durumda ister bir rüya görelim ister hayatı bir rüyaya çevirmek isteyelim, her halükârda bize düşen görev, rüyanın tabirini bulmaktır. Bu bakımdan dinî metinlerde iyi bir örnek rüya-hayat ve tabir irtibatını göstermek üzere zikredilir: Kuran-ı Kerim'de bir peygamber olarak adı geçen Hz. Yusuf ve onun gördüğü rüya. Yusuf'un hikâyesi Kuran'da "en güzel hikâye" olarak betimlenerek insanlığa anlatılır. "En güzel hikâye"ye yüzeysel bakan insan Yusuf'un maceralarla dolu hayatının okunmaya-anlatılmaya değer bir hayat olduğunu zanneder: İçinde aile kavgalarının, düşüş ve çıkışların, ihanetlerin, en önemlisi güçlü ve cazip bir aşk hikâyesinin bulunduğu bir hayat niçin "en güzel" hikâye olmasın ki? Bu itibarla edebiyat tarihi böyle "güzel hikâyelerle"

doludur zaten. Fakat dinî düşüncenin hakikat ve insan ilişkisi hakkındaki tahliline bakınca, Yusuf'un hikâyesinin niçin "en güzel hikâye" olduğunun nedeni ortaya çıkar. Yusuf'un rüyası bir rüya olduğu için veya yaşadığı hayat "mücadelelerle" dolu bir hayat olduğu için dikkat çekici ve önemli değildir: Bir hikâye olması bakımından Yusuf'un hikâyesi herhangi bir insanın hikâyesinden veya rüyası başka birinin görebileceği rüyadan daha önemli veya daha güzel değildir. Herkes bir rüya görür, herkes bir hikâye yaşar. Bunların arasında derece farkı bulunsa bile hiçbir zaman bir mahiyet farkından söz edemeyiz. "Her gördüğünü Hızır bil" denildiği gibi "Her insanın rüyası da bir Yusuf rüyasıdır" demek de mümkün, dikkatini sadece Allah'a odaklamış Müslüman metafizikçilerin perspektifiyle. O zaman şu soruyu sormamız lazım: Yusuf'un yaşadığını "en iyi hikâye" haline getiren nedir? Bir rüyanın merkezinde gelişen bir hayat niçin "en güzel" hikâye olsun? Niçin Yusuf'un hikâyesini anlatmaya değer buluyoruz da başka birinin hikâyesini o kadar değerli bulmuyoruz?

Öyle görünüyor ki bu sorunun cevabı rüyanın kendisinde değil, tabirinde saklıdır. Hz. Yusuf herhangi bir insan gibi bir rüya gördü, sonra o rüyada sembollerde temessül eden unsurlarıyla bir hayat yaşadı. Bu itibarla hayat ile rüya arasında ayna-görüntü ilişkisi kurulabilir ki, Yusuf'un rüyasının önce hayatını anlatan bir ayna olduğunu düşünebiliriz. Yusuf kendi hayatını aynada-rüyada "kabaca" gördü; fark etti ki Allah onu bir maksat için hazırlamaktadır. Sonra yaşadığı hayat rüyanın aynası haline gelerek rüyayı aynada tefsir edecekti: Sufilerin zevk dedikleri şey! Yusuf'un gördüğü rüya on bir yıldız, Güneş ve Ay'ın kendisine "secde" etmesiydi. Burada secdenin zikredilmesinin dinî anlamıyla secde olmadığı aşikârdır: çünkü din Allah'tan başkasına secde edilmesine müsaade etmez. Fakat bazen secde "amade kılınmak (teshir)" anlamında kullanılabilir ki kast edilen odur. Demek ki Yusuf'a varlık amade olacak, Yusuf Allah'a halife olacaktı. Babası rüyanın tabirini anlar ve oğluna rüyasını anlatmamasını söyler. Bunun sebebi kardeşlerinin kıskançlık duygusuyla ona zarar verebileceklerini düşünmesiydi. Ancak buradan "rüyayı anlatmamak" şeklinde bir ilke çıkartılabilir. Bu ilke özellikle rüyayla ilgili ortaya çıkan adap bahsinde zikredilir. Rüyada sembolle anlatılan maksat gerçekleşmeye başlar. Bunun için Yusuf halden hale, tavırdan tavra geçer: önce kardeşlerinin ihanetine uğrar. Yüzeysel bakış kıskançlık sorunu olarak anlatır hikâyeyi bize, ancak gerçekte hadise Yusuf'un bir maksat için "eğitiminin" parçasıydı. Kardeşlerinin ihanetini öğrenecek ki Allah'ın affedici olmasının nasıl bir şey olduğunu kendinde ortaya çıkan "affetme" ahlâkıyla idrak edebilsin. Sonra kuyuya atılması gerekecekti. Kuyuya atılmak veya kuyuya düşmek, insanın kemâle ulaşma çabasında sürekli geçeceği bir eşiktir. Kuyuya düşen insan orada

umudunu yitirmemeyi öğrenecek, o umutla Allah tarafından kurtarılacaktır. Bu sayede sebeplerin bulunmadığı durumda bile Allah'ın fail olduğunu görerek anlayacak, Allah'a olan imanı perçinlenecekti. Sonra pazarlarda köle olarak satılacak, değersizleşecek, itibarını yitirecek ve "ucuza gidecek", kadrü kıymeti bilinmeyecektir. Yusuf'un hikâyesinde en dikkate değer cümlelerden birisi budur: *Ucuza satıldı*! Güzelliğiyle dillere destan olan Yusuf çok ucuza satıldı ve değeri hiç bilinmedi. Kuran-ı Kerim böyle diyor. Yeryüzünde her insan kadrinin ve kıymetinin bilinmediğini düşünürken Yusuf için söylenen bu cümleye ortak olur. Çünkü kadri ve kıymeti bilinmeyenlerin başında gelir Yusuf Peygamber! Demek ki her rüyanın tabirinde kadrinin bilinmemesi de olacaktır. Bunlar insanın gerçek bir insan olma sürecinde aşmak zorunda olduğu insanlık merhalelerdir. Daha sonra tekrar itibar kazanacak, aşk yaşayacak, iftiraya uğrayacak, hapse düşecek vb. Hapis Yusuf için bir medrese olacak ve orada beklemeyi, Allah'ı hatırlayarak sabretmeyi öğrenecektir. En nihayetinde uzun süreçlerin sonucunda Hz. Yusuf Allah tarafından insanlara hizmet eden bir mürebbi ve peygamber olarak gönderilecek, insanlara Allah'ın rahmetini –o rahmete ve himayeye şahitlik etmiş bir insan olarak– anlatacaktı. Kendisini kuyuya atan kardeşleri huzuruna geldiğinde onlara söylediği "sizi azat ettim" sözü insan olmanın en önemli gereklerinden birisi olan affediciliği anlatır.

Binaenaleyh Hz. Yusuf'un gördüğü rüya sıradan bir rüyaydı fakat bu tabir o rüyayı "hikâyelerin en güzeli" haline getirecekti. Bu itibarla dinî düşünce dikkatimizi rüyaya değil tabire çeker. Tabir insanın hayatın anlamını idrak etmesidir. Yusuf bunun bir örneğiydi ve gördüğü rüya ulaştığı kemâlle tabir edilmiş oldu. Hz. Yusuf babasıyla karşılaşınca şöyle der: "İşte babacığım! Gördüğüm rüyanın hakikati buydu. Rabbim onu hak çıkardı." Hz. Yusuf kendisi için bir rüya görmüş, kendi hayatıyla da rüyanın tabirini öğrenmişti (bireysel). Hz. Peygamber ise buradan evrensel ilke çıkartarak bütün insanlık için bir tespit ortaya koyar: "Bütün insanlar uykudadır/ rüyadadır, öldüklerinde uyanırlar." Ölüm rüyanın nihai ve kaçınılmaz tabiridir. Çünkü tabir, ubur etmek, yani bir yerden başka bir yere geçmek demektir. Rüyanın tabiri onda bulunan "sembol"den sembolün temsil ettiği mânâya geçmek demektir. Hayat bir rüya ise bunun da bir anlamı olacaktır ve bundan veya görünen anlamdan hakiki anlama geçmek ise hayatı tabir etmek ve anlamak demektir. Ölümle birlikte insan yeryüzündeki hayatının nihai bir hayat olmadığını buranın ancak bir köprü olduğunu idrak eder. Bu durumda tabir, insanın nihai gerçeklikle yüzleşmesidir. Dinin maksadı ise ölmeden önce tabiri bulmaktır. Bunun için Hz. Peygamber dinin hedefini "ölmeden önce ölmek", yani yaşarken hayatın maksadını idrak etmek olarak ifade etmiştir. Hz. Yusuf ölmeden önce hayatın anlamını, yani gördüğü

rüyanın tabirini bilen kişiydi; bu nedenle hayatı en güzel hayat, hikâyesi en iyi hikâye oldu. İslâm bir şeyin iyi ve güzel olmasını Allah ile irtibatlandırarak ortaya koyar. Allah'a varmayan bir tabir gerçek tabir olamayacağı gibi O'na ulaşmayan her iş "ebter" yani neticesiz kalacaktır. Bu durumda ister rüya diyelim ister başka bir şey diyelim, hakikate ulaşmak, Allah'a varmakla ortaya çıkacaktır. Hayatın anlamı Allah'tır. Bu noktada din ile metafizik düşünce –araçları farklı olsa bile– aynı dili kullanır: Metafizik insanı mağaradan çıkartarak gerçekle yüzleştirmek isterken din insanın içindeki ve dışındaki sonsuz "mağara yaratma yeteneğini" keşfederek onu her durumda hakikat ile yüzleşmeye sevk eder. Muhasebe-i nefs, yani insanın kendisini sürekli kritik etmesi bu demektir. Burada hayal ve rüya etkisinden kurtulmamız gereken şeyler haline gelir. Başka bir anlatımla din, bu durumda, hayali hakikatin önündeki bir engel ve perde olarak kabul eder. Din bunun için gerekli araçlardan söz eder; fakat Allah'a ulaşmanın ve rüyanın tabirinin neticesi ise ahlâki bir hayattır. Çünkü ahlâkın önündeki en büyük engel olan korkular ortadan kalkmış, insan ebedi bir hayatın sükûneti –iman– ve dinginliği –itminan– içinde rüyanın tabirini bulmuştur.

HÂKİMİYET ALAMETİ: HÜKÜMDAR RÜYALARI

Kemal Ramazan Haykıran*

Türkler, yeryüzünde hâkimiyet duygusunun güçlü olduğu milletlerin başında yer almaktadırlar. Belki de konar-göçer yaşamın dayattığı yaşam koşullarına bağlı olarak Türk toplumu sürekli hiyerarşik bir düzen içinde olmuş dirlik ve düzen ortamına diğer toplumlardan daha fazla ihtiyaç duymuştur. Bu koşullar içinde Türklerde siyasi hâkimiyet ve bunun meşruiyeti tarih boyunca hep önemini korumuştur. Oldukça önemli bir olgu olan "hâkimiyet", düzeni sağlayan yegâne unsur olarak görülmekteydi. Konargöçer yaşam, yerleşiklerin yaşamına göre daha zor ve farklı riskleri de bünyesinde barındıran bir yaşam tarzıydı. Böylesine bir yaşamı sürdürebilmek burada çıkabilecek sorunları bertaraf edebilmek ancak güçlü ve saygınlığını koruyan bir otorite ile mümkün olabilirdi. Türklerde de işte böyle bir yapı gelenek içinde kendiliğinden şekillenmişti. Böylece Türklerde düzenli hiyerarşik güçlü bir hâkimiyet şekli ortaya çıkmış oluyordu. Türklerde hâkimiyet yetkisi belli bir hanedana bırakılmış durumdaydı. Bu hanedan seçilmiş bir kimsenin soyundan gelenlerden oluşmaktaydı. Bunu modern Batı dünyasının siyasal fikirlerinin gölgesinde bir "oligarşi" olarak tanımlamak da doğru olmayacaktır. Eğitimin ve bilginin yaygınlaşmadığı insanlığın erken dönemlerinde; bilgi, tecrübe ve kabiliyetler dar çevrelerde saklı kalıp ancak bu kısıtlı çevrelerin içinde yayılabilmekteydi. Edinimler ve tecrübe yaygın olarak aile içinde kalan bir şeydi. Bu devirlerde aileler çocuklarına sadece maddi mülklerini değil soyut değerlerini, bilgilerini,

*Yrd. Doç. Dr. Kemal Ramazan Haykıran, Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

kazanımlarını ve kimliklerini de miras bırakmaktaydılar. Bunun doğal sonucu olarak da aileleri kişilerin kimliğini de belirlemekteydi. Bir demirci ustasının çocuğu demirci ustası olurdu. Kamanın oğlu kaman olurdu. Kitapların ve bilginin içine doğduğundan ötürü âlimin çocuğu da gelecekte âlim olacaktır. Nihayetinde toplum yapısının ve kazanımların kabaca böyle şekillendiği bir dünyada doğal olarak hükümdarın çocuğu da hükümdar olacaktır. Yetiştiği ortam gereği devlet mekanizmasının işleyişindeki inceliklere o makama ermeden önce en yakın olan ve en fazla vâkıf olan kişi hükümdarın birinci dereceden akrabalarıdır. Devrin bu beşeri koşulları altında bir siyaset kurumu ve devlet erki olarak hanedan yapısı şekillenmiştir denilebilir. Pek çok millet de olduğu gibi Türklerde de bu böyleydi.

Eski Türklerde ulus, *il* kelimesiyle ifade edilmiştir. İl kelimesi, eski Uygurca vesikalarda, Kaşgarlı Mahmud'un "Divan-ı Lugat-it Türk"ünde,[1] Kutadgu Bilig'de ve Orhun Abidelerinde[2] devlet anlamında kullanılmıştır.[3] İlin başında *Tan Hu*, *Kagan*, *Han*, *Yabgu*, *Hakan* gibi unvanlar kullanan hakanlar bulunmaktaydı. Bunlar arasında en yaygın olanı ise evrensel hâkimiyeti ifade eden "Kagan"dır.[4] Hakan, Tanrı tarafından kendisine siyasi hâkimiyet *kut*[5] verilmiş ve Türk Milletini idare etmesi için görevlendirilmiş ulu bir kimseydi.[6] Hükümdarlık yetki ve kudreti, Tanrı tarafından bağışlanmıştır. Esasen *kut*a sahip olduğuna inanılan bir sülale söz konusudur. Hakanlık, devleti kuran aile içinde irsi olarak intikâl etmekteydi. Ancak, aile içinde hakanın hangi usule göre belirleneceği konusunda belirli bir kural geliştirilmemişti. Hakan vefat ettiğinde, kurultay üyeleri toplanarak ölen hakanın çocuklarından birini göreve getirmişlerdir. Genellikle, *Teginler* arasında daha liyakatli ve dirayetli olan tahta çıkarılmıştır. Hakanın çocuğu yoksa, kardeşlerinden birinin; teginler küçükse amcalarının tahta geçmeleri de törede uygun görülmüştür. Tahta çıkma hakkına sahip olan taht varisinin hakanlık makamına oturabilmesi için beylerin muvafakati, yani kurultayın tasvip ve tasdiki şarttır.[7]

---

[1] Kaşgarlı Mahmud, haz. Besim Atalay, *Divan-ı Lugati't* Türk, Ankara, 1943, II, s. 212.

[2] Muharrem Ergin, *Orhun Abideleri*, İstanbul, 2003, s. 65.

[3] Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk (İslamiyet'ten Önceki Devir)*, 1947, s. 264-265.

[4] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 2003, s. 267.

[5] Eski Türk Devletlerinde siyasi iktidar kavramı "kut" tabiri ile ifade ediliyordu. Kut'un mahiyeti Kutadgu Bilig'de şu sekilde açıklanmıştır:"Kutun tabiatı hizmet, siarı adalettir. Fazilet ve Kısmet Kuttan doğar... Hükümdarlığa yol ondan geçer. Her şey kutun eli altındadır... Bey, bu makama sen kendi gücün ve isteğin ile gelmedin, onu sana Tanrı verdi..." Bilge Kagan Yazıtı, Kuzey tarafı, 7; "Tanrı irade ettiği için, kendi devletim var olduğu için."

[6] Bahaeddin Ögel, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1991, s. 264.

[7] Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk (İslamiyet'ten Önceki Devir)*, s. 270.

Eski devirlerde, devletin varlığını ve birliğini koruyabilmek için özellikle askerî alanda güçlü[8] olmak gerektiğinden, kurulan devletler askerî-otoriter devletler olmuşlardır. Siyasi iktidar, hükümdarda ve onun şahsında beliren hükümdarlık makamında toplanmıştır. Türk hakanları devlet yönetiminde, idari mekanizmanın askerî bir karakter taşımasından faydalanmışlardır. Ancak hemen belirtilmelidir ki bu husus, büyük önem verilen *Töre*'nin kesin hükümleri ve kağanların icraatlarını kontrol eden *Kurultay* müessesesinin varlığı sayesinde, hiçbir zaman bir askerî diktatörlüğe dönüşmemiştir.[9] Hakanın iktidarını, hâkimiyet hakkını sınırlayan amiller üç tanedir; halk, beyler (kurultay) ve ananevî kanunlar. Halk, görevi sadece itaat etmek olan tebaa değil, aynı zamanda devlet idaresinde rolü olan ve hakanın, görüşlerine hürmet etmekle mükellef olduğu unsurdur. Beyler de, hakanın hareket serbestliğini kısıtlayan diğer bir etkendir. Hakan, bütün önemli işlerde kurultayı toplayarak, beylere danışmak mecburiyetinde olmuştur. Ayrıca, hakanın faaliyetleri, ananevî milli kanunlarla da (töre) sınırlıdır.[10] Neticede, Türk devlet teşkilâtının siyasi bir feodaliteye, federasyona veya konfederasyona benzediği söylenebilir. Beyler; hakanlar hakanı, hakan, yabgu ve beyler şeklinde devlet yönetiminde derece derece hisselere sahip olmuş; kendi devlet veya topraklarında bazı sınırlamalar dışında serbestçe hükmedebilmişlerdir. Ancak, siyasi ve idari teşkilâtın en üstünde hakan vardır. Devleti meydana getiren beyler, güçleri oranında federal devletin yönetiminde etkili olmuşlar ve hakanın (Hakanlar hakanının), iktidarını sınırlamışlardır.

Siyasi ve idari teşkilâtın en üstünde bulunan hakan, devlet yönetimine ait bütün yetkileri uhdesinde toplamıştır. Ancak bu yetkiler, uygulamada diğer devlet görevlileri ile paylaşılmıştır. Örneğin, yürütme yetkisi, kurultay ve beylerle birlikte kullanılmış; yargı yetkisi de esas itibariyle hakan ve yabgulara ait olmakla birlikte, yargıçlara devredilmiştir.[11]

Hakanın yetkileri, "devleti temsil etmek, devletin siyasi ve askeri başbuğluğunu yapmak, bütün feodal beylere emir ve fermanlar göndermek, adına para bastırmak ve başında 'çetr' (hâkimiyet alâmeti) taşımak, kapısında 'növbet' çaldırmak, kendisinden sonra veliaht tayin etmek, ülkede birliği sağlamak, içte asayiş ve emniyeti ve dışta bağımsızlığı muhafaza etmek için gerekli tedbirleri almak, kendisine vezir tayin etmek ve fermanlarla emir, bey, hattâ yabgu tayin etmek" şeklinde sayılabilir.[12]

---

[8] Bilge Kagan Yazıtı, Kuzey tarafı, 1; "Tanrı güç verdiği için, babamın ordusu kurt gibi imiş, düşmanı koyun gibi imiş."

[9] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 2003, s. 266.

[10] Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk (İslamiyet'ten Önceki Devir)*, s. 269.

[11] Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri*, İstanbul 1970, s. 33.

[12] Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*, Ankara 1982, s. 19.

Hakanın görevleri ise, devleti düşmanlara karşı korumak, (sözlü) kanunlarla devlet düzenini sağlamak ve toplum münasebetlerini tanzim etmek olmuştur. Halkın ekonomik vesosyal durumlarını düzeltmek de hükümdarın önemli görevlerindendir. Kutadgu Bilig'de halkın hükümdardan talepleri, iktisadi istikrar, adil kanun ve asayiş olarak sayılmıştır.[13]

Eski Türk devletlerinde, hakana yardımcı olan ve bir nevi onu sınırlandıran kurultayın devlet yönetiminde önemli bir yeri vardır. Toy, kengeş meclisi, devlet meclisi de denen bu meclis; siyasi, askerî, iktisadi ve kültürel bütün devlet meselelerinin görüşülüp kararlaştırıldığı yer olmuştur. Kurultayda alınan bütün kararlar hakan için de bağlayıcı olmuştur. Yeni hükümdarın seçilmesi ve göreve başlaması da bu meclisin tasvip ve tasdikine bağlıdır.[14]

Bu şekilde tanımlanan Türk hükümdarının belirlenmesinde, yani meşruiyetinin kaynağı, zikredildiği üzere semavi'dir. Yani hâkimiyetin kaynağı Tanrıdır. "Kut" vererek Tanrı yeryüzünde insanlar arasında düzeni sağlayacak kendi vekilini belirlemektedir. Bu özelliği doğal olarak Türk hükümdarına daha fazla bir güç ve karizma kazandırmaktadır. Tabii bu yapı da ciddi bir durumu da beraberinde getirmektedir. Tanrının kendi katında seçtiği ve bildirdiği hükümdarın, hükümdarlığının kendisine bildirilmiş olması durumunu halk nasıl bilebilecekti? Bundan nasıl emin olabilecekti? İşte bu sorular karşısında da hükümdarın hâkimiyetini meşrulaştırıcı yani kendisine tanrıdan "kut" verildiğini ispatlayıcı unsurlar devreye girmektedir. Bu bağlamda pek çok şeyin sıralanabileceği bu unsurlar içinde en çarpıcı ve belirleyici olanı rüyadır. Hükümdarın gördüğü bir rüya ile Tanrının kendisine kut verdiği ortaya konulmuş olmaktaydı. Türklere ait erken dönemlerde efsanelerde sonraki dönemlerde ise tarih kroniklerinde kurucu hükümdarın gördüğü bir rüya anlatılır ve bu rüya ruhaniler tarafından yorumlanarak kendisine hükümdarlık verildiği müjdelenirdi.

Türk hükümdarlarına ait bilinen en eski ve en çarpıcı olan rüya hikâyesi kuşkusuz Oğuz Kağan'a ait olan destanda yer alan rüyadır. Türklere ait en eski destanlardan olan bu destan aynı zamanda Türk tarihine ve kültürüne ait pek çok bilgiyi taşımasının yanında Türklerdeki hâkimiyet algısının işleyişini açıklayan pek çok veriyi de aktarmaktadır. Destanda Türklerin atası olarak tanıtılan Oğuz Kağan'ın Hunların efsanevi hükümdarı Mete Han olduğuna inanılır. Bu büyük hükümdarın tanrı tarafından nasıl hükümdar tayin edildiği destanda açık bir dille anlatılmaktadır. Destanda Oğuz Kağan'ın rüyası şöyle geçer:

[13] İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 2003, s. 257.
[14] İbrahim Kafesoğlu, *age.*, s. 259-261.

"Söz dışında kalmasın, bilsin herkes bu işi, Oğuz Han'ın yanında, vardı bir koca kişi. Sakalı ak, saçı boz, çok uzun tecrübeli, asil bir insan idi, akıllı düşünceli. Unvanı Tuşimel'di, yani Kağan veziri, Uluğ Türük'tü adı, Oğuz'un seçme eri. Altından bir yay gördü, uyur iken uykuda, yayın bulunuyordu, üç gümüşten oku da. Ta doğudan batıya, altın yay uzanmıştı. Üç gümüş ok kuzeye, sanki kanatlanmıştı. Anlattı Oğuz-Han'a, uyanınca uykudan, Rüyayı tabir etti, içindeki duygudan. Dedi: 'Bu düşüm sana, dirlik düzenlik versin! Hakan'ıma inşallah, birlik güvenlik versin! Rüyada ne gördüysem, Gök Tanrının sözüyle, Seni de öyle yapsın, Tanrı kutsal özüyle! Yeryüzünün ki hepsi, dolup taşar boyuna, Tanrım, bağışlayıver! Oğuz Kağan soyuna!' Oğuz-Han çok beğendi, Uluğ Türük'ün sözün, öğüd ver dedi bana, tuttu onun öğüdün. Sabah olunca gördü, kendinden büyükleri, çağırtarak getirtti, kendinden küçükleri. Dedi: 'Hey! Gönlüm benim! Avlansana haydi der! Başa geldi ihtiyarlık, cesaretin hani der? Gün, Ay ve Yıldız sizler, gidin gün doğusuna, Gök, Dağ ve Deniz siz de, gidin gün batısına!' Oğuz Han oğulları, bunu hemen duyunca, Gitti üçü doğuya, üçü batı boyunca. Av avlayıp, kuşlanan, Gün ile Yıldız ve Ay Buldular yolda birden, som altından tam bir yay. Sundular Oğuz Han'a, Han sevindi hem gülü, Aldı bu altın yayı, kırarak üçe böldü. Dedi: 'Ey! Oğullarım! Kullanın bir yay gibi, Oklarınız erişsin, göğe deg bu yay gibi!' Oğuz Han'ın veziri Ulug-Türük'ün gördüğü rüyaya göre altın bir yay, gün doğusundan gün batısına kadar uzanmış idi. Yani bu suretle, yayın kavsi, göğün kavsini baştanbaşa tamamlamış oluyordu. Üç gümüş ok da, yaydan atılmış olarak kuzeye doğru gidiyormuş. Uluğ-Türük uykudan uyanınca, rüyada gördüklerini Oğuz Kağan'a anlattı ve ona ayrıca şöyle dedi: 'Ey Kağanım! Bu rüyanız sizin yaşantınız için uğurlu olsun! Ey Kağanım! Bu rüya, size dirlik versin! Gök Tanrı rüyamda ne gördüysem, onu gerçek yapsın.'"[15]

Oğuz Kağan'ın nazırının gördüğü bu rüyada okları kimin attığı belli değildir. Destanda bu şekilde kimin attığının belirsiz bırakılması okların Tanrı tarafından atıldığının bir ifade tarzıydı. Çünkü böyle bir ok atışı insan işi olamazdı. Böyle bir ok atışını ancak tanrı yapabilirdi.[16] Oğuz Kağan'ın nazırı *Uluğ Türük*'ün rüyasında dikkat çeken noktaların başında Türklerde uzun yıllar hâkimiyet alâmeti olarak kabul edilen ve hükümdara meşruiyetini bildiren bir nesne olarak kullanılan ok ve yay imgelerinin kullanılmasıdır. Rüyada görülen ok ve yay doğrudan hükümdarlığa işaret etmektedir.[17] Yayın doğudan batıya doğru gerilmesi de yön olarak Türklerde doğunun daha önemli olduğunu kurulan devletlerde yönetim merkezinin doğuda bu-

[15] Zeki Velidi Togan, *Reşideddin Oğuznamesi; Tercüme ve Tahlili*, İstanbul 1982, s. 73.
[16] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, Ankara 2003, s. 24.
[17] Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 25.

lunmasını ifade etmekteydi. Rüyada işlendiği gibi doğudan batıya kadar uzanan altın yay, dünyanın ve dolaylı olarak da Oğuz Kağan devletinin enlemesine bir kesitini vermekteydi. Rüyada sadece dünyanın doğu-batı kesitine yer verilmektedir. Kuzey-güney kesiti hiç bahsedilmemiş sadece kuzeye giden üç gümüş ok dolayısıyla kuzeyden bahsedilmektedir. Bu yaşadıkları coğrafyayla doğayla barışık bir yayılma gösteren bozkırın çocuklarının güneşin doğuş ve batış yönünde yayılma eğilimi içinde olduklarını gösteren önemli bir kayıttır. Kuzeyden bahsedilmesi ise kuzey yıldızı ile alâkalı bir şey olsa gerektir. Zira Türkler kutup yıldızı denilen kuzeyde bulunan yıldıza *altın kazık* veya *göğün direği* derlerdi.[18] Bu mânâda rüyada yer alan kuzey imgesi yön olarak kuzeyden çok devletin yüksekliğini ifade etmek için tercih edilmişti. Böylece doğu-batı yönünde yayılan devletin aynı zamanda göğe de yükselen bir yüceliği olduğunu anlatmaktadır. Gene Türk inancına göre Kutup Yıldızı Tanrıya giden yolun kapısı idi.[19] Böylece rüya, Oğuz Kağan'ın devletinin, doğu-batı ve yer-gök kesitleri ile belirtilmiş bir dünya devleti olduğunu ve Tanrının da iştirak ettiği kutsal bir devlet olduğunu anlatmaktadır. Zira destanın başka yerinde Oğuz Kağan'ın dünyayı alırken, Tanrının bir sembolü olan Gök yeleli erkek kurdun ona yol göstermesi de bu düşünceyi destekleyen başka bir anlatımdır.[20]

Uluğ Türük rüyasını Oğuz Kağan'a anlattıktan sonra Türklerin alkış adını verdikleri bir dilek ritüelini de yerine getirerek der ki: "Gök Tanrı, rüyamda ne verdiyse onu gerçek yapsın! Bütün yeryüzünü de senin soyuna versin."[21]

Türk kültürünün önemli edebî metinlerinden olan Oğuz Kağan destanında anlatılan bu rüya Türklerde görülen hükümdar rüyalarının ilkini oluşturmaktadır. Bu destandaki metaforlar bundan sonraki rüya metaforve motiflerini de büyük oranda belirlemiş oluyordu. Bir hükümdarın meşru bir hükümdar olduğunun delili olan bu rüyalar sonraki hükümdarlar tarafından hemen hemen aynı metaforlar dünyasında görülmeye devam etmişti.

Türk kültürüne ait edebî metinlerde geçen bir hikâye, *Toğurmış* adında bir beyden bahseder. Babasının adı Kerence Hoca olan bu kişi işlerini yoluna koymuş ülkesini düzene sokmuş bir Türk Beyi idi. Anlatıya göre, onun bu noktaya gelmesinden çok yıllar önce bir rüya görmüştü. Rüyasında, göğsünden bir ağaç çıkmış ve yükselmiş dallanıp budaklanıp yapraklarla dolmuştu. Rüyasından etkilenen *Toğurmış*, sabah olunca hemen *Miran-Kâhin*'e koşmuş ve rüyasını anlatmıştı. Miran-Kâhin de ona şöyle

[18] Bahaeddin Ögel, *age.*, s.26.
[19] Bahaeddin Ögel, *age.*, s.26.
[20] Zeki Velidi Togan, *Reşideddin Oğuznamesi; Tercüme ve Tahlili*, s. 139.
[21] Zeki Velidi Togan, *age.*, s. 73.

demiş: "Sakın bu rüyanı hiç kimseye anlatma! Bu çok iyi bir rüyadır!" Toğurmış'ın üç oğlu varmış. Her oğlunun başı için ayrı ayrı birer koyun kesmiş, pişirtmiş ve halkına dağıtmış. Bu rüyanın ona hükümdarlığı müjdelediğini ve hükümdar olduktan sonra ülkesini üç oğlu arasında paylaştırdığı görülmektedir.[22]

Türk kültür tarihinde yer alan bir diğer hükümdar rüyası ise Uygur Türklerinin önemli hükümdarlarından kabul edilen Böğü Han'a aittir. Efsaneye göre Böğü Han bir gece uyurken, pencerenin önünde bir kızın hayali belirdi ve onu uyandırdı.[23] Bu hayaletten korkan Böğü-Han, kızı görmemezlikten geldi ve kendisini uykudaymış gibi gösterdi. İkinci gece kız gene geldi. Fakat Han, gene görmüyormuş gibi yaptı ve kendisini uykuda gösterdi. Sabah oldu. Han vezirine danıştı. Veziri de Han'a gelen kıza itibar etmesini tavsiye etti. Üçüncü gece kız gene gelince, vezirinin öğüdüne uyarak, kızı alıp Ak-tağ'a gitti. Bu dağda sabaha kadar beraber kalıp kızla konuştular. Bu buluşma ve konuşma, yedi sene, altı ay ve yirmi iki gün, her gece böyle devam etti. Ayrılacakları gün, kız ona şöyle dedi : "Doğudan batıya kadar bütün dünya, senin buyruğun altında kalacaktır. İşlerini sıkı tut ve iyi çalış. Ayrıca, insanların da değerini bil!" Bu doğrudan hükümdarlık müjdesiydi. Kut bu peri aracılığı ile Tanrıdan Han'a bildirilmiş oluyordu."[24] Bunun üzerine "Böğü-Han, askerlerini topladı ve onlardan 300.000 kadar seçme askeri Sonkur-Tegin'in komutasına verdi.[25] Ayrıca Sonkur-Tegin'in Kırgız ve Moğol ülkelerine akın yapmasını emretti. 100.000 askerini de Kotur-Tegin'in komutasına verdi ve onu da akın Tankut tarafına gönderdi. Tükel-Tegin'i de Tibet yönüne gönderdi. Kendisi de 300.000 askeri yanına alarak Hıtay (Çin) yönüne yöneldi. Diğer kardeşi (Or-Teğin'i de) kendi yerinde bıraktı. Etrafa giden orduların hepsi başarı kazanarak geri döndüler. Getirdikleri paralar, mallar ve ganimetler, sayı ile sayılamazdı. Her yerden birçok insan topladı ve onların yardımı ile Arkun nehri kıyısında, Uygurların meşhur kenti olan Ordu-Balık şehrini kurdu ve burayı Uygurlara başkent yaptı. Artık Asya'nın doğusundaki bütün ülkeler Böğü Han'ın hâkimiyeti altına girmişti.[26]

Bir başka efsanevî anlatıya göre de, "Böğü Han, bir gece uyurken, beyazlar giymiş bir ihtiyar gördü. İhtiyar ona yaklaştı ve cam kozalağı büyüklüğünde bir yeşim taşı vererek, Böğü-Han'a şöyle dedi: 'Eğer sen bu taşı muhafaza edebilirsen, dünyanın dört köşesi, hep senin buyruğun altında

[22] Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara 2000, s. 421.
[23] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, s. 60.
[24] Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 61.
[25] Abdullah Temizkan, Erhan Aktaş "İktidarın Meşrulaştırılmasında Rüyanın Kullanımı", *Karadeniz Araştırmaları*, Bahar 2012, Sayı 33, s. 18.
[26] Abdullah Temizkan, Erhan Aktaş, agm., s. 18.

toplanacaktır!'"Anlatıya göre Böğü Han'ın veziri de aynı gece, aynı rüyayı görmüştü. Ertesi sabah olunca hepsi toplandılar ve aralarında görüşerek bu rüyaya bir mânâ vermeye çalıştılar. Bunun bir zafer ve hâkimiyet müjdesi taşıdığına kanaat getirdiler.[27] Bunun üzerine orduları buyruklarına alıp batıya yöneldiler. Türkistan sınırına kadar ilerlediler. Burada çayır çimenlik sulak verimli topraklara ulaştılar. Bu yeni yurdu çok beğenmişlerdi. Burada büyük ihtişamlı bir şehir kurdular, efsanede anlatılan bu şehir Uygurların meşhur Kuz Balık şehri, yani meşhur Balasagun şehriydi. Balasagun'a yerleşen Uygurlar buradan batıya, doğuya, kuzeye her yöne yayılmaya başladılar, kalabalık orduları ile çok uzaklara kadar gidip buraları hâkimiyetleri altına aldılar. Efsaneye göre ise yeryüzünde onlara kafa tutacak kimse kalmamıştı artık ve o kadar ileri gitmişlerdi ki acayip mahlûklara benzeyen insanların ülkelerine varmışlardı. Bu insanların elleri ve ayakları aynı hayvanlara beziyordu. Fethedebilecekleri toprakların sonlarına geldiklerini düşünüp yanlarında değerli ganimetlerle geri döndüler. Sonrasında hâkimiyet altına aldıkları toprakların bütün hükümdarları birer birer gelip Böğü Han'a bağlılıklarını bildirdiler.[28]

Bilinen önemli bir hükümdarlık rüyası ise Manas Destanı'nda geçen rüyadır. Destan'a göre, *Yakup-Han*'ın oğlu *Er-Manas*, gecelerden bir gece, bir rüya görür. Oturup, etleri şişlere dizip, ateş üzerinde pişirip kızartırken, birdenbire etlerin dizildiği demir şişler tutuşup yanmaya başlarlar.[29] Şişler yanarken de Manas uyanır. Bir türlü bu rüyaya bir mânâ veremez. Düşünür düşünür işin içinden çıkamayınca kırk yiğidini toplar. Onlara sorar, bu rüyamı tabir edin, der ama; hiç kimse bir türlü tabir edemez. Bunun üzerine emir verir. Bulun birisini, o tabir etsin, der. Etler yığdırtır.[30] Tulumlar dolusu kımızlar getirtir. Şölenler verir. Bu rüyamı tabir edene, istediği hediyeyi verin der. "Onlar birisini arayadursunlar, Manas'ın Kırk-Yiğidi arasında, *Acu-Bay* adlı biri varmış. Çok güzel konuştuğu için, ona *Keskin dilli Acu-Bay* derlermiş. Bunu duyan Acu-Bay, hemen koşup gelmiş Manas'ın babasına. Manas'ın babası *Yakup-Han* altın tahtına kurulmuş otururken, yavaşça Han'a yanaşmış ve tahtın altında oturmuş. Han, Acu-Bay'ı görünce hemen tahttan inmiş, ona saygı göstermiş ve şerefli bir yere oturtmuş. Yakup-Han, gerçekten bir Han'dı. Ama tıpkı bir derviş gibi yaşardı. Yakup-Han, başında şapkası yok, çıplak başlı, ayağında çarığı yok, çıplak ayaklı, sırtında kaftanı yok, tek gömlekli, bir Han idi.[31] "Acu-Bay ise, güzel sözlü ve keskin dilli bir kimse idi. *Yırtılanı yama-*

[27] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, s. 63.
[28] Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 63.
[29] Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 24.
[30] *Manas Destanı: Türkiye Türkçesi ile*, haz. Tuncer Gülensoy, Ankara 2002, s. 32.
[31] *Age.*, haz. Tuncer Gülensoy, s. 32.

yan, bozulanı düzelten, biriydi Kırgız ilinde. Baba ile oğul, halk ile Han'ın aracısı ve tercümanı da, gene o idi. Acu-Bay, Yakup-Han'ın huzuruna her çıkışında, "Melek efendim! (*Berişte Toronno*)" diye söze başlar ve böyle konuşurdu. O gün de gene öyle söze başladı ve Manas'ın çok önemli bir rüya gördüğünü ve bunun tabir edilmesi gerektiğini söyledi. Bu güzel rüya için de, toylar yapılmasını, şölenler verilmesini istedi. Bu rüyayı doğru tabir edene çok mallar verelim, dedi. Doğru tabir etmeyenlerin de oğlunu *Urum*'a; kızını da *Kırım*'a gönderelim, dedi. Yakup-Han da bunları kabul eder ve Acu-Bay gene Manas'a döner, babasının ne dediği haberini verir. Gene etler yığılır, kımızlar verilir ve ama gene de tabir edecek bir kimseyi bulamazlar. Manas evinden çıkar. *Ak-kula atına biner, ak zırhlılarını giyer, insan kanıyla su verilmiş, çelik kılıcını asar* ve gider.[32] Gider, gider, babasının otağına erişir. Babasının otağına girer, babasından rüyasının tabirini ister, ister ama babası hiçbir şey söylemez. Manas kızar, babasının üzerine yürür. Kılıcını çeker. Susma, söyle diye bağırır, ama babası gene söylemez. Bunun üzerine Acu-Bay araya girer. Manas'ı yumuşatır. Sonra da Manas'ın karşısında, *Dokuz defa eğilerek selam verir.* Selamdan sonra da başlar Manas'ın rüyasını tabire. Dünyanın dört tarafını saran Oyrat-Han'ı *Kara-Han*'ın oğlu *Alman-in*, kendi hizmetine geleceğini haber verir. O da, gökten bir melek göndermiş ve meleğe şöyle demiş: "git de bak," demiş. "Eğer bu at, bu köpek ve bu doğan, iyi hayvanlarsa, onların efendilerine de can ver ve yeniden yaşat" demiş. "Yok kötü hayvanlarsa, efendilerinin ölümünü istiyorlar demektir; onların hepsini de öldür" demiş.[33] Manas Destanı'nda daha uzun bir biçimde anlatılan bu rüya hikâyesinin ardından gene destanın verdiği bilgiye göre hanlık müjdelenmiş oluyordu. Bundan sonra Manas Destanı hanın kahramanlıkları ve zaferlerini anlatacaktır. Gene Manas Destanı'nda geçen başka bir hikâyede ise bu sefer Manas Han'ın karısı Kanıkey Hatûn rüyasında hemen yakınında bulunan çelik bir eğe görmüş ve eğeyi alarak koynuna saklamıştı.[34] Sabah olup da bu rüyayı yurdun tecrübe görmüşlerine anlatınca herkes sevinmiş ve Kanıkey Hatun'a şöyle demişlerdi: *Kok yal tobot boru.* Yani "(Bu çocuk), gök yeleli korkunç bir kurt" gibi olacak demişlerdi.[35] Bu da Manas'ın soyundan gelecek olan hanların "kut"unu müjdeleyen bir rüyaydı. Bozkır inancına göre büyük hükümdarların doğumu da daima fevkalâdelik içinde olurdu. Rüya bazen de doğum öncesinde hükümdar annesi tarafından görülürdü. Manas'ın karısının gördüğü gibi yahut bozkır tarihinin gördüğü en efsanevî

[32] *Age.*, haz. Tuncer Gülensoy, s.33.
[33] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, Ankara 2003, s. 45.
[34] Bahaeddin Ögel, *age.*, s. 25.
[35] *Manas Destanı: Türkiye Türkçesi ile*, haz. Tuncer Gülensoy, s. 64.

hükümdarlardan Cengiz Han'ın annesinin gördüğü rüya gibi. *Manas Destanı*'nda *Manas*'ın dirileceğinin müjdesi de gene rüya ile bildirilmiştir.[36] Buna göre Destanda, *Manas*'ın evinin ocağından çıkıp göklere yükselen bir ağaçtan söz edilmektedir. Ağaç motifinin belirgin olduğu bu rüyanın bir benzerini de Babil Hükümdarı *Nabukadnezar*'ın gördüğü de bilinmektedir. Anlatıya göre, *Nabukadnezar* rüyasını şöyle anlatmaktadır: "Yatağımda yattığımda zihnimde canlanan görünümler şunlardı. Bakıyordum ve işte, toprak alanın ortasında çok büyük bir ağaç vardı. Bu ağaç çok büyük ve güçlü idi. Doruğu göklere uzanıyordu ve dünyanın her yerinden görülüyordu. Yaprakları çok güzel, meyveleri çok boldu. Herkese yetecek besin vardı üzerinde. Hayvanları gölgesine sığınıyordu. Kuşlar dallarına yuva kuruyordu ve bütün canlılar ondan besleniyordu. Usumda beliren görünümlerde çevreme bakıyordum ve işte gözetenlerden ve aziz olanlardan birisi gökten indi. Büyük bir gürültüyle bağırdı ve şöyle dedi: Ağacı devirin ve dallarını kesin; yapraklarını yolun ve meyvelerini yok edin; hayvanları gölgesinden kaçsın, kuşlar dalları terk etsin! Fakat köklerin bulunduğu gövdeyi yerde bırakın ve tarla otlarının arasına zincirlerle bağlayın onu. Gökyüzünün çiyleriyle ıslansın ki, hayvanlar ve toprak otlarıyla eşit olsun.[37] İnsan yüreği söküp alınsın ondan, bir hayvan yüreği verilsin ona ve yedi zaman geçsin üstünden." Rüyanın ikinci bölümünde ağaç kişileşiyor ve bu kişi rüyayı gören kralın kendisi oluyor. Yakup, "Düşte yeryüzüne bir merdiven dikildiğini, başının göklere eriştiğini gördü. Tanrı'nın melekleri merdivenden çıkıp iniyorlardı." Sonra Tanrının, "Yeryüzünün tozu kadar sayısız bir soya sahip olacaksın. Doğuya, batıya, kuzeye, güneye doğru yayılacaksınız. Yeryüzündeki bütün halklar sen ve soyun aracılığıyla kutsanacak" şeklinde hitap ettiği anlatılmaktadır. Bu hayat ağacı motifli rüya bir hükümdarlık müjdesinden başka bir şey değildi. Ağaç motifli bir hükümdarlık rüyası da Reşidüddîn'in *Oğuzname*'sinde yer almaktadır. Buna göre efsanevi, Türk Kağanı Tuğrul ile iki kardeşinden bahsetmektedir.[38] Bu kardeşler ve babaları bir rüya görürler bu rüyaya göre kendi göbeğinden çıkan üç büyük ağaç gövdesi büyüyerek her tarafa gölge salar ve tepeleri göğe erişir. Kabilenin kamı rüyayı, kabile içerisinden büyük bir kağan çıkacağına yorar ve bu sırrı kimse ile paylaşmamasını söyler."[39] Böylelikle Tuğrul Han'a kut verildiği ilân edilmiş oluyordu.[40]

Ağaç motifli hâkimiyet rüyalarından birisi de Selçuklu Devleti'nin kuruluşuna dair anlatılan rüyadır. Anlatıya göre, Selçukluların kurucusu Sel-

[36] Pervin Ergun, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara 2004, s. 175.
[37] Pervin Ergun, *age.*, s. 175.
[38] Zeki Velidî Togan, *Oğuz Kağan Destanı*, s.111.
[39] Zeki Velidî Togan, *age.*, s.111.
[40] Zeki Velidî Togan, *age.*,s.113.

çuk Bey'in babası "*Dukak*, rüyasında göbeğinden üç ağacın çıktığını, her tarafı saran dallarının göklere yükseldiğini görmüştü. Rüyasını paylaştığı *Korkut Ata* da kendisine evlatlarının cihan padişahı olacağını müjdelemiştir."[41] Bu hikâye ile de Müslüman olan Türklerin Ön Asya'da kurdukları ilk devletin kuruluş meşruiyeti bu kut rüyası ile ilân edilmiş olmaktaydı. Bu bağlamda Cürcânî *Tabakat*'ında Gazneli Mahmud'un doğumundan bir saat önce babası SebükTegin'in gördüğü bir rüyadan bahsetmektedir.[42] Sebük Tegin'in rüyasında evindeki ateşlikten/ocaktan bir ağaç çıkarak bütün dünyaya gölge salmıştı. Rüyayı yorumlayan bir tabirci, "onun fatih bir oğlu olacağı"nı söylemiştir. Bir ağaç motifli rüya ise Enverî'nin *Düstûrname*'sinde anlatılmaktadır; buna göre Osmanlı hanedanının atası olarak belirtilen Ayaz, arkadaşı olan Han'ın kızı ile nişanlandıktan sonra rüyasında öldüğünü ve toprak olduğunu görmüştür.[43] Bu topraktan büyüyen bir ağacın altı dalından birisinin iktidarı bütün dünyayı sarmış ve bütün insanlık bu ağacın gölgesinde toplanmıştır. Başka bir arkadaşı altı oğlu olacağını ve bunlardan birinin neslinin kıyamete kadar yaşayacağına yormuştur.[44]

Ağaç motifli rüyaların en bilineni kuşkusuz ki Türklerin kurduğu en son ve belki de en ihtişamlı devlet olan Osmanlıların kurucusu efsanevi liderleri Osman Gazi'nin gördüğü rüyadır. Bu rüya devrin en önemli kroniği olan Âşık Paşazâde'de şöyle geçmektedir: "*Osman Gazi*, niyâzetdi ve bir lahza ağladı. Uyku galib oldı. Yatdı, uyudı. Gördi kim endülerün aralarında bir *aziz şeyh* [Edebali] var idi. Haylı kerâmeti zâhir olmuş idi. Ve cemi' halkun mu'tekadıy idi. Adı derviş idi. Ve illâ dervişlük bâtınınday idi. Dünyesi ve ni'meti, davarı çoğ idi. Ve sâhib-i çerağ ve 'alem idi. Dâyım müsafirhânesi hâlî olmaz idi. Ve Osman Gazi dahı gâh gâh gelür idi. Bu azize konuk olur idi. Osman Gazi kim uyudı, düşinde gördi kim bu azizün *koynından* bir *ay* doğar, gelür Osman Gazi'nün koynına girer. Bu ay kim Osman Gazi'nün koynına girdügi demde *göbeginden* bir *ağac* biter. Dahi gölgesi âlemi dutar. Gölgesinün altında dağlar var. Ve her dağun dibinden *sular* çıkar. Ve bu çıkan sulardan kimi içer ve kimi bağçalar suvarur ve kimi çeşmeler akıdur. Andan uyhudan uyandı. Sürdi, geldi. Şeyhe habar verdi. Şeyh eyidür: 'Oğul, Osman! Sana muştuluk olsun kim Hakk Ta'âla sana ve neslüne padişahlık verdi. Mubârek olsun' der. Ve 'benüm kızum *Malhun* sen *Malhun* senün helâlü noldı' der. Heman dem nikâh edüp kızını Osman Gazi'ye verdi."[45]

---

[41] Osman Turan, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi*, Ankara 1980, s.153.

[42] Abdullah Temizkan, Erhan Aktaş, "İktidarın Meşrulaştırılmasında Rüyanın Kullanımı", s. 16.

[43] *Dustûrnemeyi Enverî*, haz. Necdet Öztürk, İstanbul 2003, s. 8.

[44] Abdullah Temizkan, Erhan Aktaş, "İktidarın Meşrulaştırılmasında Rüyanın Kullanımı", s. 17.

[45] Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Alî Osman*, haz. Atsız, İstanbul 1979, s.10-11.

Osmanlıların kuruluşu ile ilgili bir diğer rüya hikâyesi ise Tarih-i Oruç Bey'de geçmektedir. Bu rivayete göre rüyayı Osman Bey'in babası Ertuğrul Bey görmüştür buna göre: "*Ertugrul* hâl-i hayattay iken bir gice *düş* gördi. Bir acep vakı'a *görüp ol* vakı'adan uyanıp bu düşi fikriderek Allah'a zikriderek durdı. Sabah namazını kıldı. Sûret değşirüp doğrı Konya'ya vardı. Anda bir *mu'abbir* kişi var idi. Adına *Abdülaziz* dirlerdi, sâhib-i kemâllerden idi, ilm-i rü'yayı kemâliyle bilürdi. Ertuğrul düşüni ana diyüverdi. Amma bazılar didiler kim bu düşi ta`bir iden bir aziz *şeyh* idi, adına *Edebâli* dirlerdi, kerâmeti zahir olmuş idi. Ve cemi' halkun *içinde* mu'tekad derviş idi. Dünyası ve ni'meti çog idi, ol vilayette meşhur olmuş idi. Sultan Alaaddin dahi, ana i'tikad itmiş idi. Andan Ertugrul geldi, ol düşi ol şeyhe i'lam *kıldı.* Eyitdi: "Ya şeyh gördüm ki senin *koynından* bir *ay* doğar, gelür benim koynıma girür. Bu ay koynıma girdükten sonra göbeğümden bir *ağaç* biter, gölgesi alemleri tutar. Gölgesinün altında taglar olur. Her tagın dibinden *sular* olur, *çıkup* akar. Bu çıkan sulardan kimi içerler ve kimi baglar ve bagçelersuvarurlar ve çeşmeler akıdurlar. Ol uykudan uyandım. Uş *düşüm budur.*" didi. Şeyh bu düşin ta'birinden fikri düpeyitdi: "Yâ yiğit ! Senün bir oğlun ola. Adı Osman ola. Çok gazalar ide. Sana muştuluk olsun kim senün nesline padişahluk verildi, mübarek olsun." didi. Dahı "Benüm kızımı oglun Osman ala. Andan çok çok oglanları ola. Pâdişah olalar." didi. Pes bir zamandan sonra Osman Gâzi vücuda geldi..."[46] Kroniklerin anlatısına göre rüyadan sonra kurultay toplanmış ve Kayı'ların başına boy beyi olarak Osman geçmişti. Böylece Osman Gazi'nin hâkimiyet dönemi de başlamış oluyordu. Kısa bir süre içinde Kayı'lar bir devlet haline gelmiş sonrasında da diğer bütün Türk beylerinin üzerinde bir güce erişerek bir cihan devletine dönüşmüşlerdi. Bütün bu yaşananları müjdeleyen bu rüyaydı. Ya da bütün yaşanan bu başarılar bu rüya ile bir meşruiyet bulmuştu.[47] Bu rüyalardan başka olarak zikredilebilecek bir önemli rüyada Timurluların kurucusu Emir Timur ile ilgili rüyadır. Timur tarihine ilişkin eserlerin birinde bizzat Timur'un ağzından şu anlatıya yer verilmiştir: "Babamın adı Tarakay idi ve Keş şehrine yerleşmişti. Ben doğmadan önce babam gece bir rüya görmüş. Rüyasında melek simalı ve temiz yürekli biri karşısına çıkıp eline bir kılıç vermiş. Pederim, kılıcı adamın elinden almış ve dört tarafa sallamış. Sonra uykudan uyanmış. Öğle vakti, babam namaz kılmak için mescide gitmiş ve mahalle mescidimizin imamı Şeyh Zeydüddin'in arkasında namaz kılmış; sonra da gece gördüğü rüyayı imama anlatmış. Şeyh, babama, 'bu rüyayı gecenin hangi vaktinde gördüğünü' sormuş. Ba-

[46] *Anonim Tevârih-i Âl-i Osman* (Giese Neşri), Yay. N. Azamat, İstanbul: 1992, s. 10.

[47] Colin Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", *Söğüt'ten İstanbul'a*, haz. Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara 2000, s. 247.

bam, sabaha yakın bir zamanda gördüğünü belirtmiş. Şeyh Zeydüddin bu rüyayı şöyle yorumlamış: 'Allah sana bir erkek evlat verecek, bu çocuk kılıcıyla cihanı fethedecek ve İslâm dinini dünyaya yayacak; sakın onun eğitimini ihmal etme! Onu okut, ona hat ve Kur'an öğret.' Sonraki yıl doğumumu imama haber veren ve bana isim vermesini talep eden babama, şeyhten 'oğlunun adı Temur' olsun, cevabı gelmiş.[48] Babam, mescidimizin imamı Şeyh Zeydüddin'e bana isim vermesi için gittiğinde, onun Kur'ân okumakta olduğunu görmüş. Şeyh, 67. sûre olan Mülk sûresinin 16. âyeti olan: "Eemintüm men fî's-semâi en yehsifebikümü'l-ardefe izâhiye temuru" (Göktekinin sizi yere geçiri vermeyeceğinden emin mi oldunuz? (O zaman) bir de bakarsınız yeryüzü şiddetle çalkalanıyor) ayetini okumakta imiş. Burada son kelime olan 'temuru', çalkalanma anlamındadır. Bu, telaffuz olarak 'Temur' kelimesine yakındır. İşte bu hadiseyle, Şeyh bana 'Temur' ismini vermiş."[49]

Timur ile ilgili bir diğer rüya anlatısına göre de Timur rüyasında Türk tasavvufunun öncüsü olarak kabul edilen Pir-î Türkistan olarak anılan Hoca Ahmed Yesevî'yi görmüş ve büyük mutasavvıf ona rüyasında çıkacağı Türkistan seferinde zafer müjdelemiş ve onu kutsamıştır. Bu rüya üzerine seferlerinde başarılı olan Emir Timur Hoca Ahmed Yesevî adına bir cami ve mezarının başında bulunan devasa türbeyi inşa ettirmişti. Burada ciddi bir değişiklik izlenmektedir. Müslüman olduktan sonra da örfî hukukları olan töreyi terk etmeyen Türkler devletin kuruluşuna ve hükümdarın tayinine ait tüm işlerini bozkırdan gelen töreye göre halletmekteydiler. Fakat İslâm kültürü kademeli bir biçimde kendi motiflerini bozkırın motiflerine tercih ettiren bir belirginlik kazanmaktaydı. Belki de bozkır töresine göre kurulan son devlet olan Timurlular devletinde daha önce devirlerdeki gibi ağaç, dede, ay gibi semboller kaybolmuş yerini İslâmiyet inancının tesirinde bu inancın önemli temsilcilerinden olan bir mutasavvıfın ağzından hükümdarlık müjdesi verdirilmiştir. Timur'un rüyası bu değişimi kavrayabilme açısından da ayrıca önem taşımaktadır.

Hükümdarlara ait "kut" müjdesi taşıyan rüyalar genelde kurucu hükümdarlar tarafından görülmektedir. Bu gayet doğal bir unsurdur çünkü hâkimiyetin meşruiyeti problemi kurucu hükümdarı bağlayan bir husustur. Devletin kurucu hanı "kut" meşruiyetini ispatladıktan sonra onun soyundan gelen hanlar doğal olarak meşru hükümdarlar olarak kabul edilecek-

[48] Marsil Biryon, *Menem Timûr-ı Cihân-güşâ, Sergeşt-i Timur-leng Be-kalem-i Hod-ı û Gerdâverende*, çev. Zebihullah Mansurî), Tehran 1382, s. 1-2.

[49] Ali Fuat Bilkan, "Tefellül ile Ad Verme Geleneği ve Timur'un Adı", *Millî Folklor*, 2010, Yıl 22, Sayı 85, s. 134-137.

lerdir. Bu bağlamda nadir hikâyeler dışında kurucu olmayan hükümdarlar için rüya anlatılarına pek rastlanılmamaktadır.

Kuşkusuz ki iktidarlar, tarihin her döneminde her toplumda ayrıcalıklı bir konumdadır. Fakat Türklerde hükümdar çok daha üstün özelliklere sahip bir konumdadır. Gerek İslâm öncesi dönemde gerekse İslâm sonrası dönemde Türklerde hükümdar, adaleti, düzeni sağlayan, milletin dirliğini koruyan kişiydi.[50] Türk'ün hükümdarı Tanrının görevlendirdiği üstün bir kişiliğe sahipti. Doğal olarak burada fizikî bir gerçeküstülükten değil, ahlâk ve karakter meziyetleri ile bir üstünlükten bahsedilmektedir. Türklerde hükümdar Tanrının görevlendirdiği ağır sorumlulukları olan bu sorumlulukları da yerine getirebilmesi için bir o kadar geniş yetkileri olan bir konumdaydı. Orhun Kitabeleri'nde Bilge Kağan şu ifadeyi kullanmaktadır: "Türk Tanrısı Türk milleti yok olmasın diye beni kağanlığa oturttu." Gene Bozkırın diğer güçlü bir hükümdarı olan Cengiz Han için torunu Hulâgu şu ifadeleri kullanmaktaydı: "Tanrı, bugün Teb-Tengri'nin sesiyle atamız Cengiz Han'a hitap etmiş ve kendisine Teb-Tengri aracılığıyla seslenerek: Seni halkların, krallıkların başına geçirdim ve seni dünyanın tamamının hükümdarı yaptım" demiştir.[51] Tanrının seçtiği, görevlendirdiği ve bu görevi yerine getirebilmesi için de geniş yetkiler tanıdığı hükümdarın gerçekten Tanrı tarafından seçildiğinin, halk nezdinde resmileşmesi ve duyurulması için belli usuller geliştirilmişti. Bunların en belirgini de hükümdarların gördüğüne inanılan rüyalardır. Ya sözlü destanlarda yahut da yazılı tarihi eserlerde devletlerin kurucu hükümdarlarına ait rüya hikâyeleri anlatılmaktadır. Bu tarz rüya hikâyeleri ise genelde rüyanın müjdelediği gelişmeler yaşandıktan sonra duyulmakta yahut yazılmaktaydı. Örneğin Oğuz Kağan'a atfedilen rüya anlatıldığı zaman Oğuz Kağan dünyanın her yanına akınlar yaparak, çok geniş bir alanı hâkimiyeti altına almıştı. Artık bu rüya, onun "Dünya devletinin" Tanrı tarafından bir onayından başka birşey değildi. Bu tarz rüya hikâyelerinin en bilineni olan Osman Gazi'nin rüyası ise ancak Fatih devrine ait kroniklerde ifade dilendirilmeye başlamaktaydı.[52] Keza Selçuk'un babası Dukak'ın rüyası ise ancak Melik Şah devrinde yazılmıştır. Gene Timur'un babasının gördüğü rüyaya dair hikâye Timur'un büyük zaferler kazanmasından sonra konuşulur hale gelmiş, oğlu Şahrûh zamanında da yazıya geçirilmiştir. Bu rüyaların kurulan hâkimiyeti meşrulaştırmaya yönelik bir efsane olduğu bugünün tarihçiliğinin tartışma

[50] Halil İnalcık, "Osmanlı Sultanlarının Unvanları (Titülatür) ve Egemenlik Kavramı", *Doğu Batı, Makaleler II,* Doğu Batı Yayınları, Ankara 2008, s.187.

[51] Mustafa Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyasetleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2010, s. 28.

[52] Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, çev. C. Çıkın, Ankara 2010, s. 45.

bırakmayacak derecede açığa çıkardığı bir gerçektir.[53] Fakat burada üzerinde durulması gereken bu rüyaların uydurma olup olmadığından ziyade neden böyle rüya efsanelerinin ortaya çıktığıdır. Bunu modern zamanlarda oluşan iktidarın halkı yönetmeye yönelik yöntemler çerçevesinde de değerlendirmemelidir. Önemsenen, kutsanan ve teslim olunan hükümdarın meşruiyeti oldukça önem taşımaktadır. Törenin belirlediği meşruiyet mutlaka gözetilirdi. Bu bağlamda yerini bulan bu rüya anlatıları, duyulduğunda inanılan ve hâkimiyetin meşrûiyetine yönelik tartışmaları sonlandıran hikâyelerden ziyade duyulmak istenen hikâyelerdi. Bu rüyalar, kudreti ve başarıları ile zaten halk nezdinde muteber haline gelen hükümdar ve hanedanın meşruiyetini ve konumunu taçlandıran anlatılardı.

Görülen hükümdar rüyalarının boya ve tarihsel döneme göre değişiklik göstermiş olmakla beraber, ortak bazı temel unsurları da bulunmaktaydı. Bu ortak unsurların başında da "ağaç" metaforu gelmektedir. Ağaç Türk kültürünün önemli unsurlarının başında gelir. Ağaç, Türklerde tarihin derinliklerinden beri inaçlarının odağını, masal ve destanların konusunu ve hayatın temelini oluşturmuştur. Ağaç Türk kültür yaşantısının içerisinde her baharın gelmesiyle dirilen ve her güzün gelmesiyle sönen sonsuz bir hayat sürecini temsil etmekteydi. Belki de hayat ağacı olarak bilinen inanışın özünde bu dünya görüşü yatmaktadır; hayatın sonsuzluğunu temsil eden ağaç Türklerde kutsaldı. Ağaç yeşil doğanın simgesiydi. Doğa ise hayatın zaten özüydü. Güçlü kökleri geçmişi ve ataları, güçlü gövdesi de şimdiki zamanı ve insanların şu anki yaşamını, güçlü budakları ise geleceği ve gelecek kuşakları, gelişmeyi temsil etmekteydi.[54] Hayat ağacının bütün üç kısmı da, daha doğrusu evrendeki üç dünya da aslında birbirine eşit bir denge üzerine bağlıydı ve birindeki bozulma hayat ağacının kendisinin de yok olmasına neden olabilirdi. Yani, geçmişi olan kişiler, yalnızca bugünü yaşadıktan sonra geleceğe doğru uzanabilirdi ve yalnızca geleceği olan kişiler hem kendilerini hem de atalarını anılarında yaşatabilirdi.[55] Türk kültüründe böyle güçlü mânâları olan ağaç, özellikle de hayat ağacı hükümdarın hâkimiyetini müjdeleyen unsur olarak da görülmektedir. Cihan hâkimiyetini müjdeleyen ve kendinden "kut" veren Tanrının bu müjdeyi yeryüzünde bu işi doğal olarak yapan ağaç üzerinden anlatıyor olduğu

[53] Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde*, s. 40; Sencer Divitçioğlu, "Selçuklu ve Osmanlı Sosyal Kuruluşlarında Ortak Kanon", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler*, *Panel Bildirileri* (ed. Suavi Aydın vd.) Ankara 2004; Colin Imber, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", *Söğüt'ten İstanbul'a*, der. O. Özel, M. Öz, İmge, Ankara 2000, s. 255.

[54] Yaşar Çoruhlu, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul 2000, s. 112.

[55] Yaşar Çoruhlu, *age.*, İstanbul 2000, s. 112.

düşünülebilir.[56] Böylece kendisi de büyüyen, büyüten, kuşatan, yaşayan bir canlı olan ağaç, motif olarak "kut"un müjdecisi olarak belirmektedir.

Rüya anlatılarının önemli bir yanı da uzun bir tarihi seyre yayıldıkları için töreden gelen esas özünü korumak ile birlikte her dönem ve mekânda şekillendiği koşulların etkisinde gösterdiği farklılıklar göstermeleriydi. Böylece rüya anlatıları üzerinden kültürün ve siyaset geleneğinin değişimini ve gelişimini takip etme imkânı bulunmaktadır. Örneğin Uygur hükümdarı Böğü Han'ın rüyasındaki peri kızı ve beyaz giyinmiş ihtiyar motifleri diğer Türk hükümdarlarının rüya anlatılarında görülen motifler değildi.[57] Böğü Han Uygurların Maniheizmi benimseyen hükümdarıydı. Bu motifler de Mani dininin birer özelliğiydi. Çin kaynakları Kansu eyaletinde kurulmuş olan Mani dinine mensup Uygur devletlerinden bahsederken onların beyaz elbiselerinden de söz ederler. Bu beyaz giyinmiş ihtiyar, Mani usulü rüyada da görülen bir motif olmuştur. Türklerin Müslüman olduktan sonra da beyaz giyim başka bir şekliyle rüyalardaki yerini almıştır. Buradaki beyaz giyimli ihtiyar, bize daha çok *Hızır* motifini hatırlatmaktadır. Ayrıca *Gök sakallı* veya *Ak-Sakallı* ihtiyar motifleri, Şamanist Altay ve Sibirya masallarında da görülmekteydi. Cüzcânî'nin aktardığı Gazneli Mahmud'un babasının gördüğü rüya, Selçuk Bey'in babası Dukak'ın gördüğü rüya ve Osman Gazi'nin gördüğü rüya ve en nihayetinde Reşîdüddîn'in *Oğuz-name*'de aktardığı Tuğrul adındaki Türk Bey'inin gördüğü rüya aşağı yukarı aynı motifler dünyasına ait rüyalardır. Buradan hareketle de tahminen dört asırlık bir zaman dilimine ve Hindistan'dan Anadolu'ya uzanan geniş bir coğrafyaya yayılan bu farklı hanedanlarda benzer semboller ile bezenen hükümdar rüyalarının görülmesi, en başta Türklerin İslâmiyet'i kabulünden sonra da siyaset ve devlet geleneklerinde büyük değişimlerin yaşanmadığı devlet geleneğinin ve hâkimiyet meşruiyetinin Türklerde hâlâ aynı algı dünyası içinde biçimlendiğini açıkça göstermektedir. Burada İslâmiyet ile görülen en açık değişim ise eski Türklerin "Tengri"sinin yerini Allah'ın almasıdır. Bir diğer nokta ise, rüyada beliren ve müjdeyi veren "kam"ların yerini İslâmi bir karakter olan şeyh ve dervişlerin almasıdır. Rüyayı gören hükümdarların rüyalarını da tabir edenler Kamanlardan, ozanlardan şeyh ve dervişlere dönüşmüştür. Fakat bu genel algıyı kesinlikle değiştirmemektedir. Rüyada görülen ışık da değişikliğe uğramadan kendini korumuştur. Rüyada Kamanların yerini alan şeyhler ve dervişler gerçek hayatta da yeni inancın getirdiği bir değişim olarak sosyal haya-

[56] Halil Çetin, "Ağaç Motifli Osmanlı Saltanat Rüyasının Tabir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Akademik Bakış*, Cilt 5, Sayı 10, Yaz 2012, s. 5.

[57] Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I*, s. 63.

tının da içinde yerlerini almış Kamanların yerini doldurmuştu.[58] Aslında sadece bu noktadan hareketle bile Türklerin kültür hayatlarının radikal bir değişime bir yabancılaşmaya uğramadığı söylenebilir. Çünkü İslâm inanç dünyasında şekillenen şeyh ve derviş tiplemesi gerçek kimliğini Türkler arasında bulabilmiştir. Bu dervişler İslâmi birer ruhanî olmaktan ziyade, eski Gök Tanrı inancının Kamanlarının yerini yeni inancın etkisi ile alan dolayısıyla eski kültürün hâlâ devam ettiğini gösteren karakterlerdi. Sosyal ve siyasi hayatta eski Türklerin Kamanları hangi pozisyonda bulunuyorlarsa Müslüman Türklerin de dervişleri aynı pozisyonda bulunuyorlardı. Kayıların "Edebali"si, Aydınoğullarının "Ali Han Baba"sı, Selçukluların "Korkut Ata"sı bunun açık örnekleridir.

Burada göze çarpan bir değişim Emir Timur'un rüyasında izlenmektedir. Timur'un babasının gördüğü anlatılan rüyada, ağaç motifi artık görülmemektedir. Rüyada beliren şeyh dervişin yerini bir melek almış, ışık yerini kılıca bırakmıştır. Bu, 15. yüzyılda Türkistan'da yaşanan fikrî değişimlerle açıklanabilir. Batınî gruplara ve heterodoks tasavvufi akımlara karşı Timur zamanı Sünnî tasavvufun yükselişe geçtiği ve devrin algısını belirlediği bir dönem olmuştu. Bunun doğal olarak hâkimiyet algılarına ve siyasi geleneklere de yansıdığı söylenebilir. Bu süreç bazı İslâm öncesi motiflerin bu asırdan sonra artık toplum ve siyaset dünyasında geçerliliğini kaybetmeye başlamasını beraberinde getirmişti. Bu fikrî değişim de Timur'un hâkimiyetinin meşruiyetini anlatan rüyada kendini göstermektedir. Fakat hâkimiyet müjdesinin ilânının hâlâ rüya ile veriliyor olması, dünyanın dört bir yanına yayılan ağaç yerine meleğin verdiği kılıcın dört bir yana savrulması, hem cihan hâkimiyeti algısının hem de hâkimiyet meşruiyetinin eski töreye göre izah ediliyor olması bozkır geleneğinin canlılığını koruduğunu açık bir biçimde göstermektedir.

Tarihin en eski milletlerinden olan Türkler, çok uzun zamana zarfına yayılan tarihleri boyunca çok geniş coğrafyalara yayılmışlar, gittikleri her coğrafyanın kültürünü etkilemiş, oraların kültürlerinden etkilenmişler, pek çok defa inançlarını değiştirmişler, çok farklı mekân ve kültür alanlarının yöneticileri durumuna gelmişlerdir. Fakat tüm bu zengin tecrübeye karşın, Orta Asya bozkırlarında şekillendirdikleri kendi kültürlerinin temel özelliklerinden asla vazgeçmemişlerdir. Özellikle genelde gittikleri yerlerin yöneticileri olan Türkler, yönettikleri yerlerin kadim yönetim tecrübelerinden faydalanmakla ve daha da önemlisi özellikle İslâmiyet gibi güçlü bir siyasi geleneği olan dini benimseyip toplum yaşamlarını buna göre biçimlendirmiş olmakla birlikte, kendilerine özgü hâkimiyet algılarından

[58] Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler, Panel Bildirileri* ed. Suavi Aydın vd., Ankara 2004, s. 77.

ve hâkimiyeti sağlayan meşruiyet unsurlarından, dünyanın hanedanlar ile yönetildiği modern öncesi dönemlerde asla vazgeçmemişler, bu hâkimiyet algıları çerçevesinde devletlerini kurup yönetmişlerdi. Bunun en güzel örneği de devlet kurucu hükümdarların gördüğü hâkimiyeti müjdeleyici rüyalardır.

KAYNAKÇA

Akkuş, Mustafa, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyasetleri*, basılmamış doktora tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2010.

Anonim Tevârih-i Âl-i Osman (Giese Neşri), yay. N. Azamat, İstanbul, 1992.

Arsal, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuk (İslamiyet'ten Önceki Devir)*, 1947.

Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Alî Osman*, haz. Atsız, İstanbul, 1979.

Bilkan, Ali Fuat, "Tefellül ile Ad Verme Geleneği ve Timur'un Adı", *Millî Folklor*, c. 22, Sayı 85, 2001. s. 134-137.

Biryon Marsil, *Menem Timûr-ı Cihân-güşâ, Sergeşt-i Timur-leng Be-kalem-i Hod-ı û Gerdâverende*, çev. ZebihullahMansurî), Tehran, 1382.

Çetin, Halil, "Ağaç Motifli Osmanlı Saltanat Rüyasının Tabir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Akademik Bakış*, Cilt 5, Sayı 10, Yaz 2012.

Çobanoğlu, Özkul, "Sözlü Kültürden Yazılı Kültür Ortamına Geçiş Bağlamında Erken Dönem Osmanlı Tarihlerinden Âşıkpaşazade'nin Epik Karakteri Üzerine Tespitler", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Özel Sayı: 65-82, 1999.

Çoruhlu, Yaşar, *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, İstanbul, 2000.

Divitçioğlu, Sencer, "Selçuklu ve Osmanlı Sosyal Kuruluşlarında Ortak Kanon", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler, Panel Bildirileri* (ed. Suavi Aydın vd.) Ankara 2004.

Dustûrnemeyî Enverî, haz. Necdet Öztürk, İstanbul, 2003.

Ergin, Muharrem, *Orhun Abideleri*, İstanbul, 2003.

Ergun, Pervin, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*, Ankara, 2004.

Fınkel, Caroline *Rüyadan İmparatorluğa Osmanlı*, çev. Zülal Kılıç, İstanbul, 2007.

Imber, Colin, "Osman Gazi Efsanesi", *Osmanlı Beyliği*, der. E. A. Zachariadou, İstanbul, 1997.

Imber, Colin, "Osmanlı Hanedan Efsanesi", *Söğüt'ten İstanbul'a,* hz. Oktay Özel-Mehmet Öz, Ankara, 2000.

İnalcık, Halil,"Aşıkpaşazâde Tarihi Nasıl Okunmalı?", *Söğüt'ten İstanbul'a,* der. O. Özel, M. Öz, Ankara, 2000.

İnalcık, Halil, "Osmanlı Sultanlarının Unvanları (Titülatür) ve Egemenlik Kavramı", *Doğu Batı, Makaleler II*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.

İnan, Abdulkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Ankara, 2000

Kafadar, Cemal, *İki cihan Âresinde*, çev. C. Çıkın, Ankara, 2010.

Kafesoğlu, İbrahim, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 2003.

Karadeniz, Hasan Basri,"Türklerde 'Kut' Kavramı ve Osmanlıların Kutsiyet Elde Etme Çabaları", *Akademik Bakış*, sayı: VII, Eylül 2005.

Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lugati't Türk*, haz. Besim Atalay, Ankara, 1943.

Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara 1991.

Manas Destanı:Türkiye Türkçesi ile, haz. Tuncer Gülensoy, Ankara, 2002.

Ocak, Ahmet Yaşar, "Osmanlı Devletinin Kuruluşunda Dervişlerin Rolü", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler, Panel Bildirileri*, ed. Suavi Aydın vd., Ankara, 2004.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Mitolojisi I*, Ankara 2003.

Ögel, Bahaeddin, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara, 2000.

Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*, Ankara, 1982.

Ögel, Bahaeddin, *İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, 1991.

Özgül, Metin Kayıhan, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüyalar*, Ankara, 2004.

Roux, Jean-Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul, 2002.

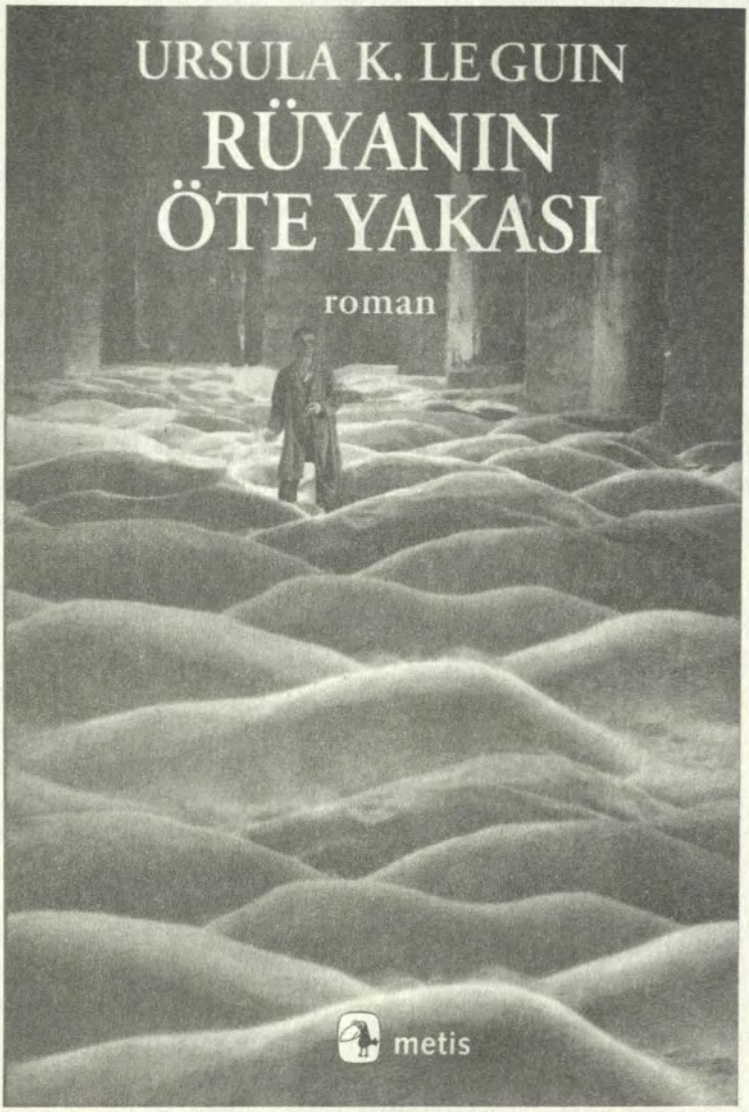
Temizkan, Abdullah, Erhan Aktaş "İktidarın Meşrulaştırılmasında Rüyanın Kullanımı", *Karadeniz Araştırmaları*, Bahar 2012, Sayı 33.

Timur, Taner, "Kurucu Efsaneler ve Devlet", *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Efsaneler ve Gerçekler, Panel Bildirileri*, Ankara, 2004.

Togan, Zeki Velidi, *Reşideddin Oğuznamesi; Tercüme ve Tahlili*, İstanbul, 1982.

Tunaya, T. Zafer, *Türkiye'nin Siyasi Gelişmeleri*, İstanbul, 1970.

Turan, Osman, *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkuresi*, Ankara, 1980.



Rüyanın Öte Yakası, Ursula K. Le Guin, Metis Yayınları, 2011.

DİKKAT BU BİR RÜYA!* *RÜYANIN ÖTE YAKASI*'NI WALTER BENJAMİN'LE OKUMAK

Ayça Oral

"Her çağ kendi halefini düşler."

Michelet

Ursula Le Guin'in 1980'de yazdığı ve bilimkurgu romanı kategorisi altında yer alan *Rüyanın Öte Yakası* bu çalışmanın temel metnidir. *Rüyanın Öte Yakası* gerçekliğin tüm yapısını "kasıtlı" üretilmiş rüyalarla sahte bir tarih kurgusuna dönüştürme üzerine kurulu bir rüya örgüsüyle karşımıza çıkar. İki düşüncenin, Dr. Haber (bilim adamı, psikiyatr) ile George Orr (düşçü)'un karşıya karşıya geldiği ve felsefi bir arka plan da sunan roman, aklın hükümranlığının tüm yaşamı yıkıma götüren bir makineye dönüşünü de sade ve etkili bir dille ifade eder. Hep sandığımızdan uyanmak, yanılsamadan sıçrayıp yeniyi ve canlı olanı bulmak için Orr'un rüyaları bize rehberlik edecektir ama 'şimdi' de, gerçek dünyada...

Yazımız, "eserin hakikatinin veya içeriğinin, parçalarında gömülü olduğu fikri"nin ana unsurlardan biri olduğunu savunan Jena edebiyat eleştirisi kuramındaki[1] savdan yararlanan Walter Benjamin ve onun yeni bakış

---

* André Bazin'den esinlenilmiştir.

[1] Jena edebiyat eleştirisi kuramı için bkz: *Sanat ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı.*

açıları kazandırarak zenginleştirdiği kavramlar üzerine kurulacaktır (Rush, "Sunuş". Walter Benjamin, *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri: Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı* içinde, 37). Ütopyayı, bilimkurgunun sosyoekonomik bir alt türü olarak değerlendiren Darko Suvin'den yola çıkarak ve gerçeküstücülük bağlamında Michael Löwy, André Breton ve Octavio Paz aracılığıyla *Rüya'nın Öte Yakası*'nın gerçeklikte nasıl bir iz bıraktığı sorgulanacaktır. Benjamin'in tarih felsefesi ve rüya estetiği ekseninde "ütopya", "rüya", "kolektif bilinç" ve "tarihsel yıkıntı" kavramlarını ele alan metin, "[m]odern gerçekliğin yeni biçimi olan rüya âleminin kaynağını gösteren" yere konumlandıracaktır (Susan Buck-Morss *Görmenin Diyalektiği*, 298). Bu metinde simgelerin ve rüyaların psikanalitik inşası fenomeninden ve psikanalize dayalı metin analizinden de kaçınılacaktır.

Rüyanın gerçeklikle yer değiştirdiği, dünyanın bir rüyaya dönüştüğü ve zamanın soyutluğunu kaybettiği bir esriklik durumuyla benzeşen modernliğe Benjamin, rüyanın estetize edilmesiyle değil ancak çarpıtılmasıyla uyanabileceğimiz bir gerçeklikle karşı durur. Geçmişi bir anlığına görünüp kaybolan imajlar aracılığıyla yakalayan Benjamin'in tarih felsefesi, rüyayı gerçek dünyaya uyanışı sağlayan bir yadırgatma aracı olarak ele almayı savunur. Rüya artık modern dünyanın bağlamından koparılmış yanılsama mekânıdır. Daha "gerçek" bir dünyaya erişmek için onun rüya olduğunun farkına varılması gerekir. Bu yüzden Benjamin, dünyanın bir rüyaya ve rüyanın bir imajlar yığınına dönüştürülmesini reddeder (Botz-Bornstein *Filmler ve Rüyalar*, 156). Böylece, rüya tarihin anlatılmasına aracılık ederek "[g]erçekdışılığa girmek için değil, gerçekliği eskisinden daha gerçek bulmak için uyanmamızı ister" (154).

Tarihin her an şekil aldığı "şimdi"de belleğiyle olan ilişkisinden de koparılan modern bireyin nasıl "daha iyi bir dünya yaratma" yanılsamasına saplanıp kalışını *Rüyanın Öte Yakası* rehberliğinde ele alacağım. Rüya izleği metinde, kitleyi kontrol etme görevini üstlenen ve onu alışılagelmişe hapsederek uzlaşmaya mecbur eden modern dünyanın geçmişi tekrarı olarak örülür. Modern bir "öykü anlatıcısı" olarak Le Guin kurgusunu bilimden ödünç aldığı öğelerden yola çıkarak politik bir anlatıya dönüştürür. Le Guin bu eserinde hem bir modern "öykü anlatıcısı" hem de yitirilene bir ağıt yerine ütopyanın devrimci eşliğinde bir düş şairi olur (Walter Benjamin *Son Bakışta Aşk*, 156). Buradaki ütopyacı düşüncenin rüyadan uyanışı varsaydıklarımızın bir ters yüz edilişi olur.

Rüyalarıyla gönülsüz bir şekilde yarattığı dünyaların mükellefi olan ana karakterlerden George Orr, "gerçek" dünyayla olan bağımızın nasıl koparıldığına tanıklık etmemize vesile olur. Gönülsüzdür, çünkü "dar gelirli veya Temel Yardımla geçinen ailelerin" Kuvaşiyorkor hastası iki yüz altmış

çocuk ve asgari tayın verilmesi için beş kez talepte bulunmasına rağmen bürokrasinin çıkmazlarına ve mazeretler silsilesine maruz kalan insanların zamanına, aşırı kalabalık şehirlere, çevre kirliliğine, yetersiz beslenmeye, "suç ve cinayetin" bir fenomen olduğu geleceğe açılır onun rüyaları (Ursula Le Guin, *Rüyanın Öte Yakası*, 10, 11). Fakat bu dünyalar da onun yaratımı olduğundan ve tam da bu yüzden Orr "Uyanı bulamadım" dediği ve rüyaların geldiği kapıyı kilitlemeye çalıştığını, ama "anahtarların hiçbirinin kilide uymadığını kastederek" kendini rüyalardan korumaya çalışır. Ama bunu ilaçlarla yapmaya çalışır. (...) Başkasının Ecza Kartını kullanarak bir süredir "kendi ilaç istihkakından fazlasını kullandığının" tespit edilmesiyle de "bir hastanede Zorunlu Terapiye" mecbur bırakılır (Le Guin 9). Bu zorunlu tedavi nedeniyle tanışacağı kişi anlatının diğer karakteri oneirolojist[2] William Haber'dir. Rüya uzmanı Dr. Haber rüyaların yalnızca Orr'a ait olduğunu ve bu rüyaların patolojik emareler içerdiği için Orr'a incelenmesi gereken bir vaka olarak yaklaşır (9). Her türlü rüya görmekten "gerçek dünyayı etkilediğinden" ötürü şiddetle korkan ve bunu ifade eden Orr için yapılan gözlem Dr. Haber'in "[d]üş azması var ve ona bağlı suçluluk kompleksi. Çocuklukta idrarını tutamama sorunu, zorlantılı anne-" sözleri olur (17). Orr'un rüyaları birer öngörü değil, gerçekliği değiştirme üzerine kurulu bir tahakküm biçimine dönüşür.

Orr'un on yedi yaşındayken, boşanmak üzere olan teyzesinin cinsel istismarı sonrası gördüğü rüya, gerçekliği değiştirdiğine emin olduğu ilk rüyasıdır. Sıklıkla kaygı dolu rüyalarında teyzesi yer alır ve bir akşam yinelenen cinsel istismarın ve teyzesini reddedişinin ardında gördüğü "canlı" rüyada "Ethel'in Los Angeles'ta bir trafik kazasında öldüğünü ve ölüm haberini bir telgrafla aldığımızı görmüştüm" der. (Le Guin, 19). Orr uyandığında gelen telgrafla teyzesinin Los Angeles çevre yolunda bir trafik kazasıyla öldüğünü öğrenir fakat bu yalnızca rüyanın gerçekleşmesi değil teyzesinin hiç kendi ailesiyle birlikte yaşamamasını sağlayarak gerçekliği de değiştirebildiğinin kanıtıdır. Kendinden başka kimse teyzesinin onlarla oturduğunu hatırlamaz. Fakat bu vaka Dr. Haber için "ona yem atan zeki bir şizofren olabilirdi pekâlâ, şizoid yaratıcılığıyla dolambaçlı yollar icat ederek onu sinsice işletiyor olabilirdi" (Le Guin, 20). Rüyaların özgürlüğü ve yaratıcılığı, kendi gerçeğini yaratabilme gücüne muktedir ve hattâ yeni baştan bir tarih oluşturmayı başaran kurguya dönüşür. "Geriye dönük olarak farklı bir gerçeklik yaratan" rüyası ve bunun denetlenemezliğini "bir

[2] Yunan geleneğine göre rüya ilâhı Oneiros'tur. Günümüze diğeri kadar ünlü olarak gelmemişse de, adı, "rüya" anlamına geldiğinden, rüya terminolojisinde (oneiromansi, oneiroloji vs.) sıkça kullanılmıştır. Rüyaların bilimsel incelenmesi anlamındaki oneiroloji terimi yazılı kaynaklarda ilk kez 1653 yılında kullanılmıştır.

şeyleri değiştiren bilinçaltım, herhangi bir zekânın denetiminden yoksun olarak yapıyor bunu" diye ifade eden Orr ile rüya mevcut çizgileri değiştiren siyasi bir söylemin tezahürü olur. Bu aşamada kontrol edilebilir veya gözetlenebilir rüyalar görmesini sağlayacak olan Dr. Haber'in üzerinde çalıştığı ve geliştirilmesine katkıda bulunduğu "Artırıcı" beyne elektrotlarla sinyal gönderip özneye istediği rüyayı görmesi sağlanan ve buna "Rüya Makinesi" de dediği, rüyayı bir hipnoz uzmanıyla denetli hale getirme işlemini Orr'a anlatır. Rusların ve İsraillilerin de kullandığı bu makine kişiyi dolayısıyla da rüyayı denetleyen, kontrol altına alan ya da 'uysallaştıran' bir mekanizmadır. Dr. Haber, "peşinde olduğumuz şey r-halinin canlı, duygu yüklü akılda yer eden rüyaları" denetlemek olduğunu ifade eder. Böylece Orr'un Dr. Haber ile ilk denetimli rüya deneyimi "bir at hakkında olacak"tır. "Bir atla ilgili canlı, [...] etkili bir rüya" (Le Guin, 30). Bu Dr. Haber'in denetimindeki bir at ile ilgili olacak rüya odasındaki Hood Dağı manzarası resminin yerini alan "meşhur yarış atı Tammany Hall'un çimenlerle kaplı bir padokta koşup oynarken çekilmiş bir fotoğrafıydı" (Le Guin 31). Buradaki alegorileri ortaya sermek ya da rüya yorumlamaları yapmaktan öte kurgunun kendi içindeki pastoral temsilleri ütopyanın nesnel koşullarını belirleyen ve geleceği sömüren ilerlemeci bireyin arayışını ve çözüm yollarını nasıl belirlediğine bakarak okumaktır. Bir yandan da rüya üzerinden gerçeküstücülük, eserin politik söylemi bağlamında ütopya ve bir kurtuluş alegorisi olarak da kolektif bilinç, mit ve tarih bu rüya âlemini ifade etmeye yardımcı olacaktır. Orr'un denetimli rüya âlemleri "korkunç siyasi ve ekonomik iktidar yoğunlaşmalarını (dünya savaş mekanizmalarını, kitlesel terör mekanizmaları, şiddete dayalı emek sömürülerini) beraberinde getirdi. Ama bu kâbus biçimlerini üreten demokratik, ütopyacı fikir değil, iktidar yapılarıydı" (284).

Gerçekliğin kendisini tarihsel bağlamından koparark değiştirdiğini iddia eden Orr, Dr. Haber için bir makine "Artırıcı" (teknoloji) aracılığıyla makineye dönüşecektir. Kendi istekleri (erkleri) doğrultusunda "daha iyi bir dünya" için teknolojinin tüm imkânlarını kullanmaya çalışan bir bilim insanı olan Haber, "metafizik materyalizmin şu esas öncülünü temel" alan akımların alegorisi olarak düşünülürse; "Halk, mevcut durumun ürünüydü ve bu durumun baskıcı ve gerici olması halinde, halk kitleleri cehalete mahkûmdu. Böylece proleteryanın kendi özgürleşmesini gerçekleştiremeyeceği düşünülüyordu. Kurtuluş dışarıdan; yukarıdan, bir istisna olarak aydınlanmayı başarmış küçük bir azınlığın eliyle gelecekti" (Löwy, *Dünyayı Değiştirmek Üzerine,* 37). Böylece Dr. Haber'i kötüye giden bir dünyayı; kontrol altına alınamayan kentsel atıkların, nüfus patlamasının, açlığın, şiddetin ve ekolojik dengelerin bozulduğu yeryüzünün dışarıdan

gelen bir el yardımıyla –deux ex machina–[3] kurtulacağı düşüncesi "halkı kölelikten ve baskıdan kurtarma misyonunu kendisine yükleyen küçük ve seçkin bir devrimci grubun eylemi olarak gör[en]" bir devrimciye ait olur (Löwy, 37). Bu argüman diğer bir açıdan da Jameson'un sorduğu gibi ütopyacı failin kim olduğu konusunda muğlâklık yaratan metnin yaratıcı ve çift anlamlı yapısına götürür.

Rüyalarıyla gerçekliği tarihsel bağlamından koparark değiştirmesindeki devrimci motif: "Benjamin'e göre; [...] kurulu düzeni iyileştirerek, mevcut ekonomik ve toplumsal mekanizmaları mükemmelleştirerek "ilerleme" demek değildir. Tarihin gidişatında, onun kesintisizliğinde meydana gelen "mesiyanik" bir kopuştur. Sosyalist devrim, tarihin lokomotifi olmaktan çok, uçuruma doğru hızla gitmekte olan treni durduracak bir imdat frenidir" (Löwy, 43, 44). Böylece Orr gönülsüz de olsa –ki buna Le Guin'in Taocu bakış açısının etkisi diyebiliriz–[4] bu mesiyanik kopuşun temsilcisi konumundadır. Onu zincire vuran teknoloji (Artırıcı) ve iktidarla (Dr. Haber) mücadelesi, felakete sürüklenen bir şehrin ortasından kendi deneyimi ve belleği aracılığıyla gerçek dünyadan kaçışa hayır deyiştir. Aynı zamanda bu harabeyi –ki burada yaşamı diye de okuyabiliriz– sömürülen gelecekten kurtararak ama her an geçmişle bağlayarak yapar.

Le Guin'in kurgusu, Benjamin'deki hikâye anlatıcısının yaptığı gibi geçmişi bugüne taşırken onu kendi deneyiminin bir parçası kılar; geçmişi bugünde yoğurarak "bunu kendisini dinleyenlerin deneyimi haline getirir" (80). İşte bunun başka bir ifadesini Jameson şöyle dile getirir:

> Bu eser, Le Guin'in deyim yerindeyse tek çağdaş romanıdır; ayrıca kendisinin iyice benimsediği Portland'ı (Oregon) idealleştirir ve bilimkurgunun tarihsel romanla biçimsel ilişkisini harikulade bir şekilde betimler. Zira önemli tarihsel romanlar geçtikleri yerlerin geçmişindeki kilit anları yeniden oynatıp en sonunda bunlara zengin bir gelenek ve tam bir ontolojik tını ekler (115).

Diğer bir deyişle bu hem modern hikâye anlatıcısı Le Guin hem de Orr karakterinin gelecek düşlerini "geçmişin çeşmesinden bugünü doldurarak"[5] fakat geleceğin de sömürülmesine izin vermeden olası kılmak nihai hedefi olur. Oysaki geçmişin izlerini tamamen silip, tüm tarihi yeniden kurarak ya da kendi isteğince tasarlamanın büyüsüne kapılarak anıları ve bellekleri olmayan yaşantılar yaratmak Dr. Haber'in rasyonelliği ile meşrulaşır. Böy-

[3] Hiçlikten gelerek müdahale yapan ilahi el. Bkz. Fredric Jameson, *Ütopya Denen Arzu*.

[4] Eserin birçok bölümünün epigraflarını oluşturan kısmında Taoizmin kurucusu kabul edilen Çinli filozof Lao Tzu ve Chuang Tzua'dan alıntılar mevcuttur. Taoizm için bkz. Lao-Tzu, *Taoizm*.

[5] Bu ifade Prof. Dr. Meral Özbek tarafından Mimar Sinan Ünv. Sosyoloji doktora programı Kültürel Çalışmalar-2 dersinde 4 Haziran 2014 tarihinde kullanılmıştır.

lece Dr. Haber, Orr'u tüm bunların sağlayıcısı haline getirir hattâ mecbur bırakır. Yazarın bilinçli olarak bilinen rolün ötesinde ya da dışında yarattığı anlam Dr. Haber'in tarihsel maddeciliği ya da ilerlemeye yönelik yanılsamasının da alegorisi olur. Löwy ile bu şöyle bağlanabilir:

> Ütopik bir düş mü? Kuşkusuz. Ütopyayı etimolojik ve kökensel anlamıyla kavramak şartıyla: Henüz hiçbir yerde var olmayan. Bu tür ütopyalar olmasa toplumsal muhayyile "reel olarak var olan"ın dar ufkuyla sınırlanmış olur; insan yaşamı da Aynı'nın genişletilmiş yeniden üretimiyle sınırlı kalır. Bu ütopyanın şimdiki ve geçmiş zaman içinde güçlü kökleri vardır: Şimdiki zaman içinde kökleri vardır, çünkü sistemi yıkmak için modernitenin tüm potansiyellerine ve çelişkilerine dayanmaktadır; geçmişte de kökleri vardır, çünkü kapitalist sanayi uygarlığından farklı (ve bazı açılardan daha üstün), niteliksel olarak değişik bir yaşam tarzının somut örneklerini ve ele gelir kanıtlarını modern-öncesi toplumlarda bulur. Geçmişe özlem olmadan, sahici gelecek düşleri olamaz. Bu anlamda, ütopya ya romantik olur ya da hiç olmaz. (Löwy, *İsyan ve Melankoli*, 284, 285)

Dr. Haber'in kendisini "eşitlikçi", 'savaşların olmadığı bir dünya' için kullandığını düşünerek ve bu kuşkuyu ortadan kaldırmak için başvurduğu avukat Lelache'nin –ki kitabın ilerleyen kısımlarında avukatın sekreteri olduğu anlaşılır– denetime gelmesi bir şeyi değiştirmez. Bu durum Haber'in rüyayla dünyayı değiştirmesine dair bir efsunlanmadır. Bunun izdüşümünü, Orr rüyalarını bir bakıma Dr. Haber'in kontrolünde görmeye devam ettiğinde –iktidarın ya da burjuva sınıfının hükümranlığı altında– sınırlarını aşan, gerçekliği kendi deneyimiyle değişikliğe uğratan devrimci deneyimden ya da nitelikten yoksun bırakılmasıyla görürüz. Orr'un da ifade ettiği gibi:

> Diyelim ki ben hipnoz altındayken bana rüyamda, odada pembe bir köpek olduğunu görmemi söyledi, bunu yapardım. Ne var ki doğada pembe köpek diye bir şey yokken, böyle bir şey gerçekliğin parçası değilken o köpek odada olamazdı. Bu durumda ya odada pembeye boyanmış beyaz bir kaniş ve o kanişin orada olması için akla yatkın bir neden bulunurdu, ya da doktor illa hakiki bir pembe köpek görmem için ısrar ederse, rüyam doğanın düzenini, bu düzene pembe köpekler de dâhil olacak şekilde değiştirmek zorunda kalırdı. Hem de her yerde. Ta buzul çağından veya köpekler ilk ne zaman ortaya çıktılarsa o zamandan itibaren. Yani köpekler öteden beri siyah, kahverengi, sarı, beyaz ve pembe renkli olurlardı. [...] Her rüya izlerini geriye dönük olarak tamamen ortadan kaldırıyor çünkü (Le Guin, 60).

Dr. Haber, Orr'u tedavi edilmesi gereken bir psikoz, hattâ katatonik şizofreni hastası olarak psikolojik tahlillerin de yardımıyla kendine inandırır. Rasyonel aklı temsil eden Dr. Haber, Orr'un yapay rüyalarıyla sağladığı gücü tekrarlamak için, kendisini görmesi için Orr'a yeni ve sıklaşan randevular verir. Seansların birine giderken Orr, gazete okuyan adamın gazete başlığında yazan "AFGAN SINIRI YAKININDA BÜYÜK A-1 SALDIRISI" görür. Bu başlık yaşadığı evrenin ileriye giden teknolojisinin geriye giden insanlık tarihinin satır başı ifadeleridir (Le Guin, 35). Çünkü Dr. Haber nüfus patlaması sorununu çözmüş, açlık sorununu ortadan kaldırmış, ekosistemi düzeltmek için girişimlerde bulunmuştu. Tüm bunları Orr'u rüya makinesine bağlayarak nükleer savaşla ve salgınla sağlamıştı. Bu tekrarlanan ve mekanik hale gelen insan zihninin de "ilerleme" uğruna yutularak yok edilmesine örnek olur. Metalaşan ve mekanikleşen insanın 'tekrarlanan aynı' ile olan ilişkisini anlamak için Benjamin'in *Pasajlar*'daki ifadelerine gidelim:

> [C]ehennemin özü Aynı'nın ebedi tekrarıdır ve bunun en korkunç paradigması da Hıristiyan teolojisinde değil Yunan mitolojisinde bulunur: Sisiphos ve Tantalus aynı cezanın ebediyete kadar tekrar edilmesine mahkûmdu. Bu bağlamda Benjamin, Engels'in durmaksızın aynı mekanik hareketi tekrar etmek zorunda olan işçinin bitmek bilmez işkencesiyle Sisiphos'un cehennemî cezasını karşılaştıran bir pasajını alıntılar. Fakat söz konusu olan yalnızca işçi değildir: Metanın hâkimiyeti altındaki modern toplumun bütünü, yenilik ve moda kılıfı altında tekerrüre ve "her zaman aynı olan"a (Immerglichen) tâbidir: Meta krallığında "insanlık bir lanetli kılığındadır" (alıntılayan Löwy, *Yangın Alarmı,* 80).

Dr. Haber'in Orr üzerinde kurduğu iktidar, Orr'un yasal zorunluluk olarak bu terapiye katılması ve yalnızca Dr. Haber'in yazdığı rüya baskılayıcı ilaçlarla denetimsiz rüyadan kurtulabilmesidir. Çünkü Orr için denetimsiz rüya görmek böyle bir gücün farkında olmasıyla daha korkunç bir hale gelir. Dolayısıyla Dr. Haber için hem yasal hem de ahlâki nedenlerle elinde tuttuğu bir makine-insan vardı. Hikâye anlatıcısı Orr'un durumunu şöyle ifade eder: "Şu anki acınası hali ve laboratuvarda her seferinde yeni baştan etkili rüya görmeye koşullandırıldığı göz önüne alındığında, hipnoz yoluyla kendisine dayatılan akılcı kısıtlamalar olmaksızın etkili rüyalar görmesi halinde neler olacağını düşünmek dahi istemiyordu" (Le Guin, 90). Bu noktaya Benjamin'in "Tarih Meleğini" konumlandırmak yerinde olur. "Tarih Meleği durmak ve üst üste yığılmış harabelerin altında ezilen kurbanların yaralarını sarmak ister, fakat fırtına onu kaçınılmaz olarak geçmişin tekerrürüne doğru sürükler: Her zaman daha geniş ve daha yıkıcı yeni felaketler, yeni kıyımlar gelecektir" (Löwy, *Yangın Alarmı*, 80).

Burada geleceği sömüren ve sömürgeleştiren hesapçı aklın "daha iyi bir dünya" isteği –ki bu istek çift anlamlıdır ya da "ironik bir ütoyadır" – "[b]ariz düzeyde, gelecek, sınırsız ilerleme ve sürekli değişiklik olarak görünür. Oysa saklı düzeyde, yani rüya gören kişinin gerçek isteği düzeyinde, burjuva sınıf tahakkümünün ebedileşmesini ifade etmektedir" (Buck-Morss, 310). Breton'un dediği gibi "[b]ugün dünyanın toplumsal bakımdan değiştirilmesinin tekelini kendileri için isteyenlerin, insanların özgürlüğü için mi savaştıklarını yoksa insanları daha kötü bir köleliğin zincirlerine mi vurduklarını tarih gösterecektir" (Paz, 124). Yani Dr. Haber'in tekelindeki rüyalar ya köleliğin devamı ya da bunun farkına varan proleterin özgürleşmesi olacaktır.

"Rasgele" rüyalar yerine kontrollü, denetim altında gördüğü rüyalar Benjamin'in deneyim (*Erfahrung*) kavramı Proust'un istenç dışı bellek (*mémoire involuntaire*) dediği "isteğe bağlı olmadan işleyen bir bellektir" diye nitelendirdiklerinin tam tersidir (*Pasajlar,* 205). Bu istenç ürünü, bellek ürünüdür ve "bu belleğin yapısal özelliği, geçmişe ilişkin olarak vardığı bilgilerin bu geçmişe ait hiçbir iz bırakmamasıdır" (205). Kolektif bilincin de bir deposu olan rüyalar hakiki tecrübeyi sahiplenir ve şimdiyle zaman zinciri kurar. Yaşananlardan bir bellek oluşturmaya olanak sağlar, böylece anımsamanın devrimci yönü vücut bulur. Fakat bu parçalanmış zaman ve parçalanmış yaşamın makinesi haline getirilen Orr ve onun zihni, belleği bir unutuş projesi halini alır. "Bilinçli olmayan düşünme, ister bebeklikte ister rüyalarda olsun bilinçli anımsamaya olanak vermiyordu besbelli. Ama hipnoz sırasında bilinçsiz miydi ki? Hiç de değildi: uyuması söylenene dek cin gibi uyanıktı. Neden hiçbir şey anımsayamıyordu o halde?" (Le Guin, 49). Buradan hareketle erk sahibinin ütopyası proleterin yanılsaması olur ve hakiki deneyim her defasında kesintiye uğratılarak çorak, erozyona uğramış, atomsal bir yaşantıya dönüşür. "Deneyim, kolektif varoluş içinde de, bireysel varoluş içinde de, gerçekten bir gelenekleşebilme sorunudur. Deneyim (yaşam), sıkı sıkıya bellekte yer edinmiş şeylerden oluşmaktan çok, belleğin içinde yığıntılanmış, çoğu kez bilincini edinemediğimiz veriler durumunda kalmış şeylerin eklenmesinden oluşur" (alıntılayan Martin Jay, 301). Bütün seansları kayıt altına alan Dr. Haber hipnoza geçmesi için kullandığı anahtar kelimeler ve ifadeleri tekrar Orr ile dinlerken –bu Haber'in dünya için iyi şeyler istediğini ispat ediyordu– Dr. Haber'in kullandığı "ayberi" kelimesi "eski gerçekliğe ait bu uyduruk sözcük, şimdiki gerçeklikte telaffuz edilince nedense şok edici bir etkiye yol açmıştı" (Le Guin). Dolayısıyla bir rastlantı sonucu duyduğu bu kelime ve onun kendi deneyimine hükmedebilme tıpkı Proust'taki istenç dışı bellek diye tanımladığı "dar anlamda deneyimin egemen olduğu yerde, bireysel geçmişin

belli içerikleri, kolektif geçmişinkilerle örtüşür" (*Pasajlar,* 207). Aynı zamanda harekete geçmesini bir şeyler yapması gerektiğini kendi kendine dile getiren Orr, rüya âlemine zorla "teşvik ettirildiğinin" farkına vararak dayatmaya ve yanılsamaya karşı çıkar. "Kişinin rüya ya da mitoloji içinde uyku sersemi bir halde uyuşturulmasına göz yummak değil, bütün bunlara uyanış diyalektiğiyle nüfuz etmektir" diyen Benjamin'in savı Orr'un rüyalar âleminden kaçışında vücuda gelir (alıntılayan Buck-Morss, 288).

Hipnoz ya da hipnotelkinlerle üretilen rüya "ben deneyim yaşamaya geldim" demek gibi yapay bir hal alır ve hakiki deneyimi yaşamasına engel olur. Bilinçli bir anımsama hafızasında iz bırakmaz. Bu yüzden de rüya devrimci niteliğini kaybeder. "[D]ünyanın yeniden kurulduğuna tanık olmuş ve bunu unutmuştu. Hem de öylesine büsbütün unutmuştu ki, bir yabancının, üçüncü bir kişinin aynı deneyimi yaşayıp yaşayamayacağını merak dahi etmemişti" (Le Guin, 77). Bu noktada rüyanın gerçeküstücülük üzerinden alımlaması metnin temel noktalarına dokunmayı mümkün kılar. Löwy, gerçeküstücülüğü "ruhun bir isyan hareketi ve dünyayı yeniden büyülemeye dönük kesinlikle yıkıcı bir girişimdir" diyen Weber'e atıfla gerçeküstücülüğü bir özlem bir ütopya olarak yaşadığımız burjuva dünyası eksenine yani "akılcı hesap ruhuna" karşı bir tavır oluşturacak şekilde konumlar (*Sabah Yıldızı, 3*). "Çöküş, insanlığın nüfusunu beş yılda beş milyar azaltan, sonraki on yılda ise bir milyar daha düşüren kanser salgını, dünyanın bütün uygarlıklarını temellerinden sarsmış, ama sonunda her şeye rağmen insanlık yerli yerinde kalmıştı. Hiçbir köklü değişime yol açmamıştı: Olup olan yalnızca nicel bir değişiklikti" (Le Guin, 96). Hava kirliliği, asit yağmurları, salgınların ya da kanserin başka türevleri, Yakındoğu'daki savaş, Amerika ve diğer ülkelerdeki nükleer savaş ittifakları, uçaklarla havaya suya karıştırılmış kolera virüsü püskürten uçaklar, beyazların katledildiği Güney Afrika şehirleri ve böyle devam eden yıkıntılardı. "Nehir kıyısında dumanlarını kusan fabrikalar yoktu artık, havayı egzoz dumanıyla kirleten arabalar yoktu; kalan tek tük araba da ya buharlıydı ya da pilli. Ötücü kuşlar da yoktu artık" (Le Guin, 96). İlerleme mefhumu altında denetimli, akılcı müdahale doğal hayatın da sürekliliğini sekteye uğratıp, onu bir tüketim nesnesi haline getirir.

"Her şeyin illa da bir amacı olacak diye bir şey yok, sanki evren bir makineymiş de her parçasının faydalı bir işlevi varmış gibi konuşuyorsunuz siz de" diyen Orr, insan zihninin ve bedeninin şeyleşmesine "artırıcı" eğreltilemesiyle de emsal teşkil eder (Le Guin, 99).

Dünyayı çok yönlü olarak kullanılabilir bir şey sayan bu anlayışın dışında ne doğa, ne insanlar, ne de kadın kalabilir: her şey bize bir konuda hizmet eder ve hepimiz birer aracızdır, o kadar. Ve toplumsal piramidin tepesinde

yer alıp bu dev yıkım makinesini kullananlar da mekanik olarak hareket eden araçlardır. Dünya boşta dönen ve sürekli kendi artıklarıyla beslenen dev bir makine olup çıkmıştır. (Octavio Paz, "Gerçeküstücülük", 124)

Evrensel barışın hüküm sürdüğü bir dünya isteği üzerinden erk kuran Dr. Haber, uzaylıların istila ettiği, yeraltı üslerinden fırlatılan balistik füzelerin, Portland yakınlarında bulunan Hood Dağı'nın tekrar alev püskürtmesine yol açan, ormanları alevler altında kaldığı bir dünya yaratmıştı. Bir süre sonra uzaylılar dünyayı istila eder ve insanlarla birlikte yaşamaya başlarlar. Ay'ı ele geçiren uzaylılar, yitirilip gidene bakarken tarihin çarkında Orr için bir kurtuluş, bir kopuş olabilirdi... "Ayla bakışmak hoş bir duygu değildi artık. İnsanlık için binlerce yıl boyunca Erişilmez Olanı simgelemiş olan, yirmi-otuz yıldır ise Erişilmiş Olanı temsil eden ay, bu büyüsünden sıyrılmıştı; yalnızca yitirilmiş olanı simgeliyordu artık. Çalınmış bir sikkeydi o, insanın elindeki tüfeğin kendi başına doğrulmuş namlusuydu, göğün kumaşında değirmi bir delikti" (Le Guin, 112). Jung'un "eğer birey kendi gölgesiyle hesaplaşmayı öğrenirse, dünya için gerçek bir şey yapmış olur" sözünden yola çıkarak, Orr peşini bırakmayan rüyalarıyla, Dr. Haber ile hesaplaşması, "geleceğin kapısını açık tut[an]" insanlar için kötümser bir umut olacaktır (*Kadınlar Rüyalar Ejderhalar*, 35,133). Tıpkı Paz'ın "bugüne değin değişmez sanılmış olana yönelik köktenci nitelikte bir sorgulama" olarak da nitelediği gerçeküstücü emareler, bir kurtuluş değil ama gerçek yaşamla bağını koparmamaya çalışan Orr'un umutsuz bir arayışı olarak metinde yer alır (Paz, "Gerçeküstücülük", 123).

"Orr'un 'dünyada barış' uman rüyasına etkili bir yanıt olarak uzaylıların dünyayı ele geçirmesi" kolektivite fikrinde buluşmaya olanak sağlayacak bir tema oluşturur. Yani bir grup yalnızca dışarıdan ortak bir tehdit ya da düşman sayesinde birlik olur. Dolayısıyla George'un dünyada barışı amaçlayan etkili isteğinin mantıksal ama katıksız sonucu, öteden gelen bir saldırı karşısında insan soyunun birleşmesidir. Nitekim bu beklenmedik sonuç da, aynı şekilde, kendine özgü beklenmedik bir sonuç doğurur; yani Le Guin'in anlatısını, açıklanmamış öncülünün (Orr'un rüyasının "etkililiği") temellendirebileceği, hattâ belki de açıklanabileceği başka bir dünya olasılığını açmak: Portland metninin tarihsel gerçekliğinin dünyasına" (Jameson, 123).

Anlatının son bölümlerinde Dr. Haber akıl hastanesine yatırılır, Laleche ile evlenen Orr bir uzaylının yanında çalışmaya başlar. Burada Le Guin rüyanın artık kimin rüyası olduğuyla ilgili de ipuçları verir. Bu bilimkurgu metni, modern mit oluşturmada, yitirilenin enkaz altından bir parçasını da olsa kurtarmada kendi kendini de sorgulayan bir nitelik kazanır. Hem bireyselliği kolektivite ile sentezleyen ve bunu sarsarak yapan hem de için-

deki devrimci niteliği deneyimin kendisiyle mümkün kılan bir simyaya dönüştürür. "Yalnızca anlamdan değil. Ben'den de önce. Dünyanın örgüsü içinde düş, bireyselliği çürük bir diş gibi yerinden oynatır. Ben'in sarhoşluk yoluyla sarsılması, bu insanları aynı zamanda sarhoşluğun dışına çıkaran zengin ve canlı deneyimin ta kendisidir" (*Son Bakışta Aşk*, 156).

Geçmişin hatırlanışının, kültür ve "ilerleme" uğruna verilen kurbanların dirilişinin, ancak sınıfsız bir toplumla gerçekleşebilmesi, gelecek için kavga eden bir kötümser olmakla, "gerçeküstücülerin peşinde olduğu şey" gibi, "sarhoşluğun gücünü devrime kazan[dırmakla]" mümkündür. Ama bu yeterli değildir; bu anarşist öge, yöntemli ve disiplinli bir devrimci mücadeleyle birleşmelidir. Uyanmak gerekir. Ve sarhoşluğun doğası da, diyalektik biçimde kavranmalıdır" (Özbek, 110). Rüya, artık politik mekânın mevzilendiği yer olarak, ütopyanın "kötümser umut" vadeden çift anlamlı öğeleriyle anlatılan hikâyelerin benim ya da yakalandığım rüyanın sadece bana ait olmasına bir karşı tavırla; ortak, kurtarılan bir geçmişten yeniyi kuran kolektif deneyimle mümkün olur.

André Breton'un *Sürrealist Manifestolar*'daki: "Neden rüyayı işaretten, gün içinde daha keskin olan bir bilinç düzeyinden beklediğimden daha fazlasını beklemeyeyim ki? Rüya hayatın temel sorularının cevabını bulmak için de kullanılamaz mı?" soruları minvalinde Le Guin'in eseri, gündelik hayata bütünleşmiş, kültürel "miras"ta saklı bulunan ütopyacı veya yıkıcı uğrakları yeniden keşfetmektir" (Löwy, *Yangın Alarmı,* 69). Bu hikâye, "yeniden üretebileceğimiz", kendimizi anlatabileceğimiz, eleştirebileceğimiz, düşlediğimiz yaşamı "herkesin dilindeki bir sokak şarkısının biçimlendirdiği bir hayata" dönüştürmenin de umudunu taşır (*Son Bakışta Aşk,* 159).

Kaynakça

Benjamin, Walter. "Hikâye Anlatıcısı". Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk*. Haz. Nurdan Gürbilek. Çev. Ahmet Doğukan ve diğer. İstanbul: Metis Yayınları, 1994. 77-100.

—. "Gerçeküstücülük". Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy. *Son Bakışta Aşk*. Haz. Nurdan Gürbilek. Çev. Ahmet Doğukan ve diğer. İstanbul: Metis Yayınları, 1994. 155-168.

—. "Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine". Çev. Ahmet Cemal. *Pasajlar*. Ed. Barış Tut. İstanbul: YKY Yayınları, 2013. 202-252.

—. *Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri. Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*. Çev. Elçin Gen ve Mustafa Tüzel. İstanbul: İletişim Yayınları.2013.

Botz-Bornstein, Thorsten. *Filmler ve Rüyalar*. Çev. Cem Soydemir. İstanbul: Metis yayınları, 2011.

Breton, André. *Sürrealist Manifestolar*. Çev. Yeşim Seber Kafa ve diğer. İstanbul: Altı Kırkbeş Yayınları. 2009.

Buck-Morss, Susan. *Görmenin Diyalektiği Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

—. *Rüya Âlemi ve Felaket*. Çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları. 2004.

Jameson, Fredric. *Ütopya Denen Arzu*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis Yayınları. 2009.

Jay, Martin. *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*. Çev. Ünsal Oskay. İkinci Basım. İstanbul: Belge Uluslararası Yayıncılık, 2005.

Le Guin, Ursula K. *Rüyanın Öte Yakası*. Çev. Aylin Ülçer. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

—. " Bilimkurguda Mit ve Arketip" Çev. Bülent Somay. *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar*. Haz. Deniz Erksan, Bülent Somay ve diğer. İstanbul: Metis Yayınları, 2011. 84-91.

—. " Kaçış Yolları" Çev. Deniz Erksan. *Kadınlar, Rüyalar, Ejderhalar*. Haz. Deniz Erksan, Bülent Somay ve diğer. İstanbul: Metis Yayınları, 2011. 128-133.

Löwy, Michael. *Sabah Yıldızı Gerçeküstücülük ve Marksizm*. Çev. Aslıhan Aydın ve U. Uraz Aydın. İstanbul: Versus Kitap. 2009.

—. *Walter Benjamin: Yangın Alarmı. "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*.Çev. U. Uraz Aydın. İstanbul: Versus Kitap. 2007.

—. *Dünyayı Değiştirmek Üzerine Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri*. Çev. Yavuz Alagon. İStanbul: Ayrıntı Yayınları. 1999.

Özbek,Meral"WalterBenjaminOkumakII">http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/475/5481.pdf>15.05.2016

Paz, Octavio. "Gerçeküstücülük". Çev. Ahmet Cemal. Gergedan 6 (Ağustos 1987): 123-128.

Sayre, Robert. *İsyan ve Melankoli Moderniteye Karşı Romantizm*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Versus Kitap. 2007.

HAYATA "RÜYA VEHMİYLE" BAKAN ADAM: AHMET HAMDİ TANPINAR

Ali Sina Özüstün

"Tanpınar'ın doğrudan doğruya edebî eserleri yani şiir, roman ve hikâyeleri ile fikirlerini ihtiva eden denemeleri, mektupları, günlüklerinde hatta bir açıdan aynı kategoriye sokabileceğimiz makalelerinde ve bunların dışında tanıyabildiğimiz kadar şahsiyetinde, davranışlarında onu idare eden mekanizmalardan biri, galiba en önemlisi rüyalardır."

Orhan Okay/ *Bir Hülya Adamının Romanı*

Ahmet Hamdi Tanpınar, sağlığında görmezden gelinmiş ya da hakikaten göze çarpmamış fakat vefatından sonra ardında bıraktığı büyük miras belki de çok az edebiyatçıya nasip olacak düzeyde yoğun bir ilgiye mazhar olmuş, ışıltısı giderek artan Türkiye edebiyatının "sahih" entelektüellerinden biridir. Onun gibi hakkında bu kadar çok yazılan, üstüne bu kadar düşünülen kişi çok azdır.

Ahmet Hamdi Tanpınar içine doğduğu dönemin onca sıkıntısına rağmen karşısına çıkan mirası hakkıyla tevarüs edip kendi zihin süzgecinden geçirdikten sonra yepyeni "terkipler" halinde, tamamlanmamış, "aralık" bırakılmış, okuyanlar için geniş düşünce alanları ihtiva eden zengin bir zihin coğrafyası inşa etti. Onun zihin coğrafyası, artık tamamen dağılmak üzere olan, ayakta kalabilme umutlarını yitirmiş, "inkırazının" en acı hadiselerinin tarihe kaydedildiği döneminde, son zamanlarına tanıklık ettiği imparatorluğun en kudretli olduğu zamanlarındaki coğrafyası kadar genişti neredeyse. Onu bu denli ilgi çekici, "dil"ini bu derece "haz" verici kılan

ilham aldığı kaynakların bu uçsuz bucaksız coğrafyanın uzak yakın birçok yerinden gelmesiydi belki de. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın diline bir çeşit büyü çeşnisi katan bu "haz" duygusu son zamanlarda artan bir ivmeyle büyüyen zengin bir külliyatın oluşmasını sağladı.

"ERGANİ MADENİNDE ÜÇ YAŞINDA İKEN BİR GÜN KENDİME RASTLADIM."

Tanpınar'ın doğumu Osmanlı'nın en uzun yüzyılının bittiği, en kısa yüzyılının da başladığı zamandır: 1901.[1]

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın babası bir Osmanlı Kadısı olan Batumlu Hüseyin Fikri Efendi, çocuk yaşta kaybettiği annesi Trabzonlu Kansızzâdelerden Nesime Bahriye Hanım'dır. Ahmet Hamdi Tanpınar kadı olan babasının görevi nedeniyle çocukluğunun önemli bir kısmını tam da Osmanlı'nın veda zamanında ve memleketin üstüne bu vedanın hüznü çökmüş coğrafyalarında yaşadı. Ergani, Sinop, Siirt, Kerkük ve Antalya çocukluğunun geçtiği yerlerdi. Çocuk gözleriyle gördüğü acı sahneler yazarı hayatı boyunca etkiledi. Bu etki yazdığı her şeye yansıdı.

> "Bu günlerden babasıyla ilgili, biraz trajik bir tablo halinde önemli bir izlenimi daha vardır. 'Babamın bazı geceler geç vakit, önde kocaman bir fener, arkada iki zaptiye eri gelişini unutamam. Kapının oldukça derin kemeri içinde kırılan fenerin aydınlığını, fener taşıyıcısının beyaz abalı, imâmeli Hint prensi kıyafeti, babamın sarık, cüppesi, zaptiyelerin uyku ile pörsümüş yüzleri bu dönüşü benim için günlük şeylerin üstüne çıkarırdı.' Tanpınar'ın hemen her zaman okuyucu için şaşırtıcı olan çağrışımları burada da araya girmiştir. (...) Aradan çok yıllar geçtikten sonra ise Rembrandt'ı tanıyınca onun Gece Devriyesi adlı tablosunu sevmesini de çocukluğunda zihnine yerleşen bu manzaraya bağlar. Bağlamakla kalmaz, bu manzara ile Rembrandt arasında ileriki yıllarında bir ilişki kuracağına ta çocukluğundan bir iç hazırlığı bulunduğuna da inanır..."[2]

Ahmet Hamdi Tanpınar'a o günlerden kalan en acı bir hatıra ise 1915 senesinde Kerkük'ten Antalya'ya giderken yolda kaybettiği annesinin vefatı oldu. Kendi vefatına kadar içinde sakladığı bu acıyı *Annem İçin* şiirinde anlattı.

Ahmet Hamdi Tanpınar liseyi Antalya'da okudu. Sonra İstanbul'a geldi ve 1919 senesinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne kaydoldu.

---

[1] Zaman: Çözülme ve Yeni Düğümler arasında, Orhan Okay, *Bir Hülya Adamının Romanı*, Dergâh Yayınları, s. 24, 2. Baskı: Temmuz 2010.

[2] *Age.* s. 31-32

Burada hayatını etkileyen, zihin coğrafyasının temellerini atan onun için yaşamındaki önemli karakterlerden biri olan büyük şair Yahya Kemal'in öğrencisi oldu. Ahmed Haşim, Abdülhak Şinasi Hisar ve Yahya Kemal'in de içinde bulunduğu bir kadroyla Dergâh Dergisi'ni çıkarttılar. Dergâh'ta 11 şiiri yayımlandı. Bu dönem aynı zamanda üzerinde çok büyük etkisi olan Henri Bergson rüzgârının İstanbul edebiyat çevrelerinde estiği dönemdi. Ondaki "zaman" telakkisi Henri Bergson'un düşünceleri ışığında oluştu.

Prof. Dr. Orhan Okay'ın *Bir Hülya Adamının Romanı - Ahmet Hamdi Tanpınar* isimli biyografisinin bir yerinde "Antalyalı Genç Kıza Mektup" tan alıntılanan "Ergani madeninde üç yaşında iken bir gün kendime rastladım. Ben sıcak ve buğulu bir camdan karla örtülü bir bayıra bakıyordum." cümlesi Tanpınar'ın "eşya"yı yorumlama yeteneğinin ne denli güçlü olduğunun ve ileride her biri birer edebiyat şaheseri olmalarının yanısıra Türk düşünce dünyasını derinden sarsacak niteliklere haiz yazılarını ortaya çıkaran "bakış"ların ilk örneğiydi belki de. Tanpınar yazmadan önce "bakıyordu".

Sonradan bir genç kıza değil de genç bir erkek öğrenciye yazıldığı ortaya çıkan "Antalyalı Genç Kıza Mektup" Tanpınar'ın kafasını kurcalayan meseleler karşısında nasıl bir tavır takındığına dair çok önemli ipuçları vermesi bakımından belki de Türk edebiyatının en önemli mektuplarından biridir.

Tanpınar'ın mektupları, anıları ve seyahat notları taşıdıkları estetik kaygı kadar sunduğu bilgilerle de en az romanları, hikâyeleri ve şiirleri kadar yeri doldurulmaz bir edebî kaynak olarak bize miras kaldı.

Mezar taşına zaman ve rüya telakkisini özetlediği unutulmaz şiirinin iki mısraı hak edildi.

"Ne içindeyim zamanın
Ne de büsbütün dışında"

Rüya

"Ahmet Hamdi Tanpınar, bana öyle geliyor ki, ilgilendiği hadisenin veya seyrettiği manzaranın gerçekliğiyle pek fazla alâkadar değildir; başkalarının belki de hiç fark edemeyecekleri küçücük ayrıntılardan yepyeni gerçeklikler inşa ediverir. Gerçeklikler dedim, ama siz bunu masallar diye anlayabilirsiniz. Sadece eserlerinde değil, günlüklerinde de bu masallaştırma eğilimi açık bir şekilde görünüyor. Bir yerde, Sabahattin Eyüboğlu'nun Mehmet Ali'lere 'bütün bir balkon salkımı' ile

geldiğini söyledikten sonra eklediği cümle, onun sadece estetiğini değil, hayata bakışını da verir: 'Sanki kucak dolusu rüya ile içeri girdi.'"[3]

Ahmet Hamdi Tanpınar "Antalyalı Genç Kıza Mektup"ta 1921 senesinde, 20 yaşında bir üniversite öğrencisiyken tatil için ikinci kez geldiği Antalya Güvercinlik'te gördüğü bir deniz mağarasının içinde, deniz suyunun açılıp kapanmasıyla birlikte meydana gelen görüntülerden nasıl etkilendiğini anlatırken, *"Estetiğimin temeli olan rüya fikri biraz da bu mağaraya bağlıdır."* anahtar cümlesini kullanır. Diğer iki metinse *Edebiyat Üzerine Makaleler*'de yer alan "Şiir ve Rüya" başlıklı yazılarıdır.

> "Bende asıl büyük tesir Fransız şiirinden ve bu şiirin Baudelaire-Mallarmé-Valéry kolundan gelir. Fakat bu çizgi de tam değildir. Gerard de Nerval diye çok mühim bir Fransız şairin, Hoffman ve Edgar Allan Poe'yu, Faust'uyla Goethe'yi, Dede Efendi'yi, Mozart ve Beethoven'ı, Bach'ı, sevdiğim Fransız, İtalyan ressamlarının, bazı modernlerin payını da ayırmak lazımdır. Nihayet bütün bunlara en sevdiğim romancı olan Marcel Proust'u da ilave gerekir."[4]

Bu paragraftan 20. yüzyıl düşünce tarihimizin bu ufuk açıcı, "nev-i şahsına münhasır" adamının şahsi medeniyetini kimlerden ilham alarak inşa etmiş olduğunu öğrenmiş oluyoruz.

Ardından "'Asıl estetiğim Valéry'yi tanıdıktan sonra, (1928-1930) yıllarında teşekkül etti.' der ve şöyle bitirir; 'Bu estetiği veya şiir anlayışını rüya kelimesi ve şuurlu çalışma fikirleri etrafında toplamak mümkündür. Yahut da musikî ve rüya, Valéry'nin, 'velev ki, rüyalarını yazmak isteyen adam bile azami şekilde uyanık olmalıdır,' cümlesini, 'en uyanık bir gayret ve çalışma ile dildeki bir rüya halini kurma,' şeklinde değiştirin, benim şiir anlayışım çıkar.'"[5]

Valéry'nin rüya tasavvurundan etkilenerek kurduğu şiir anlayışına "Şiirler"de yer alan iki "manzumesi"ni örnek gösterir. Sağlığında basılan tek şiir kitabı olan, Yeditepe Yayınları'ndan çıkan ve otuz yedi şiirine yer verdiği bu ince kitabın ilk ve son şiirleridir bunlar. İlk şiiri "Ne İçindeyim Zamanın" ismini taşır, diğeri ise kitabın sonunda yer alan "Akşam" isimli şiirdir.

> "'Ne içindeyim zamanın' şiiri, şiir halini, kozmosla insanın birleşmesini nakleder ki bir çeşit murakabe (içine dalma) ve rüya halidir. Görüyorsu-

[3] *Tanpınar'ın Metinleri Üzerine Bazı Dikkatler*, Beşir Ayvazoğlu / Tanpınar Zamanı – Son Bakışlar, haz.: Handan İnci, Kapı Yayınları, 1. Basım: Nisan 2012, s. 77

[4] "Antalyalı Genç Kıza Mektup", *Tanpınar'ın Mektupları*, Hazırlayan: Zeynep Kerman, Dergâh Yayınları, 4. Baskı: Ekim 2007, s. 325

[5] *Age.*, s. 325

nuz ki, hakiki rüyanın tesadüfleri ve tuhaflıkları ile alâkası yoktur. Zaten rüyanın kendisinden ziyade, benim şiir anlayışımda, bazı rüyalara içimizde refakat eden duygu mühimdir. Asıl olan bu duygudur. Musiki burada işe girer. Çünkü bu duygu, musikişinas olmamak şartıyla, musiki sevenlerde bu sanatın uyandırdığı hisse benzer. Bunu, yaşadığımızdan başka bir zamana gitmek diye tarif edebilirim. Başka türlü ritmi olan ve mekânla, eşya ile içten kaynaşan bir zaman.

İkinci şiir, 'Boğaz'da Akşam', şiirin örgüsünü anlatır. Bu şiirde realite olarak tek bir bulut vardır. Akşamla bu bulut değişir, bir kavis olur ve ölür, attığı çığlıklar camlarda tutuşur, fakat biraz sonar tekrar bir yıldız olarak gelir, Boğaz sularında yüzer. Böylece bir bulut, bir obje etrafında bir atmosferin kurulması hikâyesi. Burada da musiki ile benzerlikler vardır. Musıkî durmadan değişir. Değişerek âlemini içimizde kurar."[6]

Ahmet Hamdi Tanpınar mektubunun sonlarına doğru bir isme daha atıfta bulunur: Henri Bergson. "Şiir ve sanat anlayışımda Bergson'un zaman telâkkisinin mühim bir yeri vardır. Pek az okumakla beraber o da borçlu olduğum insanlardandır." der yazar.[7]

Edebiyat Üzerine Makaleler ismi verilen derlemenin ilk sayfalarında yer alan *Şiir ve Rüya I* ve *Şiir ve Rüya II* başlıklı makalelerinde ise "Rüya" hakkındaki düşüncelerini uzun uzun anlatır.

"Şiir ve Rüya I" başlıklı makalesi şöyle başlar:

Öteden beri rüyanın ikinci bir hayat olduğu söylenir. 'İç içe iki oda gibi, uyanık hayat ile rüya hâli yan yana' dururlar. Dramın kahramanı maddeden ziyade ruh olduğu için, birinden öbürüne çok çabuk geçilir. Bir anda karanlık bir eşik atlanır ve başka bir yıldızın kendisine mahsus nizamı altında, başka bir zaman ve uyanık hâlden çok ayrı, daha geniş imkânlı, daha kesif, son derece hızlı ve tesadüfe bağlı bir hayat başlar.

İnsan yapılışının bu iki hâli birbirini tamamlayan bir zıt teşkil eder. Tamamlarlar: Çünkü kozmik nizamın ta kendisi olan ritim ancak bu zıtlıkla kabildir. Zıttırlar: Çünkü ayrı ayrı kaynaklardan gelirler." [8]

Hayatın gidiş gelişleri bu iki oda arasında gerçekleşir. Ruh elle tutulamaz, gözle görülemez olduğundan bu gidiş gelişlerde sıkıntı yaşanmaz. İnsan rüyada "başka bir nizam altında" ve bu nizamın kendine mahsus ışığı altında dolaşır. Orada hatırlar çünkü orada anılarıyla karşılaşır. "O

[6] Antalyalı Genç Kıza Mektup, *Yaşadığım Gibi*, Hazırlayan: Birol Emil, Dergâh Yayınları, 5. Baskı: Aralık 2006, s. 351.
[7] *Age.*, s. 352
[8] Şiir ve Rüya I, Ülkü, Nr. 50, 16 Birinciteşrin 1943, s. 3-4. *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yayınları, 9. Baskı Kasım 2011, s. 32

> [rüya] bize hayatımızı üst üste yaşanmış binlerce hayatı, her an yeni bir terkip olarak sunar, şuurun ve ihsasların verimlerini derinleştirerek, kâh tahlil ederek büyük mebdelerin yollarını hazırlar. Rüyalarımızla bir küllün cüz'ü, büyük ve âlem-şümûl bir dünyanın bir parçası olduğumuzu hatırlarız."[9]

Sonra insan uyanır, o âlemden döner. Ve maddeyi yeniden inşa eder, "bir külün cüz'ü", kadim hikâyenin ve zincirin bir halkası olma bilgisinin oluşturduğu duyguyla değerlenmiş, tazelenmiş ve güçlenmiş olarak.

> Rüya uykuya münhasır bir keyfiyet değildir. Gece gibi onu da içimizde taşırız. Şuurun duvarında açılan her delikten rüyaların sırasına göre sıkıntılı, zâlim yahut mesut diyarına gideriz." (...) "Zihnin bazı imkânsız vuzuh anları uyanık hâlde görülen bir rüyadan başka bir şey değildir. Vecd rüyadır." (...) "Bir rüyaya refakat eden duyu, bir vitrinde teşhir edilen eşyaya verilmiş ışık gibidir. O hayalleri o ışıkta, onun adesesinden, onun aydınlattığı kenar ve kabartmalarla, onun dağıttığı renklerle, kısaca onun kurduğu bir münasebetler zinciri içinde görmeye mecburuz. Eşyanın ve hayat işlerinin rüyalarımızda büründüğü metafizik çehre bu aydınlıktan gelir.[10]

Rüyadaki hayallere "üslûp ve hususiyetlerini verecek olan hisler uzviyetin sazında çalınan bir cenk havasıdır."[11] Benliğimiz bu "*cenk havasının*" sesinin davetine koştuğunda, o kendi nizamını kurmuş âlemde, bu sesin kaynağında hayat ve susuzluğunu gideren ölülerimizi, çocukluğumuzu, unuttuğumuz ıstıraplarımızı ve saadetli anlarımızı, "kısaca takvimde kıymeti olan ve olmayan şeyler"i bu yaratıcı nefesle dirilmiş ve onun aydınlığında türlü çehreler takınmış olarak görürüz. Rüya âlemi aynı zamanda hafıza âlemidir de. Orada unuttuğumuz ya da özlediğimiz ve bizi yeniden inşa edecek "hatıra"larla karşılaşırız. Karşılaştığımız yeni terkipler, bütünlük ve "bir"lik duygumuzla beraber kâinatla bütünleşme fikrini ve bunların hülasası olan "rüya"yı ortaya çıkarır.

Ahmet Hamdi Tanpınar bunun için "Rüya"nın peşinden koşmuştu. Medeniyetin yola devam edebilmesini "Rüya"ya bağlamıştı. "Rüya" görmeyen, rüyalarıyla tüm bağını koparmış bir medeniyet ona göre olduğu yerde kalırdı çünkü rüya aynı zamanda bir itiraz biçimiydi.

"*Şiir ve Rüya II*"de ise esas tema musikidir. Çünkü musiki işte o rüyadaki hayallere üslup ve hususiyetlerini veren "cenk havasıdır." Esas üstünde durduğu ve önemsediği uyanıkken görülen rüya insana musikiyle gelir.

---

[9] *Age.*, s. 34
[10] *Age.*, s. 34
[11] *Age.*, s. 35

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın zihninde "ayrı ayrı ruh hâletlerini karşılayan" üç rüya şekillenir musikiyle temasından doğan: Dede Efendi'nin Mahur Bestesi'ni ilk dinlediğinde gözlerinin önünde "çıplak bir manzaraya tek başına hâkim olan", "nağmeden bir ağaç," Eyyubî Bekir Ağa'nın Nühüft Bestesi'ni dinlerken ayağı yere bastığı haldeyken gelen, "her an beni ilgaya hazır bir haz tufanı içinde ağır bir çıkış hissi". Gene Eyyubî Bekir Ağa'nın Mahur Bestesi'nin kendisinde birleştiği kadın yüzü.[12]

"Musikinin bu tarzda tefsiri ve görünürler dünyasına tercümesi" dediği bu üç hayalin onda karşılığı olan duyguları "Uzlet, mistik ülkü, ferdî saadet hasreti"dir.[13]

Şunu da ekler: "Bu üç hayalin bende şekillenmesi bir taklit eseri de olabilir. Meselâ musikiden geldiklerine göre, Proust'un Vinteuil'ün sonatının ilk cümlesi için yazdıklarını herkes gibi ben de okudum. Fakat böyle de olsa, işin içine şahsî olarak duyulmuş bir heyecan girdiği için macera gene şahsiliğini yitirmez."[14]

"Daima oluş halindeki" müzikle ona gelen bu üç rüya, üç hayal, "ferdi saadetini" maddî olandan uzaklaşıp mânâ âleminde arayan yazara o âlemin kapılarını açan anahtarlardı. Tanpınar'ın bu deneyiminden anlıyoruz ki uyanıkken gördüğümüz rüya, aynı manzaranın olduğu gibi bize müziğin daha genel ifadeyle söyleyecek olursak, sesin yardımıyla da geliyor.

Tanpınar'ın çok yönlü olduğu sık sık söylenir, oysa onun tek bir yönü vardı. Sadece o yönde yürüyebilmek için rehber edindiği kaynaklar çeşitlilik arz ediyordu. Batı ve Osmanlı kaynaklı klasik müzikle, mimariyle, resimle, mitolojiyle, şiirle, şehirle ilgileniyor olması bunların hepsinin mayasında rüya fikrinin yer alıyor olmasındandı. Alman romantiklerinden, Fransız Sembolist şairlerinden, İslâm tasavvufunun büyük isimlerinden, elbette hocası Yahya Kemal'den, Ahmed Haşim'den, Şeyh Galip'ten, Hz. Mevlânâ'dan, musikişinaslardan, Dede Efendi'den, Itrî'den, Enderunî Vasıf'tan, Beethoven'den, Mozart'tan beslendi.

Rüya fikrini Valéry'den, mazi ve zaman anlayışını Bergson'dan tevarüs etti.

Orhan Okay'ın yazdığı gibi Tanpınar'ın estetik anlayışını yansıtan eserlerinde "Gerçek bir rüyanın anlatımından ziyade rüyayı bir estetik değer olarak kullanmanın, belki daha yerinde bir ifadeyle rüyaları zihinde yeniden yaratmanın bahis konusu olduğu anlaşılıyor."[15]

---

[12] *Age..*, s. 37
[13] *Age..*, s. 38
[14] *Age..*, s. 38.
[15] Orhan Okay, "Rüyalar Dünyası", içinde *Bir Hülya Adamının Romanı*, Dergâh Yayınları, 2. Baskı: Temmuz 2010, s. 303

Onun hayata buğulu bir pencereden bakma hali tüm metinlerinde kendini gösterir. Ömür boyu inşa ettiği ve harflerden, kelimelerden, cümlelerden oluşan şahsî medeniyeti "rüya"larından meydana geliyordu. Uyanıkken gördüğü rüyalarından... "Rüya" görme bir nevi devrim yapma halidir de ona göre. Aynı zamanda "Rüya" görme başka bir yanıyla eşyanın ardındakine, onun görünmeyenine ulaşma çabasıdır, günlük yaşamın sert dilini yumuşatır ve onu bir rüya diline dönüştürür.

Eşya onun lûgatinde etrafında gördüğü her şeydir. Bir bina, ev, sokak, müze, resim, Paris, İstanbul, Erzurum, Bursa, Süleymaniye, giydiği ayakkabı, içtiği kahve, sokaktan geçen satıcının sesi, bir türkü, bir senfoni. Onlara bakışlarıyla usta bir terzi gibi bir kumaş biçer ve yepyeni bir elbise giydirir hepsine.

Ahmet Hamdi oldukça sıkıntılı, yokluklar içinde geçen bir hayat yaşadı. Parasızdı. Evlenmedi. Bunu çok önemli bir noksanlık olarak gördü. Yalnızdı. Gençlik yıllarında Avrupa'yı görmek istedi. Ama başaramadı bir türlü. Hayali ancak 50 yaşından sonra gerçekleşti. Her şeyi yarımdı. Bütün bu eksiklikler, yarım kalmışlıklar, özlemler, hasretler onda vardı:

> "Şimdi bakınız, İstanbul'da sıradan bir ilkbahar sabahı, Tanpınar'ın söyleminde nasıl birdenbire soylu, zarif ve ince bir estetiğe dönüşüyor: 'Ben İstanbul baharının yarı hasta, havada, suda gizli ürpermeler, tereddütlerle dolu başlangıcını severim. Vapur dumanlarına kadar her şeyin hafif bir leylâk rengine büründüğü günler. (...) Sonra bir gün asıl baharla, halkın dilindeki baharla karşılaşırsınız. Yolunuzun üstündeki bodur erik ağacı bir gecenin içinde Pompei fresklerinin o meşhur Flora'sı gibi çiçek açar, büyü ve saltanat olur. Ertesi gün bir türbenin parmaklığı üzerinden bir erguvan dalı, sanki gözlerinizin önünde, ağır bir ölüm uykusundan uyanmış gibi gülümser, gerinir. Bir hamle daha, kapınızın üstündeki salkım ağacı çiçeklenir, bütün duvar ve avlu bir diyonizoz âyini gibi mor bir ışık içinde kalır. Ve İstanbul baharı vâdiden vâdiye, tepeden tepeye akislerle çoğalır.'
>
> Tanpınar burada sanki İstanbul'un baharını değil, her gün karşılaştığımız, herhangi bir bahçe kapısının, bir duvarın, bir avlunun ya da bir türbenin bir bakışla nasıl estetize edilebildiğini göstermek ister gibidir. İlkbahar, bu estetiğin görünür ve elbette yazılır olabilmesi için bir imkân, bir vesiledir."[16]

Sanatkâr rüyası olan adamdır. "Rüya"sıyla dolanıp duran, onunla yatıp kalkandır. O "rüya" ki her an göğsünün tam orta yerinde bir kalp ağrısı-

[16] "Tanpınar: Bakışıyla şehri estetize eden bir flâneur, bir "düşünürgezer" Hilmi Yavuz, *Zaman*, 23 Mayıs 2012.

dır. Onunla yer, onunla içer. İçtiği su ayrı gitmeyen vefalı bir dost gibidir. Yegâne sırdaşıdır. Rüya'sı ve ondan neşet eden kalp ağrısı, biricik ilham kaynağıdır. Sanatkâr sanatını "rüya"sını/ kalp ağrısını herhangi bir malzemeyle cisimleştirip, görünür kılar. Ona bakanlar kendi rüyalarını onda bulsunlar diye. O kendi kutbunun yıldızıydı. "Rüya"sıyla şahsi medeniyetini kuran adamdı.

> "Ya işte böyleyiz, bir rüyadan arta kalmanın sonu budur.' der gibi bakıyorlardı. Gözlerimi etraflarındaki kalabalığa çevirdim. Onlar da bir rüyadan arta kalmış parçalara benziyorlardı..."[17]

Sonuç

Ahmet Hamdi Tanpınar romanlar yazdı. Öyküler, tedirgin şiirler, denemeler; kendini, hesapsız kitapsız o an nasılsa, nasıl hissediyorsa öyle, olanca samimiyetiyle kaleme aldığı mektuplar, günlükler yazdı. Akademik makaleler yazdı. Radyo konuşmaları yaptı, röportajlar verdi. Bu nedenle onu anlatan bazı yazılarda "edebiyatın tüm formlarında eserler üretti" deniyor. Oysa aslında onun bütün bu yazdıkları, derslerinde öğrencilerine anlattıkları, ayaküstü yaptığı sohbetlerde söyledikleri, hepsi büyük bir bütünün ayrılmaz, birbirini tamamlayan parçaları. Kendisinin de belirttiği gibi Ahmet Hamdi Tanpınar tefekkürünün, estetiğinin temelinde "rüya" vardır ve o bunu "şiir" diliyle ifade eder. Yani tek bir metinden oluşan bütün bu tefekkür mimarisi tek bir "şiir"dir. O binlerce sayfalık, on binlerce cümlelik bir şiir yazmıştır. İçeriğinde "rüya"sının olduğu, yani üç yaşındayken Ergani'de buğulu bir camın ardından karla kaplı bir bayırda kendini gördüğü andan, altmış bir yaşında Gümüşsuyu'nda kiracı olarak oturduğu son ev olan dairenin salonundaki masada, son romanını yarım bırakarak vefat ettiği güne kadar telaş, geç kalmışlık, tamamlayamamışlık hisleriyle dolu bekâr, çocuksuz, duygu yüklü, şaşkın, yasak aşklarla dolu, parasız hayatının arkasından baktığı "rüya"nın.

Tanpınar "cemiyetle anlaşamayan sanatkâr"dı. "Sukût suikasti"ne bu yüzden uğradı belki de. Ve her cemiyetle anlaşamayan sanatkâr gibi o da rüyalarının peşinden koştu.

Bir toplum "sahih" olanın, geçmişe yani "rüya"ya atıf yaparak yürüyen insanlarının seslerini duyabilen ve onların seslerine yanıt verenlerinin sayısı kadar mutludur, üretkendir. Bu bakımdan "rüya" bir cemiyetin yükselmesi, çeşit çeşit terkiple kendi sesini bulması ve onu kâinata haykırabilmesini sağlayabilmesi bakımından çok önemli ve ihmal edilmemesi gereken bir meseledir. Bir cemiyet diğer cemiyetler arasında "rüya"sının peşinden giden insanlarıyla "muteber" bir yer edinir.

---

[17] *Beş Şehir*, s. 133.