

## A'MÂK-I HAYÂL\* DEKİ “KARŞITLIKLAR” ÜZERİNE BİR İNCELEME

Emir Ali Çevirme\*\*



**Özet:** Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi'nin *A'mâk-ı Hayâl* adlı eseri Türk edebiyatında sıra dışı bir konumda bulunmaktadır. Gerek kahramanının iç dünyasını / psikolojik yapısını tümüyle verme çabasının getirdiği teknik yapı, gerekse de dünya çapında çok farklı topluluklara ait olan kültürleri, dinî akımları, felsefeleri yansıtmaması, ve onların “fenomen” düzeyindeki önemli kişilikleriyle – özellikle 1910'lu yıllarda- bunu ortaya koyması anılan sıra dışılığı pekiştirmektedir. Bu makalede, eserdeki karşıtlıklar incelenmektedir. İncelenen karşıtlıkların kapsamı; eserin yapısı, tematik özelliği, kişi bazında karşıtlık, kültürler ve onların temsilcilerinin temsil ettiği karşıtlık, zamansal karşıtlık vb. şeklindedir. Genel olarak üç bölümde ve bu üç bölümün içindeki alt başlıklarda, başlıkların ve anlatılan konunun tematik yapısına göre karşıtlıklar açıklanırken farklı disiplinler kullanılmıştır. Ayrıca, karşıtlıkların psikolojik düzlemdeki etkisine değinilmiş, başkışının özellikle rüyaları üzerinde durulmuş ve anılan karşıtlıklar; Tasavvuf, Hıristiyan mistisizmi, Hint ve Çin kültürlerinin yanı sıra bazı felsefi ekollerin ilgili yönleriyle irdelenmiş ve anılan etkenlere ait özellikler, terimler yeri geldikçe açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Karşıtlık, Zıtlık, Tasavvuf, Vahdet-i Vücût, Tecellî, Rüya, Ruh.

### A'MÂK I HAYÂL IN “OPPOSITIONS” AN INVESTIGATION

**Abstract:** Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi *A'mâk-ı Hayâl* are in a position to exceptional work of Turkish literature. Both the hero's inner world / psychological structure of the continuous efforts to bring all the technical structure, as well as the communities around the world with very different cultures, religious movements, philosophies to reflect, and their “phenomenon” in the level of personalities - especially in the 1910s has revealed that the said- well as reinforce informality. This article examines contradictions in the work. Examined the scope of contrasts, of the work structure, thematic feature of the contrast on the basis of people, cultures and their representatives to represent the contrast, temporal contrast, and so on shape. In general, these three sections and three sections in the sub-headings, titles, and is described in the thematic structure of the subject, explaining contradictions in different disciplines are used. In addition, the effect of contrasts psychological plane is mentioned, and referred to the pressure of contradictions, especially focused on dreams, Sufism, Christian mysticism, Indian and Chinese cultures as well as some as-

\* Çalışmamızda kullandığımız eser: AHMET HİLMİ, Filibeli, *Âmâk-ı Hayâl*, Pozitif Yayınevi, İstanbul, 2007.

\*\* Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Mezunu. emirhan.kou@hotmail.com

pects of the philosophical scholls were examined and referred to the specifications of factors, the terms are described in places.

**Keywords:** Contrast, Contrast, Sufism, Unity of the Body, Manifested, Dream, Spirit.

## GİRİŞ

**A**'*mâk-ı Hayâl*'in yazarı Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi 1865 İstanbul doğumludur. 1908'den itibaren basın hayatına girmiş, İkinci Meşrûtiyet'in önemli gazeteci ve yazarlarından olmuştur. Birkaç ülkede bulunduktan sonra Dârülfünûn'da felsefe dersleri vermiştir. *Hikmet* adlı tasavvufî bakış açısının etkili olduğu bir dergi çıkarmış ve bu dergiyi sonradan gazeteye dönüş-türmüştür. 1914 yılında İstanbul'da vefât etmiştir.

Filibeli Ahmet Hilmi'nin ün sahibi olmasını sağlayan, yayımlandığı yıllarda büyük yankı uyandıran, ilgiyle karşılanan eseri *A'mâk-ı Hayâl*'dir.

*A'mâk-ı Hayâl*, ele aldığı konu, konuyu işleyiş tarzı ve tekniği itibarıyla yalnız edebiyat çevrelerinde değil sanat ve ilim çevrelerinde de geniş bir yankı uyandırmış, ilgi ile okunmuş eserlerin başında gelir.

Eseri bilinen roman ve hikâye türlerinden birine sokmak oldukça zordur. Ancak *padîşah*, *vezir*, *derviş*, *şehzade*, *prezans* gibi eski doğu kültürüne has kişileri; *Buda*, *Zerdüş*t, *Hürmüz*, *Ehrimen*, *Brahma* gibi dinî unsurları; *ejderha*, *cin*, *peri*, *anka*, *simurg* gibi fantastik varlıkları, *Kaf Dağı*, *Cablisa*, *Cabluka*, *Emel*, *Maksut* gibi efsanevi mekânları ve binlerce yıllık mesafelerle ifade edilen zaman kavramı ile doğuya has anlatma tarzına bağlı kalırken; hayatın içinden gelen aslî kahramanları ve bu kahramanlara ait realist gözlemleri ile roman formuna yaklaşıyor. Ancak kullandığı malzeme, geleneksel Doğu düşüncesinin hazır dil malzemesine ve tasavvufî lügate aittir.

Eserin bir başka özelliği ise ruh, kaza, kader gibi dinî ve mistik kavramlara tasavvufî izahlar getirmesidir. Yazarın zaman zaman anlatıcı konumundan çıkıp eleştirici ve yorumlayıcı bir kimliğe bürünmesi, hikâyeler arasındaki uyumsuzluk ve kopukluklar, sona alınan üç hikâyenin daha önceki hikâyelerden bağımsız bir durum sergilemesi gibi tutarsızlıklar bir yana bırakılırsa, *Şehbenderzâde Ahmet Hilmi*, o zamana kadar hiç denenmemiş bir yolu denediği ve Doğuya has birtakım değerleri Batı formu içinde verdiği görülecektir.<sup>1</sup>

*A'mâk-ı Hayâl*'in yazıldığı yıllarda Türk efkârı umumiyesi *Tükçülük – Osmanlılık*, *Doğu – Batı* gibi siyasî ve sosyal çatışmalar yanında felsefî sahada iki görüşün çatışmasına tanık olur. Bunlardan ilki *Filibeli Ahmet Hilmi Efendi ile İsmail Fennî*(*Ertuğrul*)'nin öncülüğünü yaptığı *Vahdet-i Vücûd* nazariyesini esas alan, mistik karakterli *İslamî* görüş; öteki *Madde ve Kuvvet*, *Tourner*'in *Sosyalizm* ve *Auguste Comte*'un pozitivist felsefesiyle beslenen *materyalist* görüş. *Şehbenderzade Ahmet Hilmi*, *A'mâk-ı Hayâl* adlı bu fantastik romanında din, Tanrı-in-

san ilişkisini *vahdet-i vücût* bakış açısından ele alır ve Batının felsefî doktrinleri karşısında bunalan aydının buhranlarını işler; tasavvufî görüşleri doğrultusunda çözüm yolları önerir; kahramanlarına hayal gördürür ve mutlak hakikate ulaşmanın yollarını, insanın tasavvufî yollardan yücelişini, insanî boyuttan ilahî boyuta geçişini işler. İnsan-ı kâmil olmanın yollarını, nefis mücadelesini ve görünenin arkasındaki gerçeği bulmaya çalışır. Sonunda beşerî sistemler ilahi olanın karşısında yenik düşer.<sup>2</sup>

Eserin ilk baskısı 1910 yılında, ikinci baskısı ise bazı ilavelerle *A'mâk-ı Hayâl, Râci'nin Hatıraları* adıyla 1925 yılında yayımlanır<sup>3</sup>.

Romanın temel yapısı birbiriyle bağlantılı iki çatışma / *karşıtlık* üzerine kurulmuştur. Birincisi varlık ile yokluk çatışması, diğeri ise ilahî olanla beşerî olanın çatışmasıdır. *Şehbenderzade*, her iki çatışmaya *vahdet-i vücût* nazariyesi ile yaklaşır. Buna göre dikkatleri bilhassa nefis terbiyesi, dünyanın faniliği, vahdet-i vücüt, varlıkta yok olmak, yahut yokluk ile varlık arasında hiçbir farkın olmadığı üzerinde yoğunlaştırır.. Bu düşünceden hareketle *A'mâk-ı Hayâl*, İslamî inanışın mistik yönlendiricisi ve gücünü sembolize eder. Böylece yazar insanı et, kan ve sinirden müteşekkil bir madde olarak gören *pozitivizmin* öğretisine karşın kahramanına gösterdiği hayaller vasıtasıyla dinin özüne inip her türlü levs ve melanetin içine gömülmüş olan insanı Tanrı katına çıkarmaya çalışır. Görünenin arkasındaki mutlak gerçeği bulmak ister.<sup>4</sup>

Râci'nin hayalleri içinde verilen ve şuuraltının dışı aksetmiş bir hali olan alegorik olayların tamamı, Doğu'nun ve Doğu insanının düşünce dünyasının ürünüdür. Realitenin arkasına gizlenmiş gizemli, efsanevî kahramanların ve mitolojik güçlerin; devlerin, cinlerin, perilerin, dervişlerin, padişahların, vezirlerin, şehzadelerin ve prenseslerin sebep olduğu olaylar, hep bu tezin ispatına hizmet eder. *Eflatun'un Mağara İstiaresi'*nden yola çıkılarak, *hayal-hakikat* ikilemi çözülmeye çalışılır. Buna göre mutlak hakikat, bu hayal dünyasının, gölgeler âleminin arkasına gizlenmiştir. Asıl olan, o hakikati arayıp bulmaktır. Bunun yolu ise, bir rehber denetiminde nefis terbiyesinden geçmektedir.<sup>5</sup>

*A'mâk-ı Hayâl*, tasavvufî bakış açısının ve buna bağlı bazı ekollerin izlerinin son derece belirgin olduğu bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna ek olarak, eserin başkişisi Ahmet Râci'nin özelinde, onun, içsel birçok sorununa işaret etmesi, çözüm bulmaya çalışması ve bu yolda kullandığı teknikler o dönem için çok önemlidir. Ahmet Râci'nin, parçalı kişiliği, içsel durumu ele alınırken, günümüz bilim dallarının sınırları içerisinde kalan- en azından o dönemde bir bilim dalı olarak vücut bulmamış olan- psikoloji biliminin, istemsiz de olsa özelliklerini yansıtmaması, Ahmet Râci'yi psikolojik boyutuyla vermesi son derece mühimdir.

*A'mâk-ı Hayâl'* de yukarıda sözünü ettiğimiz olgular bulunmakla birlikte, asıl olarak, eserde büyük bir yere sahip olan tasavvuf ve ona bağlı birtakım olgu-

ların önem arz ettiğinden bahsetmiştik. Sonraki bölümlerde bu gelenek ve geleneğe bağlı ekollere ait teknik terimler ve geleneksel anlayış, eserin kapsamı ve sınırlarıyla ilintili olarak en azından bir kısmıyla açıklanacaktır. Tasavvuf anlayışından ve bu anlayışın dış gerçekliğe yansımından bahsetmeden eser hakkında bir şey söylemek son derece hatalı bir değerlendirme olacağı kanısındayız. Bu bağlamda tasavvuftan kısaca bahsetmek gerekmektedir.

Tasavvuf<sup>6</sup>un terimsel anlamda birçok tanımı vardır. Abdülbaki Gölpınarlı (1985), *100 Soruda Tasavvuf* adlı yapıtında, tasavvuf terimi ile ilgili olarak yaklaşık dokuz tanımda bulunur.

Bunlardan ilki, tasavvuf mesleğini seçenler, mesleklerine mensup olanların sof, yani yün elbise giydiklerinden sūfî, tuttukları yola da tasavvuf denmiştir. Hz. Peygamber zamanında, mescidin sofasında yatıp kalkan yoksul sahabeye, sofa ehli anlamında “*Ashâb-ı Suffa*” denirdi.

Sūfîler, bunlar gibi yokluğu, yoksulluğu benimsediklerinden bunlara nisbetle kendilerine sūfî, yollarına tasavvuf adı verilmiştir. Ayrıca, okun nişandan sapması, adamın bir yana eğilmesi anlamlarına gelen suvûftan gelmiştir. Tasavvuf ehli de dünyadan yüz çevirdiklerinden bu adla anılmışlar, mesleklerine de tasavvuf denmiştir.<sup>7</sup>

Bu tanımlara ek olarak da tasavvuf teriminin, sözcüksel anlamda etimolojik temeline inmek gerekir. Tasavvuf sözü, Yunanca “*Sofos*” sözünden Arapçaya uydurulmuş, “*sūfî*” sözü de tasavvuf sözünden meydana gelmiştir; nitekim sonradan ilahî ve dinî bir felsefe hüviyetini arz eden “*Kelâm*” da, Yunanca “*Logos*” sözünün tercemesinden başka bir şey değildir<sup>8</sup>. Tabii ki yeri geldikçe, tasavvuf ve buna bağlı birtakım olgular geniş bir şekilde açıklanacak ve eser bu düzlemde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Eser iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm “Ahmet Râci’nin Hatıraları” başlığını taşıırken, ikinci bölüm ise “İkinci Kitap” başlığı ile verilmiştir. Ancak biz, gerek Ahmet Râci’nin yaşadığı serüvenler sonucu kazandığı kişilik yapısı ve bunun getirisi olarak farklı bir dünya görüşü ve gerek başkisinin Ahmet Râci olması dolayısıyla, eserdeki olayların onun etrafında şekillenmesi sonucu ulaşılan farklı yapılardan dolayı eseri üç kısma ayırmayı uygun bulduk.

“Ahmet Râci’nin Hatıraları” adlı birinci bölümü, bu bakış açısına göre iki kısma ayırdık. İlk kısım bir prolog/önsöz mahiyetinde ve Ahmet Râci’nin mistik/fantastik serüveni sonucu geçireceği düşünsel/işsel farklılığı daha da belirginleştirmek amacıyla eserin başına konulmuştur. Bu kısım, Ahmet Râci’nin – yazara göre- olması gereken genç adam tipinden bir hayli uzak ve ‘uç’larda yaşadığını gördüğümüz kısımdır. Zaten bu bölüm aynı zamanda tematik/içeriksel anlamda da iki ayrı yapıyı barındırır kendi içinde.

Eser içerisinde birçok pasajda görüleceği üzere, Ahmet Râci'nin, sorularına cevap bulmak için, "içsel" muhasebenin ürünü olan problemlere çözüm bulma maksadıyla çeşitli kaynaklara başvurması, arayışının sonucunda daha sonra yapacağı mistik / fantastik yolculuklara çıkmasını sağlayan Aynalı Baba'yı bulması önemlidir. Ayrıca, içinde bulunduğu duruma bir çözüm bulmak adına, rüya / düş aracılığıyla, ütopyik tarzda olay ve olguların yaşandığı yerlere se-rüvene çıkması söz konusudur.

Kendisine mekân olarak Karacaahmet Mezarlığı'nı seçen Aynalı Baba, özellikle dikkat çekici bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynalı Baba, "hikmet" ehlidir. Yaptığı/işlediği her işin sonucunda mutlak surette bir hikmete erişme vardır. Hikemî söylemlerde ve tavırlarda bulunan Aynalı Baba, Ahmet Râci'ye yol gösteren bir "rehber" konumundadır.

Hikmet ve hikemîce söylemlerin, eserde kendisini çok yoğun bir şekilde hissettirmesinden dolayı hikmet kavramını biraz daha açmak gerekmektedir. Hikmet, Arapça, bilgelik, üstün akıl ve yüksek ilim, niteliği kavranılmaz sebep ve netice, herkesin veya her aklın özüne ve hakikatine erişemediği ilahî sınırlar. İlahî hakikatleri, Allah'ın varlık, birlik ve kudretinin işaretlerini kendi iç varlığına ve kâinatın yaratılış kanunlarına(sünnetullah'a), iman ve sağduyu ile bakarak idrak etme, Allah'ın ayetlerini düşünerek inceleme ve bunlardaki esaslara göre hareket etme veya düşünce derinliğini hayata geçirebilecek seviyede üstün bir ilme sahip olma anlamına gelir. Felsefe ve kolları, felsefe nazariyeleri hakkında da bu terim kullanılmıştır. Ancak Kur'an'da söz konusu edilen hikmet, bundan farklı olup derin ve yararlı bilgi anlamında geçer.<sup>9</sup> Tasavvuf literatüründe ise daha farklı bir anlama bürünmektedir. Hak aşkına, ilahî ilham, keşif ve müşahedeye, ilahî sevgiye dayanan ilim. Kulun, nefsin nasıl eğitileceğini, huylarının ne şekilde güzelleştirileceğini, şeytan tuzaklarının ve dünya fitnelerinin neler olduğunu ve bunlardan korunmanın yollarını bilmesi ve gereğini yapması ilmî hikmet ilmi denilmiştir. Hikmet-i ilâhiyye ilahî hikmet ilmi, ilahiyât, hikmet-i teşrî Allah'ın emir ve yasaklarına hükmolan ilahî hikmet, rabbanî prensip, hikmet-i tabîyye cisimlerin tabîî durumlarından söz eden ilim, fizik...<sup>10</sup>

Yukarıda genişçe bahsedildiği üzere hikmet kavramı; pozitif bilimlerin yanında metafizik bir yapıyı da barındırır. Metafiziksel olarak; varlığın özüne inme, varlığın görünmeyen yanını "müşâhade" et(tir)me mânâsındadır. Aynalı Baba, yukarıda anıldığı gibi varlığın özüne inme, dış gerçeklikte görülmesi mümkün olmayan mekânları müşâhade etme, insanüstü düzeyde söylemlerde bulunma vs. gibi özellikleri barındıran bir niteliğe sahiptir.

Ahmet Râci'nin Aynalı Baba ile tanışması sonucu bir değişim ve dönüşüm geçirmesi tesadüf değildir. İkinci bölüm de buradan itibaren başlamakta ve bu değişimin izleri vurgulanmaktadır. Ahmet Râci, daha önce de bağlı oldu-

ğu ancak tam anlamıyla yaşamına uygulamadığı “İslam dini”nin asıl çerçevesine girmekle değişmeye başlar. Din *numinosum*’a, yani istence bağlı keyfi hareketlerin bir sonucu olmayan dinamik bir varlığa veya etkiye, dikkatli ve özenli bir şekilde uymaktır. Din, yaratıcısı olmaktan çok onun bir kurbanı olan insan öznesini(*sujesini*) kavrar ve kontrolü altına alır. Numinosum, ya görünür bir nesnenin(*objenin*) niteliğidir ya da görünmeyen bir varlığın etkisidir ve sonuçta, bilincin özel bir şekilde değişiklik geçirmesine yol açar. En azından genel kural budur<sup>11</sup>.

Bizim ikinci bölüm olarak adlandırdığımız kısımda Ahmet Râci’nin yaptığı düşsel serüvenler anlatılır ve bu serüvenler, Ahmet Râci’nin içsel durum bağlamında kendini bulmasıyla sonuçlanır. Bu kendini bulma bir anlamda içsel bir zaferdir. Ahmet Râci’ye göre bu düşsel yolculuklar, bulmak isteyip arayışa çıktığı ruhsal/ tinsel(*psike*) serüvenlerin sonucu-her ne kadar topluma/genel geçer anlayışa göre insanüstü bir durum olup Ahmet Râci’nin kendisi bu durumdan dolayı tımarhaneye kapatılmak zorunda kalsa da- bir kazanç ile sonuçlanır.

Yapılacak olan bu düşsel serüvenlerin hazırlığını Ahmet Râci, soru(n)larına çeşitli kaynaklarda cevap bulamadığı şeklinde bir gerekçe ile sunar. Yani onun içini kemiren bu sıkıntıların giderilmesi, düşünsel anlamda yaşadığı buhranlar sonucu toplumdan ve kendisinden giderek uzaklaşmasına yol açan bu olguların cevabı, Ahmet Râci’ye göre ancak gerçeküstü/realite dışı bir durum ile verilebilir. İkinci bölüm şeklinde sınıflandırmaya tabi tuttuğumuz bu kısımda da bu amaca yönelik çıkılan yolculuklar sonucu yaşanan gerçeküstü serüvenler anlatılır.

Birinci bölümde anlatılan olaylar aracılığıyla bir özet yapacak olursak; bu kısımda Ahmet Râci’nin, Aynalı Baba’yı görmeden önce yaşamış olduğu düşünsel buhrana yer verilmiştir. Düşünsel buhran içinde sunulan Ahmet Râci’nin “yönsüzlüğü” birçok bakımlardan ortaya konmaya çalışılmıştır. Daha sonra gireceği farklı yaşam tarzına, düşünce yapısına ortam sağlanması için Ahmet Râci’nin hayatı son derece uç(*extrême*) durumların bulunduğu bir yaşam tarzı olarak verilmiştir. Belki de bu bölümün en önemli özelliği, yaşanan buhranın boyutları verilerek, Ahmet Râci’nin geçireceği düşünsel evrimin sınırlarının çizilmesidir denebilir.

İkinci kısım, biçimsel olarak her biri konunun akışına göre farklı adlarla anılan dokuz bölümden oluşmaktadır. Her bölümün kendine özgü başlığı olmakla birlikte, tüm bölümlerde ortak olan, her bölümün bir “gün” olduğu şeklindeki üst başlıktır. Bu dokuz bölüm, eserin başkişisi olan Ahmet Râci’nin rüyaları sonucu yaşadığı serüvenleri anlatan kısımlardır. Şunu diyebiliriz ki; rüya motifi son derece önemlidir. Bu anlamda rüya olgusu, romanın ismiyle “*müsemma*” bir yapı sergiler ki; zaten romanın ismi de Farsça bir tamlama olan *A’mâk-ı Hayâl* (*Hayâlin Derinlikleri*)dir.



Rüya motifinin ne denli önemli olduğuna değindik. Bir anlamda bu izleği biraz daha açmak gerekmektedir. Rüya, bilinmeyenin sesidir<sup>12</sup>. Rüyalar, bilinç ve istem büyük ölçüde yok olduğunda ortaya çıkar<sup>13</sup>. Bu nevroitik olmayanlarda da rastlanan doğal bir olgudur. Jung(2010)'a göre rüyalar; *psike*'nin tam da altında yatan süreçleri yansıttığına inanmamız için her türlü nedene sahibiz. Rüyalar, aynı zamanda, ahlaksal çelişkinin ortaya çıkış noktasıdır ve bu çelişkinin zamansal düzlemdeki karşılığı olan “*döngüsel zaman*” a da bir işaret vardır.<sup>14</sup>

Belirtildiği gibi rüya(lar), ahlaksal çelişkinin bir ürünü olarak oluşur ve bu çelişkinin daha keskin hâle geldiği dönemlerde kendini gösterir. Rüya, bu ahlaksal çelişkinin keskinliğini yumuşatan ve tüm ruhsal acıyı ve kederi yutan ruhsal ve dünyasal bir atmosferi yansıtmaktadır<sup>15</sup>.

İnsan kişiliğinin iki şeyden oluştuğunu varsayabiliriz: önce, bilinç ve bunun içine giren her şey, ve ikinci olarak, bilinçdışı psikenin sınırsız genişlikteki hinterlandı. İlki söz konusu olduğunda, bilinç, az ya da çok kesinlikle tanımlanabilir ve sınırları belirlenebilir, fakat insan kişiliğinin toplamına gelince, tam bir tanımın olanaksızlığı kabul edilmelidir. Diğer bir deyişle, her kişiliğin sınırlanması ya da tanımlanması olanaksız olan ekleri vardır; çünkü kişilik, gözlemlenebilir ve bilinçli bir kısımdan oluşmakla birlikte bu kısım, gözlemediğimiz bazı gerçekleri açıklayabilmek için var olduğunu varsaymak zorunda kaldığımız belirli faktörleri kapsamaz. İşte bilinmeyen söz konusu faktörler, bizim bilinçdışı dediğimiz şeyi oluşturur(Jung, 2010: 38- 39). Anlaşılacağı üzere insan bilincinin iki kısmı vardır. Rüyalar aracılığıyla, özellikle ahlaksal çelişkinin arttığı dönemlerde bir diğer kişilik özelliği –ki biz buna bastırılmış kişilik özelliği de diyebiliriz- ortaya çıkar. Çünkü rüya öncesi ve rüya aracılığıyla insanın var olan bir yönüyle birlikte diğer ikinci yönü de ortaya çıkar. Bunlar bastırılmış veya baskıya alınmış duygulardır. Yani kişi ahlaki(*etic*) anlamda iki kişilik taşır bünyesinde.

Diyebiliriz ki; eserde çok önemli bir yere sahip olan “*rüya*” motifi aracılığıyla, yazar tarafından, Ahmet Râci'nin diğer ben(*alter ego*)'i ortaya çıkarılır. Şunu da yeri gelmişken belirtmekte fayda var ki; özellikle o dönemde, rüya yolu ile insanın psikolojik yapısının, 'ikinci ben'inin –en azından bir kısmıyla- ortaya çıkartılmaya çalışılmasının çok önemli bir yenilik, büyük bir dönüm noktası olduğunu söyleyebiliriz.

Rüya izleğinin eser içinde, çok büyük bir öneme sahip olmasının bir başka sebebi de, bu izleğin kesintiye uğramadan tam dokuz gün boyunca devam etmesinde aranabilir. Özellikle, birtakım macera unsuru taşıyan hadiselerin temel düzleminin rüya olması, bu unsur ile ilgili olarak daha geniş bilgi vermeyi iktizâ ediyor. Yani birtakım ruh(*psike*)sal değişimlerin yaşanmasındaki temel “*eşik*” rüyalarıdır ve bu rüyaların devamlılığa sahip olmasıdır. C.G.

Jung(2010) rüya yoluyla çıkılan yolculukların – tıpkı Ahmet Râci'nin içinde bulunduğu durumda olduğu gibi- devamlılık arz etmesini şu şekilde açıklar: “Kural olarak rüya, bir serîye aittir. Şöyle ki; bilinç, düzenli şekilde uyku tarafından bölünmesine rağmen, süreklilik taşır, bu nedenle bilinçdışı sürecin de süreklilik göstermesi olasıdır, hatta bilinçdışı, bilinç düzeyinden belki de daha fazla sürekli...Rüyalar, bilinçdışı olayların oluşturduğu bir zincirin görünür halkalarıdır<sup>16</sup>. Jung(2010)'un belirttiği bu durum, Ahmet Râci'nin bu bağlamda içinde bulunduğu durumla koşutluk içermektedir. Jung(2010)'un özellikle dikkat çektiği bir nokta; bilinçdışının kimi zaman normal bilinç düzeyinden bile daha fazla bir devamlılığa sahip olduğudur ki, bu durum da aynı oranda eserde yansımalarını bulmaktadır. Eserde ele alınan kimi olaylar ve çıkılan yolculuklar biçimsel anlamda(yola çıkış biçimleri, gidilen yerler, karşılaşılan varlıklar, farklı çatışmalar gibi) farklılık taşısa da “öz”ünde Ahmet Râci'nin kendini bulması, içsel bir zaferle sonuçlanması şeklindeki bir amaçla hizmet etmektedir. Aynı zamanda eserdeki fictive /kurmaca yapının aktığı ana düzleme bakıldığında, yine, verilmek / anlatılmak istenen olaylarla ilgili mesajların temel içeriğini rüya yoluyla çıkılan yolculukların içinde barındırıldığı görülecektir.

İslâmiyet'te de rüyaların öneminden kısaca bahsetmek gerekir. Rüya kavramı, bilindiği üzere, İslâm tarihinde de son derece önemli bir mevkî teşkil etmektedir. Tasavvuf anlayışında, özellikle rüyaların çok önemli bir eşik olduğu konusunda ortak bir görüş vardır. Bu görüş, çıkış noktasını ilk olarak “*Ümm'ül – Kitâb*” olan Kur'ân-ı Kerim'den almaktadır. Kur'ân-ı Kerim'de rüyanın da bir olgu olarak içinde bulunduğu Yûsuf Sûresi, “*ahsen'ül- kâsas*(kıssaların en güzeli)”<sup>17</sup> olarak nitelendirilir. Yûsuf Sûresi'nde içerisinde “*rüya*” kavramının geçtiği çeşitli ayetler bulunmaktadır.<sup>18</sup> Yûsuf Sûresi'nin haricinde bazı sûrelerde de rüya ile ilgili ayetler mevcuttur.<sup>19</sup> Bu duruma ek olarak hadislerde de rüya ve önemi hakkında oldukça önemli vurgular vardır.<sup>20</sup> Hz. Muhammed(s.a.v)'in peygamberliği sadık rüyalarla başlamıştır. Bu bakımdan rüyanın önemi büyüktür<sup>21</sup>. Rüya, peygamberliğin kırk altı ilim şubesinden biri olarak kabul edilmiştir<sup>22</sup>. Bu ve buna benzer birçok olgu, rüyaların “*ahir zaman*” da alacağı durum ve önemi üzerine hadislerde de yeterli bilgi olduğu görülmektedir.

İslâm tarihinde rüyaların öneminden kısaca bahsettik. Tasavvuf literatüründe, genel bağlamda “*sâlik*”in birtakım durumları derece derece atlamasında veya bu durumlara bağlı sınavları aşmasında, büyük bir belirleyicilik ilk anda göze çarpmaktadır. Rüya(lar)ın, bu anlarda bir ölçüt olarak karşımıza çıktığını vurgulayabiliriz. Salik, gördüğü rüyanın niteliğine göre, dervişlik yolunda ilerlemekte, bir üst dereceye çıkmakta veya yine bu olgulara bağlı olarak mevcut konumunu koruması ve bu anlamda biraz daha çaba ve gayret içerisinde olması “*sâlik*”e önerilmektedir bir anlamda. Tabii ki burada, bu rüyaların yo-



rumunu yapacak ve rüyaların içeriksel kısmına göre bir sonuca varacak biri olmalı. Bu kişi de, salikin mürşidi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rüya yorumlama olgusu son derece önemlidir. Bu önem, mürşidin rüya yorumlaması kadar, salikin bu rüyaları anlatmasıyla paralel giden bir olgudur. Kur'ân-ı Kerîm'de, Yûsuf Sûresi'nde rüyaların tabir edilebileceği veya yorumlanabileceğine dâir ayetler mevcuttur. Yûsuf Sûresi'nin: "Onunla birlikte zindana iki delikanlı daha girdi. Onlardan biri dedi ki: Ben (rüyada) şarap sıktığımı gördüm. Diğeri de: Ben de başımın üstünde kuşların yemekte olduğu bir ekmek taşıdığımı gördüm. Bunun yorumunu bize haber ver. Çünkü biz seni güzel davrananlardan görüyoruz, dedi." şeklindeki 36. ayetinde rüyanın, ehil birine, yorumlanması için anlatılması; "Ey zindan arkadaşlarım! (Rüyalarınıza gelince), biriniz (daha önce olduğu gibi) efendisine şarap içirecek; diğeri ise asılacak ve kuşlar başından (beynini) yiyecekler. Yorumunu sorduğunuz iş (bu şekilde) kesinleşmiştir." şeklindeki 41. ayetinde de rüyanın tabir edilmesi söz konusudur. Ayrıca Yûsuf Sûresi'nde; rüyaların görülmesi, Yûsuf aleyhisselâma anlatılması ve rüyaların Yûsuf aleyhisselâm tarafından tabir edilmesi ile ilgili müteaddit ayetler de mevcuttur.

Tasavvuf geleneğinde sâlik de mutlaka rüyalarını anlatır ve bir anlamda yoruma ulaşılır. Yani rüyalar; bir kişinin öğrenci, diğeri bir kişinin de rehber olarak konumlandırıldığı iki ana karakteri barındırır kendi içinde. *A'mâk-ı Hayâl*'de de bahsedilen konunun yansımaları çok rahat görülecektir. Zaten, eserin dayandığı temel izleksel yapının rüya düzleminde olduğundan; rüyaların bir arka fon şeklinde kendini daima gösterdiğinden, eserde, çok belirgin olarak yoğunluğunu hissettirdiğinden genişçe bahsedilmişti. Ahmet Râci'nin, dokuz gün boyunca gördüğü dokuz rüya ve bununla ilişkilendirilmek suretiyle eserin içine dâhil olan Aynalı Baba karakteri bir de bu anlamda yorumlandığında, eserdeki tematik bütünlüğün çok daha farklı bir konuma taşındığı görülecektir. Ahmet Râci'nin, rüyaları görmesi ve bu rüyaların temsel özelliklerine göre bir aşamalı durumdan geçmesi, onun, bir "salik" olduğu yorumuna bizi çok rahat götürebilir. Aynı şekilde bu tarz rüyaların açılması konusunda uzman diyebileceğimiz Aynalı Baba'nın olması; rüyaları özellikle -tıpkı bir mürşit gibi- hikemî bir bağlamda yorumlaması, aynı şekilde Aynalı Baba'yı da bir "mürşid" konumuna sokmaktadır. Yukarıda genişçe bahsedildiği üzere rüyaların; salik-mürşit ilişkisi ve ilintisi anlamında değerlendirilmesi, tahlil edilmesi, eserin, içeriksel yapısını çok daha derinleştirmekte ve daha farklı bir konuma-en azından kültür ve anlayış olarak- taşınmasına neden olmaktadır.

Rüyalarla ilgili ve bu eserin bağlamına uygun bir diğeri husus, *rüyalarla hidayete erme* olgusudur. Batı geleneğinde de yer almakla birlikte Schummel(2005)'in de vurguladığı gibi İslam öncesinden kalma efsane ve hikâyelerde de, rüya yoluyla hidayete erme olayları aktarılmaktadır. Bu durum özellikle, rüyalarda Hz. Muhammed(s.a.v)'i görme şeklinde belirir. Muhammed Peygamberi rüyasın-

da gören gayrimüslim temasına sık rastlanır. Tabirnâmelerde de Peygamberin bakışı, böyle bir rüyayı gören bir yabancıнын Müslüman olacağıнын işareti olarak görülür<sup>23</sup>.

Ahmet Râci'nin de, gördüğü rüyalar sonucu, hidayete erdiği şeklinde bir yoruma gidebiliriz. Dokuz gün boyunca görülen dokuz rüya ve buna paralel olarak olumlu yönde bir değişim kendisini kuvvetlice hissettirir. Rüyalarda hidayete erme durumu, rüya içinde Hz. Muhammed(s.a.v)'i görmek suretiyle en uç noktaya varsa da, din ulularını da rüyalarda görmek bir hidayet vesilesi sayılmıştır. Kaldı ki, Ahmet Râci, dokuz günlük rüya serüvenin sekiz günlük bölümünü çeşitli hakikatleri rüyasında görmek suretiyle hidayete erme şeklinde vurguladığımız kavramı bünyesinde barındırmış ve dokuzuncu gün, yani son gün diğer bazı peygamberlerle birlikte Hz. Muhammed(s.a.v)'i rüyasında görmek sûretiyle hidayete ermiş olduğu yorumuna gidebiliriz.

Eserin tanıtımı ve daha rahat anlaşılması açısından, ikinci bölüm olan bu kısmı daha derinlemesine incelemek gerekmektedir. Çünkü yazımızın konusunu oluşturan zıtlıkların en yoğun olarak yaşandığı ve ortaya çıktığı bölümlerden oluşmaktadır bu kısım:

## A. TEMATİK DÜZLEMDEKİ KARŞITLIKLAR

### 1. (Hiçlik Zirvesi) Yokluğa Doğru Gidiş

Ahmet Râci'nin bu bölüm ve diğer bölümlerde, Aynalı Baba ile kahve sohbeti şeklinde gerçekleşen konuşmaları ve görüşmeleri önemlidir. Bu sohbetler esnasında Aynalı Baba, Ahmet Râci'nin hayal alemine dalması ve ütopyik denebilecek birtakım olgu ve olayları yaşamasına sebebiyet veren önemli bir konumda olan ve eser içinde bu özellikleriyle yer alan "eşya"sı yani "ney"ini üflemesiyle sohbetin devam etmesini sağlayan bir kişiliktir. Bu ney taksimi ile birlikte Aynalı Baba, Ahmet Râci'nin yaşayacağı düşsel/düşünsel serüvene paralel olarak veya gelecekte/biraz sonra yaşanacak bu düşsel serüvenin içeriksel kısmını kendisi yönlendirmek bağlamında birtakım gazeller okur. Bu gazellerin içeriği yukarıda da bahsettiğimiz gibi, o bölümde/günde yaşanacak olan fantastik/ütopyik, realite dışı/gerçeküstü olay ve olguların içeriği hakkında bilgi verir; yalnız biz bu bilginin yani gazellerin içeriğinin yaşanan olaylara paralel olma/ma durumunu, olay ve olguların yaşanmasından sonra öğreniyoruz.; ya da ikinci bir ihtimal olarak; Ahmet Râci, içtiği kahvenin, -eserde bahsedilmese de Ahmet Râci'nin bu gibi realite dışı/gerçeküstü olayları yaşamasında önemli bir araç olan bu "eşya" esriklik/sarhoşluk veren bir "şarap" da olabilir veya biz onun yerine koyabiliriz. Üflenen neyin ardından söylenen gazelin tematik yapısını bilinç altına yerleştirmesi ve uy-

kuya dalması sonucu bu bilinç altının ürünü olan olayları yaşaması da ayrıca dikkate değerdir.

Tüm bölümlerde ortak olan durum, Ahmet Râci'nin düş/rüya aracılığıyla "mekân" ve "zaman" değiştirmesidir. Bu, tasavvuftaki "tayy-ı mekân/tayy-ı zaman"<sup>24</sup> olgularıyla benzer bir durumdur. İlk bölümün içeriğine bakacak olursak, Ahmet Râci'nin rüyaya dalması yukarıdaki "ritüel"lerin gerçekleştirilmesi sonucu meydana gelmektedir. Aynalı Baba, "Ey can! Yok olacak olan bu âleme ibretle bak; gafletten kurtul. Meydan boş değildir. Sultan Süleyman ve İskender Han neredeler? Yüz bin senelik ömrü neşe ile geçersen de hepsi bir "an"dan ibarettir.(sf. 24)" şeklinde "dünyaya değer verilmemesi"; "Açgözlülük ve hırssa uyup nefsin kahrına uğrama... Dünya koltuğundaki gücünle mağrur olma.(sf. 24)" şeklinde de "nefsin isteklerine uyulmaması gerektiği ve nefsin isteklerine uyulması durumunda sonucunun iyi olmayacağı" temasını barındıran gazeller okur.

Ahmet Râci bunların ardından hayal âlemine dalar ve kendisini, "gözleri kapalı olduğu halde" gördüğü bir mekânda bulur. Bu mekânı gezme ve tanıma esnasında, gözleri kapalı olduğu halde gördüğü, yalnız kendisini –şahıs olarak- bir türlü göremediği ve sadece onun kendisini tanıtmaması sonucu algılayabileceği yol arkadaşı "Buda Gotama" Ahmet Râci'ye eşlik etmektedir.

Mekân olarak "Hindistan"ı görüyoruz. Amaçları, buradaki "hiçlik zirvesi"ne varmaktır. Buradaki amaç nefsi terbiye etmek ve hiçliğe varmaya çalışmaktır. Bu anlamda Ahmet Râci, birtakım serüvenler yaşamakta ve bu serüvenler aracılığıyla nefsanî(self) isteklerine engel olmaya çabalamaktadır.

Ahmet Râci bu bölümde -yazara göre-, insanoğlunun dayanamadığı ve sürekli ağına düşerek gaflet içine daldığı gerçek / reel dünyaya ait birtakım olguları, çeşitli hayal ve rüyalar aracılığıyla ne kadar gerçek bir mekân olsa da gerçeküstü / realite dışı olay ve olguların yaşanması sonucu ütöpik bir mahiyet alan Hindistan'da yaşar, ya da bu olgulardan sınava tâbi tutulur.

"Birinci gün" adını alan bu kısımda çeşitli temsiller mevcuttur. Bunlardan ilki dünya ve dünya nimetlerini simgeleyen "saray"dır. Bu sarayda, gerçek dünyada olabilecek, olması muhtemel birçok şey eksiksiz bulunmaktadır. Bu anlamda dünyayı simgeliyor diyebiliriz. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de dünya, bir oyun-eğlence yeri olarak nitelenmektedir.<sup>25</sup> Aynı zamanda saraydaki nimetlerin sonradan, tabir yerindeyse bir "zehir"e dönüşmesi, aniden yok olması vs. gibi durumlar mutasavvıfların dünya algısında son derece simgesellik barındırmaktadır. Nitekim tasavvuf tarihinde ehl-i tasavvuf zevâtın dünyayı, çeşitli nimetlerin olduğu, yalanlarla dolu bir mekana benzetmeleri sıkça karşılaşılan bir durumdur. Birçok mutasavvıf şair bu benzetmeye gitmişlerdir. Yunus Emre'nin;

*Yalancı dünyaya konup göçenler  
Ne söylerler ne bir haber verirler  
Üzerinde türlü türlü otlar bitenler  
Ne söylerler ne bir haber verirler<sup>26</sup>*

şeklindeki söylemi, bu bölümde anlatılan ve genel olarak Türk- tasavvuf literatüründe sıkça kullanılan ve yüzyıllar boyunca değişmeyen “dünya” algısının, dünya ve beraberindekileri alımlayışın bir benzeri mahiyetindedir.

İkinci olarak nefsi ve isteklerini temsilen bir “Peri”nin bulunmasıdır. Bu peri çok güzeldir ve alımlıdır. Zaten Ahmet Râci’nin, Peri’nin isteklerine kulak vermesi sonucu nefis terbiyesinde başarısız olması, “*nefs-i emmare*”nin isteklerine yenik düşmesi ve Buda Gotama’nın huzurundan kovulması yoluyla ilk serüveni böylelikle başarısız bir biçimde sonuçlanacaktır.

## 2. Zıtlıkların Karşılaştırılması

“İkinci gün” başlıklı bölümde Ahmet Râci, düşsel serüvenlerini bu sefer Belh şehrinde yaşamaktadır.

Düşler ve rüyalar aracılığıyla Belh şehrinde olan Ahmet Râci, bu şehirde bir evde bulur kendisini. Bu evde Farsça ve Sanskritçe bilen bir kadın bulunmaktadır. Bu bölümde de yine fantastik / ütöpik diyebileceğimiz tarzda olaylar vardır. Ahmet Râci kendi şahsında, realite dışılığı / gerçeküstüçülüğü “*İki şahıstan meydana gelen bir adam idim. Hem “ben” idim hem de binlerce sene önce yaşayan bir İranlı.*(sf. 36)” şeklindeki sözleriyle pekiştirmektedir.

Bu kadın Ahmet Râci’ye, “*seyir bayramı*” adı verilen 40 günlük bir eğlenceye katılacağını haber verir. Tellalların bağıracağını ve herkesin bu eğlenceye davet edileceğini, çeşitli imtihanların olacağını ve bu imtihanları başarıyla geçenlerin alınına “cennetlik”; başarısız olup geçemeyenlerin ise “cehennemlik” yazılacağını belirtir.

Ahmet Râci’nin de bu yarışmaya katılması bir anlamda arınma meylinin bir ürünüdür. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Ahmet Râci, bir önceki yaşam tarzına çok karşıt bir yaşam tarzı vücûda getirmiştir. Bu yeni yaşam tarzını kısmen de uygulamakla birlikte, onu, tam olarak içine sindirememiş ve bu durumdan rahatsız olmuştur. Bu serüveni de, söz konusu rahatsızlık durumunun psikolojik boyutu ile rüya aracılığıyla ortaya çıkması şeklinde değerlendirebiliriz.

Ahmet Râci bu imtihana katılmak ister ve bu imtihanı düzenleyen Zerdüş’ün huzuruna çıkar. Zerdüş ona “*Nereden geldin? Niçin gönderildin?, Nur nedir Karanlık nedir?, Hangisi üstündür?.., Sen kimsin, kiminsin?*(sf. 38-39)” şeklinde sembolik tarzda diyebileceğimiz çeşitli sorular sorar ve Ahmet Râci bu

sorulara doğru cevaplar verir. Sadece bir gün “*Fark dağı*” denilen yerde konakladıktan sonra “*Dünya kadar geniş bir meydan görüliyordu. Bu meydanın sol tarafına gelen yarısı, en karanlık gecelere aydınlık dedirtecek kadar karanlıktı. Sağa gelen yarısı ise nura söniük dedirtecek kadar ışık saçıyordu.*”(sf. 40)” gibi özelliklerle tanımlanan, yine kendi içinde karşıtlığı barındıran bir meydana gelirler. Bu meydanda, karanlığı temsil eden Ehrimen ile aydınlığı temsil eden Hürmüz ve onların çeşitli şekillerde taşıdıkları özellikler bakımından insan ve ona ait nitelikleri barındıran ve mutasavvıflarca da realitede de sürekli çarpıştıkları/savaştıklarına inanılan ve öz itibarıyla aslında “bir” ve tek bir yapıya sahip olan bu kavramların çarpıştırılması, bu sayede verilmek istenen mesajın en keskin şekilde verilmesine olanak sağlayan bir durum söz konusudur. Bu kavramlar; Nifak-Muhabbet, Muhabbet-Gazap, Gazap-Hikmet, Hikmet-Nefs-i Emmare, Nefs-i Emmare-Aşk şeklinde çarpıştırılırlar. Burada ve eserin daha birçok yerinde 2 sayısının da sembolik değeri ortaya çıkmaktadır. Yukarıda da iki zıt kavramın/kavramların çatışma içine girmesinde görüleceği üzere 2 sayısını, “*kutupsallık*” ve “*bölünmeye*” işaret eder.

Hayatın her alanında ikiye bölmelerin, çiftlerin ve ikili yapıların ağırlıklı konumu gözlenebilir. Bununla birlikte bunun, bütünüyle olumsuz bir uyumsuzluğa işaret etmesi gerekmez. Tartışmanın, birisinin kendisinden başka birisine hitap etmesinin olanaklı olması açısından, *Ben* ve *Sen* arasında bir gerilim, ölümcül olduğu kadar verimli de olabilecek bir gerilim içerir<sup>27</sup>. *Ben* ve *Sen*'in karşılaşması, tam da doğasından dolayı, bir zıtlık içerir ve böyle bir zıtlık, insan *Ben*, mutlak, benzersiz ilahî *Sen*'le karşılaştığında daha da belirginleşir. Yukarıda gördüğümüz üzere, İlahî Bir'e gerçekten zıt bir şey düşünmek olanaksızdır. Böylece 2, çelişki ve antitez sayısı ve mantıksal olarak ilahî olmayan bir sayı olur<sup>28</sup>. Aynı zamanda, bütün ortaçağ İncil yorumcularının vurguladığı gibi, Tekvin'deki yaratılış hikâyesindeki “*ve o iyiydi*” formülünün ikinci gün olmayışının gösterdiği gibi cinsiyet ve kötülüğün sayısıdır... Böylece “korkunç gulyabaniler” ve “yolcuları rahatsız eden zarar verici ruhların” 2'nin hükmü altında olduğuna inanılırdı<sup>29</sup>. Eserde de olduğu gibi; iyiliğe karşı sunulan ve kötülüğü/olumsuzluğu nitelediğini düşündüğümüz – nifak, gazap gibi- kişiliklerin ortaya çıkması bununla açıklanabilir.

Bu şekilde, aslında bir olan karşıt kavramların çarpıştırılması suretiyle ikinci bölüm de son bulmaktadır.

### 3. (*Devr-i Dâim*) *Vahdet-i Vücûd Nazariyesi*

Bu bölümde Ahmet Râci kendisini, 12 yaşında bir çocuk olarak görmektedir. Bir gün odasının kapısı açılır ve bir hizmetçi, babasının kendisini beklemekte olduğunu söyler Ahmet Râci'ye. Babası oğluna, artık 12 yaşına bastığı-

nı ve kâinatı anlamanın zamanı geldiğini söyler ve bunun için çeşitli eğlenceler yapılır. Bu eğlenceden sonra Ahmet Râci 40 günlük bir yolculuğa çıkacaktır. Bu yolculuk sırasında kendisine bir rehberin eşlik ettiği Ahmet Râci, bir kulübeye girer rehberiyle birlikte. Bu kulübede, bir çanağın içindeki parlak suya bakarken nereden geldiğini bir türlü kestiremediği bir ses duyar. Bu ses aslında "... *Vahdet anının, bir ve tek olma anının hududu yoktur. Her ne söylersen O'nun adıdır; çünkü her şeyde gizli olan nokta O'dur. Bazen fezaı dolduran ceoherdir; bazen cihandır. Ölüm ve hayat O'nun kadehidir. Bazen güneş, bazen aydır. Bazen yağmur, bazen buluttur. Ateş de kendi, alev de kendidir; gece de kendi, seher de kendidir.*(sf. 57)" şeklinde olmak üzere, bu kısımda verilmek istenen tematik yapıyı tüm boyutlarıyla açıklayan ve açımlayan içerikte cümleler kurar.

Bu tür rüyalarındaki "*ses fenomeni*" oldukça önemli bir simgeselliğe ve işlevselliğe sahiptir. Ses fenomeni, rüya serisinde sık sık karşımıza çıkmaktadır. Ses fenomeni, genel bağlamda rüya içinde, özel düzlemde de Ahmet Râci'nin gördüğü rüyalar içerisinde çok büyük bir öneme sahiptir. Ahmet Râci'nin gördüğü rüyalar içerisinde birtakım, kaynağı belli olan / olmayan ses(ler) ile sürekli karşı karşıya gelmesi dikkate değer bir durumdur. Her zaman ya otoriter bir bildiride bulunmakta ya da emir vermekte ve bunları şaşırtıcı bir sağduyu ve doğrulukla veya son derece geniş bir felsefi bağlamda yapmaktadır. Ses, hemen her zaman kesin bir ifade şeklindedir, genellikle rüyanın sonuna doğru gelir ve öyle açık seçik ve iknâ edicidir ki, rüya sahibi ona karşı herhangi bir sav ileri süremez<sup>30</sup>. Ahmet Râci'nin de rüyasındaki "*ses*" de aynı kesinlik, tutarlılık ve sağduyu ile bir bildiride bulunmaktadır. Bunu yaparken de özellikle felsefik olma özelliğini de beraberinde getirmektedir. Psikolojik bir fenomen olan ses, öylesine tartışılmaz bir gerçektir ki, çoğu zaman, ileri sürülmüş olan görüşlerin uzun süreyle bilinçdışı düşünüp taşınması ve tartışılması sonucunda ortaya çıkan nihaî ve kesinlikle geçerli bir özet niteliğindedir.<sup>31</sup>

Ahmet Râci, ayrıca, kendisini tüm varlıkları bünyesinde toplayan terkip bir varlık olarak görmekte ve daha detaylı açıklayacağımız üzere "*Vahdet-i vücûd*" nazariyesini gerçek kılmaktadır rüya ve düş yolu ile.

Vahdet; yalnızlık, teklik, birlik anlamlarına gelir. Tasavvufî bir terim olarak ise; Allah'a yakınlık, 'Allah'a ulaşma'dır. Vahdet aynı zamanda, tek tanrıcılık (*monothéisme*) kavramını içerir. Arapça bir kavram olarak vahdet; Halk içinde iken, günlük işlerle vb. uğraşırken, yiyip içerken, yatıp kalkarken, her zaman Allah'ın kudret, azamet ve hikmetini düşünmek yoluyla kalbini Allah'tan ayırmamak anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir. Vahdet-i kusûd (*tas.*) Kasdın ve iradenin birleştirilmesi; kulun kendi beşerî iradesini bırakarak Allah'ın iradesini kendi iradesi ve murâdı durumuna getirmesi, böylelikle bir tek iradenin hâkimiyetini sağlaması. Vahdet-i şuhûd (*tas.*) Kulun her şeyi bir olarak görmesi, görülen şeylerin tek varlık halinde görülmesi; ilahî tecellilerin belirmesi anın-



da Allah'tan başka hiçbir şeyin görülmemesi, tıpkı yıldızlarla ayın, güneş doğduğunda görülmez olması gibi. Bu, görmede birlik veya bir görmek şeklinde de tanımlanabilir. Âlemde Hakk'ın teklîğini "*Ne yana dönerseniz Allah'ın vechi oradadır.*(KK. Bakara/115)" ayetine uygun biçimde idrak ve gözlemleyebilmek şuhûd makamıdır. Vahdet-i vücûd (*tas.*) Vücûdun birliği; varlıkların bir ve tek olduğu kanaati, varlıkları bir bilme düşüncesi; varlıkların tek olduğuna, her şeyin tek olan Allah'ın değişik tecellileri ve görünüşleri olduğuna inanma temeline dayanan tasavvufî anlayıştır.

Bu bölüm; dış gerçeklik ve iç gerçeklik bağlamında bocalayan, parçalanmış dış gerçeklik ve bunun getirisi olan psikolojik ve ruhsal ayrışmanın boyutlarını tümüyle yaşayan Ahmet Râci'nin, bu parçalı kişiliği ve duygu durumunun bir birliğe(vahdet) varmasıyla son bulur.

#### 4. (İmtihan Meydanı-Ariflerin Toplantısı) Dünya, Kâinat ve Evrenin Yaradılışının Çeşitli Simgelerle Anlatılması

Ahmet Râci, yine daldığı bir düşünde kendisini, zifiri karanlığın hâkim olduğu odanın içindeki bir yatakta bulur. Bu esnada bir adam içeriye girer. Bu adamın, babası olduğunu sonradan öğrenir. Ahmet Râci, babası ile birlikte, odanın – yine bir karşıtlığa dayalı olarak - aydınlık-karanlık olup olmadığı konusunda, yazarın böyle bir tartışmaya neden zemin hazırladığını sonradan anladığımız bir diyalog içerisine girer. Ahmet Râci odanın karanlık olduğunu iddia ederken, babası tam tersi olarak odanın son derece aydınlık olduğunu konusunda diretir ve düşüncesini temellendirmek için yakınlarını çağırır.

Ahmet Râci odanın karanlık olduğu konusundaki tereddütlerini sürdürürken cebinde bir kibrit olduğunu anlar ve yakar. Kibriti yakıp ortalığı aydınlattıktan sonra, babası başta olmak üzere diğer bütün yakınlarının gözlerinin yerinde bir arpacık soğanı olduğunu fark eder. Yani bu insanlara, mekânın, daha geniş anlamda dünyanın, yazara göre hiç olmadığı şekilde aydınlık görünmesi bu arpacık soğanının veya onun temsil ettiği şeylerin varlığıdır. Yazara göre, Arapça "*dûn*"<sup>32</sup> kökünden türeyen "*dünya*" sözcüğünün ve içeriğinin aslında hiç de aydınlık olmadığı bilakis arpacık soğanının temsil ettiği küçük birtakım durumların insanların gözlerini boyaması dolayısıyla, dünyanın göründüğünden ve olduğundan farklı görünmesi ve algılanması söz konusudur.

Ahmet Râci, yine bu rüya içerisinde bir gün, ilahiyat fakültesinin bitirme imtihanlarına katılır. Bu sınavda "*Âlemlerin yaratılışı hakkında*" öğrencilere çeşitli sorular sorulmaktadır. Bu öğrencilerin ilki "*Bibi*" adlı biridir ve çeşitli yorumlarda bulunur. Bu yorumların ardından, sınava giren öğrencilerden "*Tonton*" ve "*Tantan*" adlı öğrencilere de aynı sorular sorulmaktadır. Bu öğrencilerin verdiği cevaplar gerçeklikle bağdaşmayan yapıları barındırmakla bir-

likte “ironik” bir yaklaşımın ürünü olan cevaplardır. Tenten adlı öğrencinin âlemlerin yaratılışı ile ilgili olarak “...Gökyüzünün süprüntüleri ile sekiz köşeli bir meydan yaptı. Boşluğa tükürdü, bir deniz oldu. Meydanı denizin üstüne koydu. İşte bu, bizim âlemimizdir. Lâkin deniz suyu dondu, âlem buzlarla doldu. Onun üzerine bir kazan yapıp âlemin üstüne astı. Bu kazanı tükürüğüyle doldurup nefesiyle kaynattı. Âlem ısındı. Ondan sonra mor şeytanlardan bir ikisini yontarak küçülttü. Sonra delip içini şişirdi. Bunları meydana salıverdi. İşte bunlar bizim atalarımızdır.(sf. 67-68)” şeklindeki cevabı / yorumu ya da yazarın bu karaktere bunları söyletmesi ironik bir tutumun izdüşümüdür. Nitekim bu bölümün eserde geçen ismi “Ariflerin Toplantısı” başlığını taşımaktadır. Bibi, Tonton, Tantan gibi “âlim”lerin bu soruya verdikleri cevaplar da böyle bir anlayışı barındırır. Yazar, Ahmet Râci’nin kimliği ve kişiliğinde âlim geçinen kimselerin bu tür anlayışını eleştirmekle kalmayıp onları bir anlamda alaya almaktadır. Aynalı Baba’nın “İşte varlıkların gerçek yüzüne göre insanların ilmi, Tantan’ın keşfinin bu benzeri oluyor ve sonuna kadar da böyle olacaktır. Zira insanların gözü, gerçekleri görmekte arpacık soğanı kıymeti ve durumundadır. (sf. 70)” şeklindeki ifadesi bu ironik tavrın bir göstergesidir.

Tasavvuf literatüründe bir eşya olarak “ayna”nın çok önemli bir yeri vardır. Ayna bilindiği üzere; gerçeği birebir, tüm çıplaklığıyla göstermesi bakımından dikkat çekici olmuştur.

Ayna, karşıtlık / zıtlık / ikilik yaratması bağlamında çok defa ele alınmış ve bu tarz eserlerde, simgesel ve işlevsel boyutunu korumuştur. Tasavvufta her şey zıttıyla kaim olduğu için Vücûd-ı Mutlak’ın zıddı olan adem-i mutlak bir ayna olarak düşünülür. Adem-i mutlak müstakil bir mevcudiyete sahip olmayıp aynada görülen bir hayal gibidir. Aynada akseden eşya bir gölgeden ibaretir<sup>33</sup>.

Ayna, tasavvufta, zıtlıkları yansıtan ve bütünleyen nesnedir. Sağ taraf ayna da sol olarak görünür ve her şey zıttıyla var olduğu için zıtlıklar bütünlüğünü ifade eder.<sup>34</sup>

Ayna ile ilgili olarak bu denli geniş açıklamanın sebebi, eserdeki Aynalı Baba adlı figürdür. Aynalı Baba’nın işlevselliği ve simgeselliği bu anlayış ışığında ele alındığında, ne kadar önemli bir görev üstlendiği anlaşılacaktır.

Eser içinde de, Ahmet Râci’ye yol gösterici / rehber kişilik olan karakterin, isim düzleminde “Aynalı Baba” olması, ayna ve işlevselliği / simgeselliği anlamında dikkate değerdir. Aynalı Baba, tıpkı bir ayna gibi, öğrencisi konumundaki Ahmet Râci’ye tüm hatalarını göstermiş ve onun çok daha iyi bir insan olması için çaba sarfetmiştir. Kısacası Aynalı Baba, Ahmet Râci’ye, ilahî gerçekliği tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren fonksiyonel karakter(*functional figure*)dir.

5. (Azamet Sahası)Kâinatta Yaratılan Varlıkların Belli Bir Amaca Yönelik Yaratılmış Olduklarının Vurgulanması

Ahmet Râci kendisini bu sefer Ayasofya Camii'nin müezzini olarak görmektedir. Bir gün ezan okumak için minareye çıktığı esnada yine gerçeküstü bir yapının ürünü olarak Ankâ<sup>35</sup> kuşu kendisini alır ve o fantastik / ütöpik yolculuklarından birine daha çıkarır.

Bu bölümde Ahmet Râci, mitolojik bir varlık olan Ankâ kuşu ile kâinatı gezme bu sayede Hâlık olan Allah'ın azamet sahasını görme imkânı bulur. Yazar bu bölümde yine, Ahmet Râci'nin kimliği ve kişiliği aracılığıyla güdümlü bir anlayışın ürünü olarak okuyucuya, alemlerin yaratılışı ve dolayısıyla varlığın yaratılış sebebinin boşuna olmadığı, bir amaca binaen yaratıldığı izlenimini kazandırmaktadır. Bu seyahat esnasında Ahmet Râci Ankâ kuşu ile Merih<sup>36</sup> ve Müşteri(Jüpiter)<sup>37</sup> gezegenlerini dolaşır ve âlemlerin yaratılışı ile ilgili bilgileri daha yakından öğrenme fırsatı kazanır.

6. (Kaf ve Anka)Âlemin 'Yaratıcıya' Muhtaç Oluşu ve Kervanın (insanlığın) Eşsiz Hayatın Sırrına, Çekici Güzelliğine Koşuşunun Anlatılması

Bu kısımda Ahmet Râci, yine fantastik bir anlayışın ürünü olarak kendisini Hindistan'da, Hint padişahının onsekiz yaşındaki bir çocuğu olarak görmektedir.

Hint ülkesine o sıralar "...yedi başlı, yetmiş ayaklı ve derisi hiçbir kesici aletin tesir edemeyeceği sağlam ve garip bir zırhla kaplı, ağzından ateş püskürür, her dil ile konuşur müthiş bir ifrit(sf. 81)" olan bir ejderha musallat olur. Bu ejderha, her yedi senede bir gelir ve halka "Bu kervan nereye gidiyor" şeklinde bir soru sorar. Halk bu soruyu bilemeyince her biri yirmi yaşlarında olmak üzere yedi erkek ve yedi kız ejderhaya kurban verilir. "Yedi sene sonra yine geleceğim; sualimin cevabını Kaf dağındaki Anka'dan öğrenebilirsiniz.(sf. 82)" deyip gider.

Ejderhanın fiziksel özellikleri ve geliş zamanları da kendi içinde simgesel bir anlam barındırmaktadır. Yukarıda birtakım sembolik sayıların ne anlama geldikleri konusunda geniş bir bilgi vermiştik. Aynı durum "7" sayısı içinde geçerli. Yazarın, 7 sayısını kullanması bu anlamda boşa bir çabanın ürünü değildir.

Sembolik sayılar, çeşitli kültür ve din çevrelerinde farklı anlamlara sahiptirler. Tabii ki bunların hepsini burada anmamız imkânsız.

Rakam olarak 7, "düzenli yineleniş" olarak anılır. Yani düzenli bir yapıya sahip olan "yineleniş" kavramının 7 rakamı ile bağlantılı olması dikkate değerdir. Özellikle fiziksel anlamda 7 ve türevleri ile ilgili birçok özelliği üzerinde barındıran ejderhanın, anılan toplumun üzerine gelişi her 7 yılda bir olması "düzenli yineleniş" kavramını bize daha derinden hissettirmektedir.

İslam en baştan beri 7'nin önemini farkında olmuştur. Kur'an'a göre Allah cenneti ve dünyayı 7 katlı yaratmıştır. Hac sırasında, Mekke'deki Kâbe'nin çevresinde dönmek demek olan *tavaf*, 7 kez yapılmak zorundadır ve Safa ve Merve durakları arasında 7 *şavt*, gidiş dönüş yapılır ve *hac*'in sonunda Mina yakınlarında her defasında 7'şer taşla olmak üzere 3 defa şeytan taşlanır. Gelenek, "askıya alınmış" 7 methiyeyi, *muallakât*'i<sup>38</sup>, İslamiyet öncesi Arap şiirinin hazineleri olarak korumuştur. Buharî'nin aktardığı bir *hadis*'e (gelenek) göre 7 büyük günah vardır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden beri bilinen 7 Uyurlar Kur'an'da da (18/21) ortaya çıkar ve "sekizincisi köpekleri olan" bu dindar gençlerin adları, hem İslamî hem de Doğu Ortodoks Kilisesi geleneğinde çoğu kez çok güzel bir kaligrafiyle yazılmış olarak nazarlıklarda kullanılır<sup>39</sup>.

İslam'da mistik hiyerarşi 7 derecelidir, en yüksek varlık *kutb* (kutup) yani yaradılışın eksenini ve en düşük olanı 4000 gizli ermiştir. 7 ermişli gruplar çok sık gözüktür; bir örnek vermek gerekirse, Fas'ın Marakeş şehri 7'nin özel koruması altındadır. Bu gruplara paralel olarak sufi tarihinde ve folklorunda din şehidi olarak görünen erdemli kadın yedilileri vardır (7 şehit nosyonu Hıristiyan gelenekte de bilinmektedir).<sup>40</sup>

Daha bu ve bunlar gibi birçok konuda 7, sembolik bir anlam taşır. Ayrıca 7'nin sufilerce de ayrı bir öneme sahip olduğunu da burada belirtmek gerekir.<sup>41</sup>

Ahmet Râci yukarıda fiziksel özellikleri anlamında birçok simgesel ve işlevsel yönü olduğu vurgulanan ejderhanın, tekrardan şehre gelmesi ve halkı tedirgin etmesi üzerine halkına yardımcı olmak ve gerçekten de bu sorunun cevabını bulmak için yolculuğa çıkar. Ahmet Râci, çeşitli şehirlere yaptığı yolculuklar ve bu şehirlerde yaşadığı olaylar sonucu bu sorunun cevabını bulur ve şehrine döner. Bunlar yaşanırken, ejderhanın son gelişinin ardından tam yedi yıl geçmiştir ve ejderhanın tekrardan gelmesi söz konusudur. Ejderha o malum sorusunu tekrar sorar ve Ahmet Râci bu soruya doğru cevap vereceğini bildirir; ejderha Ahmet Râci'yi huzuruna çağırır ve cevabı ister. Ahmet Râci "Ey kafasız ifrit! Olgunlaşmaya muhtaç olan bu kâinat, durmadan yürümeye mahkûm bu kervan hayalin bile kavrayamayacağı eşsiz sırra, ilahî cemalin her şeyi kendine çeken nuruna doğru koşup gidiyorlar.(sf. 90)" şeklinde cevap verir. Bu cevap üzerine, yine fantastik hikâyelerde gerçekleşecek olan olaylardan biri filizlenir ve ejderha güzel bir kıza dönüşür. Sonra ise ülke kurtulur ve Ahmet Râci'nin bu güzel kızla evlenmesiyle fantastik içerikli hikâyeye de son bulur.

#### 7. (Azamet Deryası ve Ululuk Girdabı) Allah'ın Yüceliğinin Anlatılması ve Zıtlıkların Karşılaştırılması

Ahmet Râci'nin bu bölümde, düşsel yolculuk sonucu ulaştığı mekân "Cablika" şehridir. Bu şehir Ahmet Râci'nin de belirttiği gibi Taberî tarihinde geçmektedir.

Taberî tarihinde olup coğrafya kitaplarında olmayan ve Ahmet Râci'nin hayal çeşidinden bir şehir olduğu kanaatine vardığı Cablika şehrinde Ahmet Râci, yine ancak masalsı türlerde karşımıza çıkacak bir fiziksel yapı içinde bize gösterir kendisini.

Ahmet Râci'nin fiziksel yapısı bu hikayede oldukça farklıdır. Bir gözü, bir kolu ve bir de ayağı bulunmaktadır. Bu duruma yavaş yavaş alışırken bir kervanın "*Cablisa*" şehrine gitmek üzere olduğunu öğrenir. Kervanın bu şehre gitmesindeki amaç; insanların iki göze, iki kola ve iki ayağa sahip olma isteğidir. Bu tür tasavvufî içerikli eserlerde çokça karşılaşılan ve kullanılan sembolik sayıların bir ürünü olan ve bizim yukarıda genişçe açıklamış olduğumuz üzere, Ahmet Râci söz konusu şehre tam yedi yıl içinde varır.

Ahmet Râci ve içinde bulunduğu kervan bu şehre varınca şehirdeki insanlar, çeşitli eğlenceler tertip ederler. Şenlik bittikten sonra aksakallı birinin öncülüğünde "*İrfan cenneti*" adında bir yere giderler. Burada "*Tecelli Şelalesi*" isminde bir şelale bulunmaktadır. Bu şelalenin yapısı da son derece önemlidir. Ahmet Râci'nin ifadesiyle "*Ucu bucağı görünmeyen denizin ortasından hayret ve şaşkınlık veren bir şelale bahçenin içine düşüyordu. Azamet deryasının bu şelalesine tecelli ismi verilmişti. Bu şelalede akan su bir fındıkkağuşunun içine giriyor ve orada kayboluyordu.*" (sf. 98)" Tecelli şelalesi böyle bir gerçeküstü yapıya sahiptir.

Tasavvuf geleneğinde üç tür ilimden bahsedilmektedir. Bunlar *ilm'el-yakîn*, *ayn'el-yakîn*, *hakk'al-yakîn*'dir. *İlm'el-yakîn*, bilginin kitabî/metinsel olması, bilginin, tecrübeye dayanmaması, soyut olması ile ilgilidir. *Ayn'el-yakîn*, gözle ve görerek hasıl olan yakîn. Kalbin, müşahede yoluyla hakiki vahdeti görmesi.<sup>42</sup> *Hakk'al-yakîn* ise 1.a.bir şeyi tadarak yaşayarak öğrenmek, b.Keşsin ve apaçık bilgi<sup>43</sup> anlamındadır. Ayrıca sâlikin yalnızca ilim yönünden değil, aynı zamanda havle müşahede yönünden de Hak'ta fani ve Hak ile baki olması<sup>44</sup> şeklinde de düşünülmektedir. Bu bölümde Ahmet Râci'nin- her ne kadar rüya vesilesiyle de olsa- böylesine ilahî bir olaya şahit olması yukarıda vermeye çalıştığımız bilgi türleriyle açıklanabilir. Bu bilginin öğrenilme türlerinin derecelendirilmesi, kişinin, ruhsal anlamdaki doyunluğu ile doğru orantılıdır. İlkın sadece teoride kalan bilgi, ruhsal yapının veya bilginin içselleştirilmesinin mistik boyutlarına göre farklı kalıplara girmekte ve bilgi sahibini peşinden sürüklemektedir. Ahmet Râci de ruhsal olarak kat ettiği mesafeye dayanarak bu olguyla karşı karşıya gelmiştir. Tecellî olgusunu teorik olarak bilmekle birlikte (*ilm'el-yakîn*), bunu bizzat görerek ve kavrayarak "*müşahede*" etmiştir (*ayn'el-yakîn*).

Tasavvufta ulaşılan kemâlin bir derecesi de, "*hakâik*" ve "*dekâik*" in idrak edilmesidir. Kâinattaki hakikatleri kalb gözü ile görmek ve bu hakikatleri anlamak, bu iki mefhûmun muktezâsıdır. Böylece, bir metafizik bilim ile nefis bilimi, kendini ortaya çıkarır. Makrokozmoz her yönü ile bilmek, hakikatlerin keşfi ol-

duğu gibi, bu makrokozmoz içinde kendi varlığını makam ve mevkiini anlamak da nefis bilimidir<sup>45</sup>.

Denilebilir ki aynı zamanda Ahmet Râci, kalp gözü(*hakâik*) ile birtakım mistik durumların farkına varmış ve farkına vardığı ama adını bir türlü koyamadığı, ne olduğunu tam da derinlemesine irdeleyemediği durumları/hakikatleri anlama(*dekâik*) seviyesine ve derecesine kadar ulaşmıştır.

Husûsen bu tür eserlerde çokça karşılaşılan bir diğer olgu da “*tecelli*” dir. Arapça bir kelime olan *tecelli*; görünme, ortaya çıkma, belirme; bilhassa ilahî kudret ve sırların insanlarda ve nesnelere görünmesi, Cenâb-ı Hakk’ın güzel isimleri ile kâinatta ve insanlarda zâhir olması. O’nun insanlarda ve nesnelere ilahî isimlerinin *tecellisi* çeşit ve sayı bakımından sınırsızdır. (*Tas.*) Hakk’a yönelen kalplerin Hâk nuruyla parlaması, Allah’ın nurlarının Hakk’a yönelen kimselerin iç dünyasında görünmesi, ortaya çıkması, daha doğrusu kalplerin ışılandırılması. Mutasavvıflar, *tecellilerin* sınıflandırmasını şöyle yaparlar: a) *Tecelli-i ef’âl*: Allah’ın fiillerinden birinin kalpte *tecelli* etmesi. b) *Tecelli-i esmâ*: Allah’ın isimlerinden birinin kalpte *tecelli* etmesi. c) *Tecelli-i sıfat*: Allah’ın sıfatlarından birinin kalpte *tecelli* etmesi. d) *Tecelli-i zât*: Allah’ın zâtının *tecelli* etmesi. Bu *Esmâülhüsna*’nın, kulun gönlünde doğrudan doğruya *tecelli* etmesi demektir. Bunların dışında, “*tecelli-i cemâl*” ve “*tecelli-i celâl*” de vardır. Cenâb-ı Hakk’ın azamet, kahır, kibriyâ ve gazap gibi isimler ve sıfatlarla *tecelli* etmesine, ilahî kudretin azamet ile çevrede tezâhür etmesine “*Celâlî tecelli*”, Allah’ın lütuf, merhamet, af ve muhabbet gibi isim ve sıfatlarla *tecellisine*, yani ilahî isimlerin ve sıfatların güzel olan şeylerin güzelliğinde ve bütün güzellerde latif bir tarzda tezâhür etmesine de “*Cemâlî tecelli*” adı verilir<sup>46</sup>. Eserde, bu bölüm içinde sembolik olan durum; tek bir noktadan çıkan ve tek olan şelalenin ortaya çıkardığı büyük bir gürültüden sonra tek göz, kol ve ayağa sahip olan insanların bu organlarının çift hale gelmesidir. Yani ikiliğin “*bir*” olandan türemesidir. Bu olgu yukarıda genişçe bahsettiğimiz *tecelli* anlayışını yansıtmaktadır.

Tabii ki bu durum sembolik bir anlam taşımaktadır. “*Bir*” olanın ikileşmesi ve tekrar birliğe dönmesi temelde sıfırla adlandırılır. Yani bu durum bir döngüselliktir ve tekrar başlangıca döner. Sıfırı temsil eden bu birlik, ayrıca daireyi/çemberi imler.

Birbirine zıt iki yarım daire bir araya gelince; bütünlüğü, tamlığı, mükemmelliği simgeler, sıfırı temsil eder. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere; *sıfır* aynı zamanda çemberi hatırlatır ve bu durum da Tanrı’yı anımsatır.

Maddece gizli ve hareketsiz duran bu Tanrı imgesi, simyacıların *ilk kaos* veya *cennet ülkesi* veya *denizdeki yuvarlak balık* veya *sadece yuvarlak yapı* veya *yumurtta dediği şeydi*. Bu yuvarlak şey, maddeye kapalı kapılarını açacak anahtara sahipti. Timaeus’ta belirtildiği gibi, sadece dünyayı yaratan faktör, yani mü-



kemmel varlık, dört unsuru, yani yuvarlak dünyanın dört elemanını kapsayan *tetraktileri*<sup>47</sup> çözüme yetisine sahipti<sup>48</sup>.

Özellikle belirtmek gerekir ki; Ahmet Râci'nin gördüğü düştün uyanmasından sonra Aynalı Baba'nın "*Hep ikilik, birlik içindir; bak! İki göz bir görüyor. Birlik ise dirlik içindir; bak! İki göz bir görüyor.*(sf. 99)" şeklindeki söylemleri de, yukarıda bahsettiğimiz gibi, bu durumun sembolik bir mânâ taşıyıp belirli ama- ca hizmet güdümlü bir yapıya sahip olduğunu açıkça gösteriyor bize.

8. (*Ebedî Bilmece*)*Ruh'un Ne Olduğunu Sorgulama Serüveni ve Sürecinin Anlatılması*(*Buda Gotama eşliğinde*)

Ahmet Râci bu bölümde "*Nanki*" şehri halkından, ilim ve marifet peşinde koşan Çinli bir genç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ahmet Râci, yine birtakım olay ve olguları kendisine sorun kabul ederek, bu sorunları oluşturan sorulara cevap bulma amacındadır. Ahmet Râci'nin müşkül bir duruma düşmesine sebep olan bu sefer ki problemi "*ruh*"tur. Ruhun kendisi ve varlığı hakkındaki cevaplandırılmadığı sorulara cevap bulmak için birçok âlimi dolaşır. Kendisini en son "*Brehmen*" adlı bir âlime yönlendirirler. Ahmet Râci, bu âlimin yanında tam yedi yıl, çeşitli niteliklere sahip yöntemlerle nefis terbiyesinde tabi tutulur. Bu beden ve ruh eğitiminin yedinci yılına gelindiğinde Ahmet Râci, sorularla sürekli aklını meşgul eden ruh kavramının kendisine dönüşür; fakat bunun farkında değildir. Yani cevap bulmak uğruna yıllarını verdiği kavramın kendisidir artık; ancak Ahmet Râci bu durumu bir türlü anlayamamakta ve ruh kavramına ilişkin sorularına kendisi de bir ruh olduğu halde cevap bulamamaktadır. Bunun üzerine hocası Brehmen, Ahmet Râci'yi "*Nur Dağı*"na yönlendirir ve Ahmet Râci'nin, bu dağa varmak üzere iken yolda daha yeni doğmakla birlikte konuşabilme yetisine sahip realite dışı/gerçeküstü durumu kendi bünyesinde barındıran bir bebekle diyalogu ve bu diyalog sonucu düşünden uyanmasıyla bu bölüm de son bulur.

9. (*Ulular Meclisi*)'*Mutluluk' Kavramına Büyük Düşünürlerin ve Peygamberlerin Bakışının Verilmesi*

Ahmet Râci ilk sekiz bölümdeki birtakım ritüeller sonucu rüyaya dalmasını bu bölümde de gerçekleştirir ve kendisini çok büyük bir sarayın penceresinden içeri bakarken görür. Bu büyük saray içerisinde çok "*ulu*" oldukları hal ve etvârından anlaşılan kişiler bulunmaktadır. Aradan belli bir zaman geçtikten sonra "*Beşeriyet*" adlı, son derece sefil bir durumda olduğu giyiminden anlaşılan biri içeriye girer. Bu kişinin, meclisteki kişilere birtakım soruları vardır.

Beşeriyet adlı kişinin asıl meselesi, hayattan tiksindiği halde bu hayattan bir türlü vazgeçememesi, asıl mutluluğun ne olduğuna ilişkin arayışıdır. Ar-

dından, “İnsanı bu zor durumdan hangi saadet kurtarır?” sorusuna cevap bulmaya çalışır. Bu soruya mecliste bulunan ve her biri gerek düşünce ve gerek dinler tarihinde büyük ve önemli yeri olan şahsiyetler, kendi açılarından cevap ararlar. Soruya sırasıyla; Hz. İbrahim, Hz. Musa, Konfüçyüs, Eflâtun, Aristo, Zerdüş, Brahma, Hz. İsa, Hz. Lokman, Hızır, Buda, Gotama, Hz. Muhammed(s.a.v) cevap verir.

Her biri kendi düşüncesi ve görüşü istikametinde bu sorulara cevap verirler ve böylece “mutluluk” kavramına çok boyutluluk kazandırır.

Yukarıda görüldüğü üzere; farklı dinlerin ve onların getirdiği inanç sisteminin aynı zamanda farklılaşması “karşıtlığı”, bu inanç sistemleri ve bu sisteme ait savunucuların/ temsilcilerin, “dinsel fenomen”lerin ise tek bir gerçekliğe(Allah’a) dayanması da “karşıtların birliği”ni ifade eder. Her dinin veya felsefi ekolün Allah’ı farklı yönleriyle tanıtmayı temelinde bir karşıtlığı barındırır. Çünkü görüşlerdeki farklılığın temel nedeni yaratıcıya karşı bakış açısının getirdiği birtakım durumlardır. Fakat; -farklı yönleriyle de olsa- yaratıcıyı tanımlamaları bağlamında bir ortaklık gösterirler ki bu, “zıtlıkların birliği”dir.

Eserin üçüncü bölümüne geldiğimizde hem eserin tematik bütünlüğü hem de eserin biçimsel yapısı açısından farklı bir durumla karşılaşırız. Tematik bütünlük bağlamında yine ilk ve ikinci kısımlardan farklı bir Ahmet Râci ve onun başkişi olması, olayların onun şahsında, onun ekseninde verilmesinden dolayı, değişen/farklılaşan Ahmet Râci’ye koşut olarak tematik bütünlük de çok boyutluluk kazanmakta ve diğer bölümlerde olduğu gibi bu bölümde de bu değişim yansımaları haliyle farklı bir şekilde bulunmaktadır.

#### A. BİÇİMSEL/YAPISAL FARKLILIĞIN ESERDEKİ BOYUTLARI

Bu bölümde dikkati çeken bir başka özelliğin, kullanılan “form”un farklılaşmasıdır denebilir. İlk bölüm Ahmet Râci’nin yaşamından çok boyutlu kesitler sunmak aracılığıyla biyografi formunu / türünü akla getirmekte; ikinci bölümde, düşünsel/içsel mistik/fantastik yolculuklara çıkmak için düşlere dalması, bir anlamda “masal” formunu bize hatırlatmaktadır. Gerek yapılan bu yolculukların niteliksel yapısı, gerek içeriği, bu formun kullanımını gerektirir. Yani bu durumun, bir anlamda tematik yapıya uygun form bulmanın bir neticesi, ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu üçüncü bölüme geldiğimizde yine tematik yapının durumuna göre kullanılan form değişmektedir. Bu bölümde kullanılan tür olarak karşımıza- biraz zorlama da olsa- “mektup” ve “günlük” olduğunu düşündüğümüz formlar çıkmaktadır. İlk olarak andığımız türün kullanımı kesin olmakla birlikte, ikinci olarak andığımız türün kullanımı tartışılabilir bir durumdur.

Bahsettiğimiz mektup formunun kullanımı Ahmet Râci ile arkadaşı Sâmî arasındaki mektuplaşmalar şeklide ortaya çıkmaktadır. Mektupların içeriksel

kısmını, Ahmet Râci'nin içine düştüğü durum ve bu durumun meydana getirdiği bir nevi duygusallık oluşturmaktadır.

Kullanılan ikinci form olarak aldığımız ve adlandırmada aslında tartışılır yanları olduğunu düşündüğümüz “*günlük*” formu da dikkat çekicidir. Bu form, bu bölümde iki şekilde gösterir kendini. İlk olarak Ahmet Râci'nin tımarhanede iken, oradaki diğer aklı dengesi yerinde olmayan insanlar hakkında bilgi vermesi şeklinde; ikinci olarak ise öldükten sonra Aynalı Baba'nın kendi defterine birtakım notlar alarak oluşturduğu kısımlar şeklinde belirir. Tabii ki günlüklerde bahsedilen olgu ve olaylar kendi içlerinde ve genel bağlamda mektup formunun kullanımıyla anlatılan olaylarla bağımsız birer adacık teşkil etmektedir. Özellikle birici bölümde olmak üzere ikinci bölümde de –her ne kadar dokuz gün boyunca ve her gün içinde yaşanan olayların içeriği farklı olsa da- bir bütünlük söz konusudur. Çeşitli günlerde çeşitli olay ve olguların yaşanması sonucu birbirinden bağımsız gibi duran bölümler; bu günlerde yaşanan serüvenlerin altyapısının aynı olması ve Ahmet Râci'yi düşünsel buhranından kurtarmak gibi bir amaca hizmet etmesi bağlamında bir bütünlük oluştururlar.

Bu yazının konusunun, yazının başından beri; eserde yer alan karşıtlıkların konumları, eserdeki önem ve amaçları olduğu defalarca vurgulanmıştır. Karşıtlıklarla birlikte, aynı zamanda bu karşıtlıkların oluşturduğu *paradoksallığın*, bir süre sonra aynı noktada kesiştiği de aynı oranda açıklanmaya çalışılmıştır.

Tabii ki eser tasavvufî dünya görüşüyle yazılmıştır. Tasavvufta ise adı tam olarak –bizim bu yazıda kullandığımız- zıtlık olmasa da, karşıt kavramların birbiri arasındaki ilişkisi çok önemli bir yere sahiptir. Tasavvuf anlayışındaki karşıtlık bizim anladığımız manada iki şeyin iki zıt kutba çekilmesinden ziyade, karşıtlık ve zıtlıkların karşılıklı olarak uç noktalara çekilmesi aynı zamanda bir yerde birleşmesidir. Yani, kısacası tasavvuftaki zıtlıklar, derine inildiğinde, bir yerde, bir noktada “*bir*”leşme sergilerler.

Vahdet-i vücûd anlayışa göre, bütün mevcudat Vücûd-ı Mutlak'ın yani Allah'ın esma ve sıfatlarından ibarettir. Bu anlayış bir çeşit tasavvuf yoludur. Bu anlayışın alt yapısında Vücûd'un yani varlığın tek olduğu, diğer görünen bütün varlıkların o tek varlığın çeşitli şekillerde görünümünden ibaret olduğu telakkisi yatar. Bir nevi, bu var gibi görünen varlıklar birer “*mevhum*” dur. Yani boşluk özelliği gösteren varlıklardır. Bu görüş özellikle 13. yy'dan sonra gelişme kaydetmiştir. Özellikle bu görüşü savunanların başında; Hallâc-ı Mansûr, Nesîmî, Zünnûn Mısıfî, Şebusterî, Muhyiddîn-i Arabî gelmektedir.

Tecellî kavramının eser içindeki diğer önemli noktalardan biri olduğu yukarıda genişçe vurgulandı. Tecellî, Vahdet-i Vücûd anlayışına taban tabana uyan bir görüştür. Aslında ikisi de farklı adlarla anılmakla beraber ortak birçok özellik barındırırlar. Yukarıda da belirttiğimiz gibi “*Tecelli*” anlayışı – Vahdet-i Vücûd'la benzerlik göstermesi bağlamında- , bazı konularda ve görüşlerde ara-

larında ayrılık olmakla beraber felsefe disiplininin “*Batı*” kanadında ortaya çıkan “*Panteizm*” anlayışıyla benzerlikler göstermekle birlikte, farklı yönleri oldukça fazladır.

Eserde âdeta bir karşıtlıkların birliği söz konusudur. Ahmet Râci bu karşıtlıkları en uç noktalarda (*extrême*) yaşamaktadır. Ahmet Râci’nin büyük değişimler geçiren hayat serüvenini- ki büyük değişimler geçirmesi karşıtlıkların şiddetine bağlıdır- bu karşıtlıklar oluşturur. Eserin birçok yerinde bu karşıtlıkların düzeyinin ne derecede olduğuna dair birçok bilgi edinebiliriz.

Eserin tahlilinde de genişçe vurgulandığı gibi bu karşıtlıklar; “*Vahdet*”, “*Hikmet*” ve “*Tecellî*” anlayışı ile yoğrularak verilmiştir. Eser içinde Ahmet Râci “*Subaşı*” denilen yerde iki deli (*mezcup*) ile karşılaşır. Yaşlı olanı: “*Bu alemde her ne varsa benim sıfatımdır. Ben olmasam bir şey var olmazdı. Ben, Hep’im, yahut, Hiç’im; ben, Hiç’im yahut, Hep’im. Zaten, Hiç ile, Hep aynı şeydir, tek şeydir.*(sf. 16)” der. Bu iktibas (*alıntı*)ta görüldüğü gibi üç kavram: *vahdet*, hikemî söylem (*hikmet*) ve *tecelli*, aynı oranda bu kavramların barındırdığı karşıtlıklar bir arada verilmiştir.

## B. KARŞITLIKLARIN BİREYSEL BOYUTU

Kitapta dikkat çekici bir diğer husus da “*hikmet ehli*” olarak gösterilen kişilerin, iç dünyaları ile dış görünümünün zıtlık taşıyabilmesidir. Örneğin Aynalı Baba hikmete vakıftır ancak, hal ve tavırları, fiziki durumu tam tersi bir yapı ortaya koymaktadır. İşte bu noktada Melamî-Kalenderî<sup>49</sup> anlayışı, ortaya çıkmaktadır. Çünkü Melamî-Kalenderî anlayışında da içsel ve fiziksel olan iki durum arasında karşıtlıklar bulunmaktadır. Yazarda da bu anlayışın tezahürünü görebiliriz. Yazar, bazı dergilerinde çıkan yazılarında “*Kalender*” müstear ismini kullanmıştır. Eser içerisinde, Aynalı Baba’da da bu anlayışın kavramsal bir karşılık bulduğunu söyleyebiliriz.

## C. KARŞITLIKLARI BARINDIRAN BİR FİGÜRATİF KADRO

Eserin dar bir kişi kadrosu vardır. Bu dar olan kişi kadrosu da kendi içinde dönüşümsel olarak bir karşıtlık barındırır şöyle ki; Subaşı denilen mevki- de görülen iki mezcup, Aynalı Baba vs. “*din*” duygusunu en uç noktada temsil ederlerken; Ahmet Raci ve arkadaşları ise dinin hükümlerine muhalif hareket eden kişiliklerdir. Ahmet Râci her ne kadar evvelde o arkadaşlarının yanında yer alsada, daha sonra yoğun bir düşünsel sürecin sonunda, karşı kanada geçmek suretiyle yer değiştirecektir. Kısacası Ahmet Râci’nin kişiliği bu iki çok karşıt durumu barındıran bir “*terkip kişilik*” tir.

Kişilikler ve kişi kadrosu, kişilerin karakterleri üzerinde durmuşken Ahmet Râci’nin, eserdeki konumu hakkında kısaca bilgi vermek gerekir. Ahmet Râci,

hem ismen hem de fikren yazarın bir benzeridir. Bu anlamda bir “rözonör” görevi görmektedir. Yani yazarın eserdeki sözcüsüdür. Filibeli Ahmet Hilmi de Ahmet Râci ile aynı düşünsel serüveni yaşamıştır. Bu anlamda bir birliktelik söz konusudur.

Bilindiği ve yukarıda sık sık vurgulandığı üzere tasavvufta, Kur’ân-ı Kerîm’den alınan ilhamla “*Her şey zıttıyla kaimdir, bilinir*” anlayışı hâkimdir.<sup>50</sup> Yazarın, anılan karşıtlıkları verirken bu telakkîyi düşünmemiş olması imkân dâhilinde değildir. İşte bundan dolayıdır ki; husûsen birçok bölümde bazı kavramların anlaşılabilirliğini çok daha iyi sağlamak için karşıt kavramlar arasındaki ilişkileri vermiş, bu kavramları bir bakıma “*savaş*”tırmıştır. Bu kısımlar eserde bir hayli fazla yekûn tuttuğu ve yukarıda kapsamlı bir şekilde açıklandığı için yalnızca birkaç misalle bu kısımlara değinilip geçilecektir. Örneğin; ikinci gün başlıklı bölümde Hürmüz ve Ehrimen verilmiştir. Hürmüz “*nur*(ışığı)”u temsil ederken Ehrimen “*zulmet*(karanlık)”i temsil etmektedir. Bu bölümde insana ait olan ve karşıt olan bu kavramlar(Nifak-Muhabbet, Muhabbet-Gazap, Gazap-Hikmet, Hikmet-Nefs-i Emmare, Nefs-i Emmare-Aşk) çarpıştırılmıştır. Anılan bölümde bu şekilde bir yol izlenmesi, karşıtlıkların verilmesi suretiyle bu kavramların “*değer*”lerinin ölçülmesidir ve aynı noktadan çıktıkları, bir olandan türedikleri görüşüdür. Yani Hürmüz ile “*aydınlığın*” kıymeti bilinirken, Ehrimen ile de “*karanlığın*” değeri anlaşılacaktır.

#### D. BİÇİMSEL YAPIYA ÇOK KISA BİR BAKIŞ

Eser, mensur bölümlerden oluşmakla beraber, hikemî söylemler içeren şiirsel metinleri de barındırır.<sup>51</sup> Bu kısımlar tasavvufi içerikli “*hikemi*” tarzda söylemlerin yer aldığı kısımlardır. Denilebilir ki; burada yansıtılmaya çalışılan tasavvuf anlayışının en can alıcı noktaları, bahsedilen “*hikemî*” söylemlerin olduğu kısımlarda verilmiştir. Tasavvuf literatüründe olan ve eser içinde de örnekleri bulunan karşıtlık anlayışının önemli bir örneği konumundaki aşağıdaki dizeler dikkate değerdir.

*Ma'rûfsun amma bilinmezsin  
Zâhirsin amma görünmezsin*

şeklindeki söylemin, eserde çeşitli temsillerle uzun bir şekilde verilmeye çalışılan anlayışın(Vahdet-i Vücut, Tecelli, Zıtlık) çok daha kısa, öz olarak verilmesine olanak sağlar. Bu hikemî söylem; gerek figürsel, gerek tematik bağlamda eserin bütününe yayılmış olan karşıtlık anlayışına işaret eden bir yapı özelliği gösterir.

## E. ZAMANSAL DÜZLEMDEKİ “KARŞITLIKLAR”

Son olarak, eserde zamansal düzlemde de iki farklı “karşıt” zaman yapısının olduğu görülür. Birincisi, şimdiki zaman(hal, hâlihazır, aktüel) ikincisi ise geçmiş zamandır. Ancak metinde önemi itibariyle ısrarla üzerinde durulan zaman, şimdiki zamandır. Ayrıca bir üçüncü zaman daha ortaya çıkmaktadır ki bu da gelecek zamandır. Özellikle Ahmet Râci’nin ileriye dönük düşünceleri ve problemler bu zaman içinde değerlendirilebilir. Tabii ki diğer iki zamansal düzlemin karşısında bu çok cılız bir konumdadır. Eserde, asıl önem barındıran şimdiki zaman(hal, aktüel, hâlihazır)dır. Çünkü geçmiş, zaten geçmiştir. O zamana karşı bir uygulamada ya da bir müdahalede bulunmak imkânsızdır. Gelecek ise daha gelmemiştir. Bilinmeyen bir zamandır. Bilinmeyen bir zaman içinde şimdiden kesin bir program çizmek haliyle olanaksızdır.

Ayrıca bu karşıtlığın ikinci bir yönü de, Ahmet Râci’nin mekân değiştirmesi sonucu zamansal olguların da değişmesi şeklinde kendisini gösterir. Rüya yoluyla gidilen uzamın yapısına göre zaman kavramı değişmekte ve çok farklı bir konuma gelmektedir. Bu kapsamdaki karşıtlıkları, “şimdiki zaman” ve gidilen mekânın barındırdığı özelliklere göre değişen “muğlak bir zaman” şeklinde ifade edebiliriz. Karşıtlıklar düzleminde zamansal karşıtlığın, döngüsel zamanın özellikle eser içinde ve kurmaca yapının akmasındaki katkıları son derece önemlidir.

## SONUÇ

Sonuç olarak denilebilir ki; *A’mâk-ı Hayâl*, birçok karşıtlığı bünyesinde barındıran bir eserdir. Özellikle karşıtlıkların boyutu, kapsamı içerisinde derinlere inildiğinde farklı disiplinlerin, sistemlerin, inanç sistemlerinin olduğu görülecektir. Bu disiplinlerin ve inanç sistemlerinin temsilcileri olan “dinsel fenomenlerin” anılan karşıtlığı çok daha derinlere taşıyan bir özellik göstermeleri dikkat çekicidir. Ayrıca, bu şahısların, karşıtlığı uç bir noktaya taşımanın yanında, eserin tematik yönüne yaptıkları “felsefik” katkının da göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

*A’mâk-ı Hayâl*, içeriğinde birçok farklı özelliği barındıran bir eser olarak Türk edebiyatındaki özgün yerini korumaktadır. Yapılan bu çalışma eserin sadece bir yönüne bakan bir çalışmadır. Eser, ilk basımından günümüze kadar geçen uzun zamana rağmen, çok daha farklı disiplinlerle çok daha farklı bakış açılarıyla incelenebilme niteliğini korumaktadır.

## DİPNOTLAR

- 1 *A’mâk-ı Hayâl*, (hızl. Dr. Osman Gündüz), Akçağ Yayınevi, Ankara 2008, s.5-6
- 2 Osman Gündüz, *Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, İstanbul 1997, s.857



- 3 A'mâk-ı Hayâl; ikinci tab'ı, Ahmet Saki Bay mat. (kapak: Matbaa-i Ebüzziya), İst. 1326 (kapakta) "Hikemî, fennî, tenkidî bir eser"; A'mak-ı Hayâl, Râci'nin Hatıraları; Necm-i İstikbal mat. İst. 1341; (Latin harfleri ile) A'mâk-ı Hayâl , Râci'nin Hatıraları; Türk Neşriyat Yurdu Yay. Burhanettin Erenler mat. İst. 1958 (nakil); A'mâk-ı Hayâl, Doğan Güneş Yay. İst. 1971 (nakil); A'mâk-ı Hayâl; İslâmın İlk Emri Oku Yay. Konya 1971 (sadeleştirme); A'mâk-ı Hayâl; (hzl.) Sadık Albayrak, Tercüman 1001 Temel Eser, İst. 1974 (sadeleştirme); A'mâk-ı Hayâl; (hzl.) Dursun Gürlek, Timaş Yay. İst. 1997 (sadeleştirme); A'mâk-ı Hayâl; (haz.) Serkan Özburun, Kaknüs Yay. İst. 1998 (sadeleştirme)(Osman Gündüz, A'mâk'ı Hayâl, Akçağ Yayınevi, Ankara 2008, s. 6-7
- 4 A'mâk-ı Hayâl, (hzl. Dr. Osman Gündüz), Akçağ Yayınevi, Ankara 2008, s.7
- 5 A'mâk-ı Hayâl, a.g.e., s.8
- 6 İslâma mahsus (Tasavvuf) kelimesinin Garp Literatüründeki sinonimi (Mysticisme) kelimesidir. Mistisizm kelimesi Eleusinin mister (Sır, Gizli Hikmet)lerle ilgilenme sonunda meydana çıkıp kullanılmaya başlanmıştır ve Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf konularında Mîlâdî beşinci yüzyıl sonlarında yazılmış olan birçok eserlerin kendisine isnad edildiği (Dionysius) adian sıkı sıkıya bağlıdır. Bundan önce, Orta Çağ başlarında, bu anlamda genel olarak kullanılan terim, halk tabakalarının üstünde daha yüksek bir spiritüel deneye işaret eden "Contemplatio", yani (Contemplation –Murakaba, Müshahede) idi . Ve bu kelime, Dionysius'un Mistik Teoloji (Theologia Mystica) adlı risalesinin kısa zamanda Latinceye tercüme edilmiş olmasına ve bunun Allah hakkında özel bir görüş ve biliş deyimleyen bir terim olduğu bilinmesine rağmen, teologlarca Orta Çağ sonlarına kadar geçerli kalmıştır ( Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1975, s. 1)
- 7 Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985, s. 7
- 8 Ferid, Kam, *Vahdet-i Vücûd*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1331.
- 9 Hasan Akay, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991.
- 10 Hasan Akay, a.g.e.
- 11 C. Gustav Jung, Psikoloji ve Din, Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2010 s.7
- 12 a.g.e. s. 19
- 13 A.g.e. , s.26
- 14 Rüya serimizin daha başında daire şekli ortaya çıkmaktadır. Bu, örneğin, bir yılan şeklindedir ve rüya sahibinin çevresini sarmış bir halkayı ifade eder. Daha sonraki rüyalarda bir saat olarak ortaya çıkar – ki bu saat, yukarıda andığımız "döngüsel zaman"a işaret eder – veya merkezinde bir nokta bulunan bir daire, atış talimleri için yuvarlak bir hedef, bir *perpetuum mobile* olan bir saat, bir top, bir küre, yuvarlak bir masa, bir kâse v.b. olarak belirir (C. Gustav Jung, *Psikoloji ve Din*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 59- 60). Aynı zamanda rüyalarda, rüyaların bir ana merkezinin ön plana çıkarılma durumu vardır. Bu, döngüsel zamandaki ana merkezi teşkil eder. Rüyalarda, merkez noktanın bu bağlamda özellikle vurgulandığı görülmektedir. Merkez, bir halkanın ortasındaki bir yumurta ile, asker bedenleri tarafından oluşturulmuş bir yıldızla, dört ana yönü dört mevsimle temsil eden ve bir daire içinde dönen bir yıldızla veya kıymetli bir taşla v.b. sembolize edilir(C. Gustav Jung, a.g.e, s. 60).
- 15 C. Gustav Jung, a.g.e. s.30
- 16 a.g.e. s. 31
- 17 Cenâb-ı Hakk Yûsuf Süresi'nde şöyle buyuruyor: Sana bu Kur'an'ı vahyetmekle kâsaların en güzelini anlatıyoruz. Halbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin. (Yûsuf Süresi / 3. Ayet)
- 18 Yûsuf Süresi'nde rüya ile ilgili ayetler şöyledir: *Bir zamanlar Yûsuf, babasına(Ya'kûb'a) demişti ki: Babacığım! Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm(4. Ayet). (Babası:) Yavrucuğum! Dedi, rüyamı sakın kardeşlerine anlatma; sonra sana bir tuzak kururlar! Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır(5. Ayet). Onunla birlikte zindana iki delikanlı daha girdi. Onlardan biri dedi ki: Ben (rüyada) şarap sıkıttığımı gördüm. Diğeri de: Ben de başımın üstünde kuşların yemekte olduğu bir ekmeğe taşıdığımı gördüm. Bunun yorumunu bize haber ver. Çünkü biz seni güzel davrananlardan görüyoruz, dedi (36. Ayet). Ayrıca Yûsuf Süresi'nin 41. ayeti, 46. ayeti, 100. ayeti, 101. ayeti rüya kavramının geçtiği ayetlerdir. (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, TDV Yayınları, Ankara, 2006.)*
- 19 *Enfâl Süresi'nin* 43. ayeti, *Enbiyâ Süresi'nin* 5. ayeti, 102. ve 105. ayeti, *Fetih Süresi'nin* 27. ayeti. (Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, TDV Yayınları, Ankara, 2006.)
- 20 Musannif Muhyiddîn-i Nevevî'nin Riyâzû's-Sâlihîn adlı eserinin 2. cildinde bulunan ve Buhârî'nin rivâyet ettiği "Nübüvveten sonra bâki kalacak olan mübeşşirât, iyi rüyadır(sf. 221)." hadis-i şerfi; Buhârî ve Müs-

- lim'in rivâyet ettikleri "Sizden hanginiz en doğru sözlü ise onun rüyası da en doğrudur(sf. 222)." hadis-i şerifi ve yine aynı eserde Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettikleri, bir bölümünde, "İyi rüya, bir rivâyete göre, güzel rüya Allah' dandır...(sf. 223). ifadesi geçen hadîs-i şerifte ve diğer bazı ehâdis-i şerif rüyaların, dinimizdeki husûsiyetlerine dair önemli ipuçları vermektedir.
- 21 Mustafa Tatçı, Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tâbirnâmeleri*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1995, s.17
- 22 Orhan Şaik Gökyay, "Rüyalar Üzerine", 2. Milletler arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, C. 4., Ankara, 1982, s. 183.
- 23 Annemarie Schimmel, *Halifenin Rüyaları "İslamda Rüya ve Rüya Tabiri"*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005, s.137.
- 24 Tayy-ı mekân "mekân değiştirme/ uçmak suretiyle mekân değişimi. Yerin dürülmesi, mesafenin kısalması suretiyle gerçekleşen keramet, uçmak( Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2001, s.345). Tayy-ı zaman "zaman değiştirme/ bast-ı zaman". Ayrıca, Süleyman Uludağ (2001)'a göre zaman içinde zaman yaratılması, uzun sürelerin kısa bir süreye sığdırılması anlamlarına gelmektedir. Tasavvuf literatüründe bu olguların gerçekleşmesi kendi içinde "biçimsel" birtakım özelliklere bağlıdır. Bu durumda bu olguların biçimsel görünümü olan "dona girme" söz konusudur. Yani tayy-ı mekân ve tayy-ı zaman olgularının gerçekleştirilmesi bu duruma bağlıdır. Dona girme, çeşitli hayvanların şekline girme suretiyle farklılaşmaktadır. Bu hayvanlar güvercin veya geyik olabilir.
- 25 Kur'ân-ı Kerim'de Cenâb-ı Hakk şöyle buyuruyor: Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Muttakî olanlar için ahiret yurdu muhakkak ki daha hayırlıdır. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz? (En'âm Sûresi /32. Ayet)
- 26 Abdurrahman Güzel, *Yunus Emre Güldeste*, Akçağ Yayınevi, Ankara 2005 s.182.
- 27 a.g.e., 57
- 28 a.g.e., s. 58
- 29 a.g.e., s. 58
- 30 Jung, a.g.e., s. 37.
- 31 a.g.e.,s. 37.
- 32 (a.i): 1. aşağı, aşağılık. 2. alçak, soysuz kimse. 3. alta, aşağıda.[*Baht-ı dîn*] alçak talih, [*Dünya-yı dîn*] aşağılık dünya( Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006, s. 191).
- 33 İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2001, s.47
- 34 Bu durum, yukarıda da genişçe bahsettiğimiz, zıtlığın bir boyutu olan *Ben+Sen'e* eşit bir durumdur. Aynı zamanda zıtlığın farklı bir açıklaması olan *Yin- Yang* ilkesini de açık bir şekilde çağrıştırmaktadır.
- 35 Divân ve Halk edebiyatlarında *ankâ*, *zümrüdüankâ*, *hümâ* ve *şîmurg* adlarıyla anılan ve Kâf Dağı'nın tepesinde direkleri abanoz, sandal ve öd ağacından yapılmış köşk benzeri bir yuvada yaşadığı varsayılan efsanevi kuş. Çok iri vücutlu olup yüksekten uçtuğu, iri kanatları ve vücudu nedeniyle *uçtu zaman gölgesinden*, *geçtiği yerlerde havanın karardığı* söylenir. İnsanlar gibi düşünür konuştuğu, çok geniş bilgi ve hünerlere sahip olduğu, kendisine başvuran hükümdar ve kahramanlara akıl hocalığı yaptığı ve Zâl'i ormanda o bulup yetiştirdiği hakkında ileri sürülen rivayetler arasındadır( Gencay Zavotçu, *Divan Edebiyatında Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006, s.27-28) Boynu uzun olduğu için "anka" adıyla; avlarını kapıp uzaklara doğru uçtuğu için de "muğrib" sıfatıyla anılır. Yine başka bir rivâyete göre anka, cennet kuşuna benzer bir yeşil kuşmuş. Bu yüzden ona "zümrüdüanka" denilirmiş. İranlıların ankaya üzerinden otuz kuştan birer renk ve âlâmet bulundurduğu için *şîmurg* veya *şîreng* dedikleri anka kelimesinin de eski Oğuzcada anmak(an-) kökünden "bir şey hatırlatan resim" anlamına geldiği düşünülürse, Zümrüdüanka'nın "şîmurga benzeyen, şîmurgu andıran" anlamında şîmurg-ı anka tamlamasından bozularak dilimize yerleştiği düşünülebilir. Ankâ, halk arasında devlet kuşu olarak bilinen hümâ ve musikî kuşu olan *Kaknus* ile çok karıştırılmıştır(Pala, a.g.e.s. 24).
- 36 Mirrîh, Mars gezegeni. Behrâm ve Sâkıt diğer adlarıdır. Eski gökbilim inancına göre göğün beşinci katında(beşinci felekte) bulunur. Gökyüzünün kâtibi (*katib-i felek*) ve güneş sultanının başkomutanıdır. Az, küçük, uğursuz(nahsa-ı asgar) bir gezegen olup kırmızı renge hakimdir. Etkisinde doğanlar sert, acımasız, öfkele ve kavgacı olurlar. Büyük uğursuz gezegen Zühal'le kırımına *kırân-ı nahseyin* denir. Bu, en uğursuz zamandır(Zavotçu, a.g.e. s. 334).
- 37 Sâkıt, Erendiz, Hürmüz, Jüpiter, Mars. Eski gökbilim inancında gökyüzünün sultanı güneşin kadısıdır. En uğurlu(*sa'd-ı ekber*) yıldız olup mavi renge hâkimdir. Etkisinde doğanlar zarif, yumuşak huylu, talihli ve mutlu olurlar. Mutluluk ve güzelliğe tâlip(alıcı) olduğu için *Müşteri* adıyla bilinir(Zavotçu, a.g.e.,s. 360).

- 38 Burada anılan, “*muallakât-ı seb’â*”dır. İslâm’dan önceki Arap şâirlerinin, beğenilip Kâbe duvarına asılmış olan meşhûr kasîdeleri(Devellioğlu, a.g.e.,s. 657).
- 39 Schimmel, 2000 s.159
- 40 Schimmel, a.g.e. s.161
- 41 7, sufilerce özellikle çok sevilir. Geç dönem sûflük, gizemcilerin ruhsal güçlerini, üzerinde yoğunlaştırdıkları beden 7 *letâfet*’inden, hassas noktasında söz eder; bunlar Hint gizemcilik sistemlerindeki *chakras*’la bir paralellik taşır. Sufiler, letâfet aracılığıyla derin düşünmeye dayanan kesintisiz duaları sırasında bilincin daha yüksek ve yüce düzeylerine ulaşabilirler. Bu *letâfet*, Tanrı’nın, Adem’dan Muhammed’e kadar 7 büyük peygamberde kendisini dışı vuran 7 temel niteliğiyle ilişkili görülür. Bu nedenle yedililer rüyalarında önemli bir rol oynar: gizemcinin 7 mum görmesi 7 ruhsal kaftanla ödüllendirilmesi demektir, vb. Sufi kardeşliklerinden birisi olan Ticaniye’de, belirli bir duanın yedikatlı yinelenişinin, Hz. Muhammed’in bunu yaparak kendisine yakaran müritlerinin toplantısına bizzat katılmasına yol açtığına inanılır(Schimmel, 2000, s. 161).
- 42 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalca Yayınevi, İstanbul 2001, s.57
- 43 a.g.e., s. 153
- 44 a.g.e., s. 153
- 45 Hayranî Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Akçağ Yayınevi, Ankara 2002, s.76-77
- 46 Hasan Akay, a.g.e.
- 47 İlkçağ filozoflarına göre her şeyin kendisinden çıktığı, sürekli olarak varlığını koruyan bir şeyin olması gerekir. İlk çağ filozofları bu ilkelerin sayısı ve yapısı ile ilgili farklı görüşler benimsemişlerdir. Bu tür felsefenin kurucusu olan *Thales*’e göre ilk ilke(*arkhe*) sudur; *Anaksimenes* ve *Diogenes* havayı basit cisimler içinde en ilkel hal olarak görmüşler; *Herakleitos* ve *Hippasos*’a göre ilke, ateştir. *Empedokles* ise adı geçenlere top-rağı ekleyerek ilke olarak dört öğeyi kabul etmiştir(Aristoteles, 1996: 92). *Empedokles*’in dört unsur teorisi *Platon* tarafından kabul görmüş; *Aristoteles*’i de etkilemiştir. Dört unsur teorisi “Anâsır-ı Erbaa” terimi ile İslam düşüncesine aktarılmıştır. Anâsır-ı Erbaa, büyük âlem olarak algılanan evren ve küçük âlem olarak algılanan insanın varlık bulmasında bir yapıtaşı olarak karşımıza çıkmaktadır (Çağlar, Birsal, Çağlar, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Simgeleri Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s.165.) Dört unsur teorisini sistemleştirerek tabiat bilimlerinde baskın görüş haline getiren ise *Aristo* olmuştur. İslâm felsefesindeki anâsır-ı erbaa kavramı Aristo fiziğinin temel konusu olan dört unsur teorisinin İslâm felsefesine geçmiş halidir. Dört unsur teorisi Helenistik dönemde daha çok benimsenmiş, sonradan Süryaniler aracılığıyla Arapçaya aktarılmış ve “tabâi-ı erbaa”, “ahlât-ı erbaa”, “keyfiyyât-ı erbaa”, ilâ-i erbaa” terimleriyle fizikten tıba, tıptan ahlâka kadar geniş bir alana uygulanmıştır(Bekir Karlağa, *Anasır-ı Erbaa*, TDVİA, S.149).
- 48 C. Gustav Jung, 2010, s.52
- 49 (a.s.i. Melâmet den c. : Melâmiyyûn): Her türlü gösterişten uzak, dünya malından yüz çeviren, dervişliği, rintliği kendine ilke edinen kimse; melâmiyye tarikatından olan. [sofiye mesleklerinden biridir; bunun hem Halvetî, Rufâî, Mevlevî gibi bir tarikat olduğunu söyleyenler, hem de bir tarikat olmadığını ileri sürenler vardır](Devellioğlu, a.g.e., s. 608). (f.i.)Kalenderlik; feylesofluk; dervişlik; serserîlik. 2. Eđ. halk edebiyâtı tâbirlerindedir (Devellioğlu, a.g.e.,s. 484). Kalender: Dünyadan elini çekip başı boş dolaşan [derviş]. Anadolu heterodoksisinin önemli yapı taşlarından olan ve kaynağını Melâmetîlikten alan (Hiclâl, *Demir Çağlarını Eleştiren Divan Şairleri: Hayretî- Usulî- Hayalî*, Master Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, s.iii) Kalenderîlik 11. yy’dan beri İslam Dünyasındaki tasavvuf akımlarının en eskilerinden biri olarak dikkati çekmektedir. (Ahmet Yaşar, Ocak *Osmanlı İmparatorluğu’nda Marginal Süflük: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999 s. XXV). Yaşadığı toplumun düzenine karşı koyan, dünyaya değer vermeyen ve bunu yaşam tarzı olarak kabul edip davranışlarla göstermeye *kalenderîyye* denmektedir. Kalenderîlik büyük ölçüde Hind mistisizminden etkilenmiş olarak kabul edilmektedir. Üç beş kişilik gruplar halinde dolaşmak, yiyeceklerini dilenerek sağlamak, vücut ve başlarındaki bütün tüyleri kazıtmak ve acayip kılıklarda dolaşmak Kalenderî zümrelerinin ortak vasıfları arasında yer almaktadır(Ocak, a.g.e., s.7) Kalenderîler, bahsettiğimiz karşıtlığı, fiziksel görünüm olarak farklı bir şekilde büürnmek suretiyle ortaya koyarlar. Bu karşıtlığı yaşamaları ve toplumun değerlerine, alışıldık inançlarına farklı yorumlar getirmeleri dolayısıyla toplum tarafından çokça kınanmışlardır. Nesimî “*Ben Melâmet hırkasını/Kendim giydim kime ne/ Ar-ı namus şişesini/ Taşa çaldım kime ne*” dizeleriyle bu anlayışı çok iyi bir şekilde yansıtmaktadır.
- 50 Kur’ân-ı Kerîm’de Cenâb-ı Hakk şöyle buyuruyor: Her şeyden de çift çift yarattık ki, düşünüp öğüt alırsınız.( Zâriyât Suresi / 49. Ayet)

<sup>51</sup> Hikemî ifadelerin barındırıldığını vurguladığımız kısımlar, eserin farklı yayınevlerinden çıkan farklı baskılarında, *manzum* olarak yerlerini almışlardır.

## KAYNAKÇA

- Altıntaş, Hayranî, *Tasavvuf Tarihi*, Akçağ Yayınevi, Ankara 2002.
- Akay, Hasan, *İslâmî Terimler Sözlüğü*, İşaret Yayınları, İstanbul 1991
- A'mâk-ı Hayâl; (hızl. Dr. Osman Gündüz), Akçağ Yayınevi, Ankara 2008.
- Aristoteles, *Metafizik*, (çev: Ahmet Arslan) 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.
- Burchardt Titus, *Aklın Aynası (Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler)*, (çev. Volkan Ersoy), İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.
- Çağlar, Birsal, *Türk Mitolojisinde Dört Unsur ve Sembelleri Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Demir, Hiclâl, *Çağlarını Eleştiren Divan Şairleri: Hayreti- Usulî- Hayalî*, Master Tezi, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006.
- Gökyay, Orhan Şaik, "Rüyalar Üzerine", 2. Milletler arası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara 1982, 4. Cilt, s. 183.
- Gölpınarlı, Abdülhakî, *100 Soruda Tasavvuf*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985.
- Güler, Zülfi, *Şeyh Galib Divanında Ayna Sembolü*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 14, S. 1, 2004, s.103-121.
- Gündüz, Osman, *Meşrutiyet Romanında Yapı ve Tema*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, İstanbul 1997.
- Güzel, Abdurrahman, *Yunus Emre Güldeste*, Akçağ Yayınevi, Ankara 2005.
- Jung, C.G. *Psikoloji ve Din*, Okyanus Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1331.
- Karlığa, Bekir, *Anasır-ı Erbaa*, TDVİA, s.149.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, Haz.: Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrıncı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut, TDV Yayınları, Ankara, 2006.
- MEB, *Örneklerle Türkçe Sözlük*. İstanbul 2002.
- Nevevî, Muhyiddîn, *Riyâzû's-Sâlihîn*, Ankara, 1991.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûflilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1999.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul 2001.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2000.
- Schimmel, Annemarie, *Halifenin Rüyaları "İslamda Rüya ve Rüya Tabiri"*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Sunar, Cavit, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.
- Tatçı, Mustafa ve Çeltik, Halil, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tâbirnâmeleri*, Akçağ Yayınevi, Ankara 1995.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2001.
- Zavotçu, Gencay, *Divan Edebiyatında Kişiler-Kişilikler Sözlüğü*, Aydın Kitabevi, Ankara 2006.