

Yitik Hafızanın Peşinde

ÜSKÜP KONUŞMALARI

Editörler:

Prof. Dr. Mehmet Dursun ERDEM

Dr. Necip Fazıl KURT

Prof. Dr. Özcan GÜNGÖR



Yükük Hafızanın Peşinde
Üsküp Konuşmaları

Mehmet Dursun Erdem, Necip Fazıl Kurt
Özcan Güngör

Pruva Yayınları : 32
İnceleme : 4
1. Baskı : Aralık 2019

Yayın Editörü : Mehmet Emin Sankaya
Son Okuma : Erdoğan Muratođlu

Sertifika No : 41826
ISBN : 978-605-80397-8-0

Kapak : Pruva/Yahya Kurtkaya
Kapak Görseli : Üsküp, Mustafa Paşa Camii
Sayfa Düzeni : Pruva/Yasin Varışlı
Baskı : Ankara Ofset
Büyük Sanayi 1. Cad. Necatibey İş Hamı
Alt Kat No: 93/43-44 İskitler-Ankara
Tel: 0 312 384 50 63 - Sertifika No: 17937

Tüm hakları saklıdır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir suretle çoğaltılamaz.



Pruva Yayınları

Fevzi Çakmak 2 Sk. No: 38/10 Kızılay - Ankara

Tel: 0 312 230 40 55 Faks: 0 312 230 40 66

pruvayayinlari.com.tr / iletisim@pruvayayinlari.com.tr

ÜSKÜPLÜ HALVETÎ ASİYE HATUN'UN RÜYÂ DEFTERİNİN TASAVVUFÎ AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ



Ömer YILMAZ (Prof. Dr.)

1964 yılında Tokat'ta doğdu. Orta öğrenimini Bursa İmam Hatip Lisesinde tamamladı. 1986 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesini bitirdi. 1988-1990 yılında DİB/Haseki Eğitim Merkezinden 7. Dönemde mezun oldu. 1990-1992 yılları arasında Kıbrısçık Müftüsü olarak çalıştı. 1993-1999 yılları arasında Köln/Bonn'da din görevliliği yaptı. 1994-1998 yıllarında Köln Üniversitesi Oryantalistik Bölümünde lisans ve yüksek lisansını bitirdi. 1998-1999 öğretim yılında Bonn Üniversitesinde başladığı doktora eğitimini Ankara İlahiyat Fakültesinde tamamladı. 1999-2003 yılları arasında Zara Müftülüğü yaptı. 2004 yılında doktor unvanını aldı. 2007-2008 yılları arasında Din İşleri Yüksek Kurul Uzmanı olarak görev yaptı. 2008 yılında doçent oldu ve aynı yıl Hamburg Din Hizmetleri Ataşeliğine atandı. Kısa süre Osnabrück Üniversitesi'nde misafir profesör olarak tasavvuf dersi verdi. 2013 yılında Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2014 yılında AYBU İslami İlimler Fak. Öğretim Üyeliğine atandı. 2014-2015 yılları arasında Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı olarak çalıştı. Hâlen Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı Öğretim Üyesi olarak görevine devam etmektedir.

Giriş

Tebliğ, günümüzde Kuzey Makedonya sınırları içinde yer alan Üsküplü Asiye Hatun'un rüya mektupları hakkındadır. XVII. yüzyılda yaşayan Asiye Hatun, gördüğü rüyaları devrin etkin sufilerinden Uziçeli Şeyh Muslihiddin Efendi'ye bir mektup göndermek suretiyle yorumlatmıştır. “*Asiye Hatun'un'un Rüyâ Defteri*”, Osmanlıca orijinali Topkapı Sarayı Müzesi Yıllık 5 (1992): 168-222 numarada kayıtlıdır. (46b-55a). Bu çalışmada bahsi geçen konu, Cemal Kafadar tarafından yazılan *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, adlı eserin (Metis Yayınları, 5. Basım İstanbul 2014) ss. 123-191 sayfaları arasında mevcut. Bu çalışmada “Mütereddin Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'un'un Rüya Defteri 1641-1643” adlı bölümünden yararlanılarak değerlendirilmiştir. Defterin içeriğinden anlaşıldığı kadarıyla 1641-1643 yılları arasında Halveti tarikatına mensup Üsküp'te mukim Asiye Hatun adında bir müride, gördüğü rüyaları tanımadığı bir şeyhe mektup yazmak suretiyle göndermiş, yine şeyhten gelen cevapları derlemiştir. Kafadar'a göre bu defter rüyalarından öte, eski edebiyatımızda hatıra veya otobiyografik türüne ait güzel bir örnek teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Defterin müstensihi bilinmemekle birlikte istinsah tarihi 1114/1702 yılı gözükmektedir.

Bu bağlamda mesele, Kafadar'ın dediği gibi salt rüyalarından ibaret görülmemelidir. Yayınlanan bu mektuplar, hem sosyo-kültürel hem dinî hem de tasavvufî hayatın analizinde birçok konunun aydınlatılmasına olanak sağlayacak verileri haizdir. Üstelik Asiye Hatun'un rüyaları İslam/Osmanlı gibi daha muhafazakâr, pederşahi bir toplum yapısında kadının statüsünü göstermesi açısından da mühim bir rol oynamaktadır. Nitekim yazar Özgen Felek'in ifadesine göre, “Osmanlı sahasında rüya notları elimizde olan tek kadın rüya anlatıcısı, Halveti tarikatına mensup olan Üsküplü Asiye Hatun'dur.”¹

Asiye Hatun'un yaşadığı kadim kültür şehri Üsküp ise Osmanlı ve Türk tarihi için alelade bir şehir olmanın çok ötesindedir. Bununla birlikte Halveti tarikatının tarihsel süreci içinde Rumeli ve

1 Özgen Felek, “III. Murad'ın Rüya Mektuplarında Kadınlar ve Cinsellik”, *Doğu Batı* 76 (Şubat-Mart-Nisan 2016): 107.

Balkanların, dolayısıyla Üsküp şehrinin daha farklı bir konumunun bulunduğunu ifade etmek gerekir. Hâlen Türkçe'nin ve İslam'ın bu bölgede nefes alıp verdiğini görmek açısından tasavvuf ve tekkele- rin rolünü gözlemek mümkündür. İşte bütün bu gerekçelerden hareketle tebliğde Üsküplü bir müridin rüya mektuplarını dikkate alarak hem geçmişe hem de geleceğe dair ışık tutulmak istenmiştir. Asiy Hatun'un rüyalarının içeriğine daha önce muhtelif çalışma- larla çokça temas edildiği için yeniden girmemeye özen gösteril- miştir.² Tebliğde mektubun muhtevassından ziyade verilmek istenen mesajlara değinilmiş ve genel bir değerlendirme yapılmıştır. Genel değerlendirme yapılırken hareket noktası Cemal Kafadar ve onu takip eden diğer bazı yazarların görüşleridir. İstigal edilen akade- mik alanın tasavvuf olması hasebiyle konuya daha çok tasavvuf ve Halveti tarikatı geleneğinden bakılmıştır. Sunulan tebliğin daha rahat anlaşılabilmesi için önce rüyanın tanımı, dindeki yeri, adı geçen şahsiyetlerin kimlik ve kişilikleri hakkında kısa bilgiler verilecektir.

Rüya Nedir?

Rüya, Arapça “görmek” anlamına gelen bir kelimedir. Rüya “uy- kuda görülen şey”³ olup Türkçe karşılığı “düş”, “gerçekleşmesi bek- lenen şey”, “umut”⁴, Farsça karşılığı “hâb”tır.⁵ Bu kavram tasavvuf edebiyatında ona yakın anlamlardan *havâtır*, *hayâlat*, *idrâkat*, *letâif*,

- 2 Cemal Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiy Hatun'un Rüya Defteri 1641-1643”, *Kim Var imiş Biz Yoğ İken*, 5. Baskı (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 123-191. Ayrıca bkz. Asiy Hatun, *Rüya Mektupları*, Haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018), 86; Saffet Murat Tura, “Şeyh ve Ayna”, *Şeyh ve Arzu* (İstanbul: Metis Yayınları, 2002), *Defter* 1995, 24 (Yaz) 62-89; Annemarie Schim- mel, *Halifenin Rüyaları, İslam'da Rüya ve Rüya Tabiri*, Trc. Tuğba Erkmen (İstanbul: Kabcacı Yayınları, I. Baskı, 2005); Ahmet Ögke, *Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, Ha- yatı, Eserleri, Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001); Bahar Gökpnar, “Cins-i Latifin Kalemindeki Bireysel Düşten Gerçeğe Uzanan Yol”, *Kritik* 4 (Güz 2009): 63-82; Mehmet Demirci, “Halvetiyye'den Üsküplü Bir Hanımın Rüya Mektupları”, *II. Uluslararası Bakı'den Balkanlara Halvetilik Sempozyumu Tebliğleri*, Ed. Gülşah Erbiçer (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2016), 21-24; Melek Paşalı, “Tasavvufta Rüya Dili ve Asiy Hatun'un Rüya Mektupları”, *Keşkül Dergisi* 11 (Kış 2007): 34-37.
- 3 İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990), 16: 297; D. Mehmet Doğan, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, 25. Baskı (Ankara: Yazar Yayınları, 2014), s. 1448.
- 4 Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitabevi 2009), s. 902.
- 5 Şemseddin Sami, *Kâmus-ı Türkî*, Nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkbâl Matbaası, 1317), s. 676.

hâdisât ve *vâkıat* kelimeleriyle de karşılık bulmaktadır.⁶ İstilahta rüya, “uyku halinde zihinde beliren düşünceler, olaylardır”.⁷ Rüya ile anlamdaşlığı bulunan “rü’yet” ise daha çok dünya ve ahirette gözle müşahede, kalp gözüyle manevi âlemi görme, isabetli düşünme demektir.⁸

Rüya ile bağlantılı bir diğer kelime “ta’bir”dir. Bu kelime Osmanlıcada, “ifade, anlatma, bir anlamı olan söz, deyim, terim”⁹, “rüya yorma”, “terbiye ve edep dairesinde anlatma”¹⁰ gibi değişik manalara gelmektedir. Arapçada ise “a-b-r” kökünden mastar olarak “ubûr” “suyun öteki yakasına geçmek”, “geçilmek”, “atlamak” anlamlarına gelmektedir.¹¹ Bu bağlamda rüya tabirlerinde atlanacak ya da geçilecek bir başka taraf olduğu tasavvur edilir.

Rüya, beşerî/fitri bir olgudur. Dolayısıyla sadece Müslümanların ilgisine değil, diğer din, tarikat, hatta günümüz modern bilimlerinin de iştigal alanına girmektedir. Nitekim rüya ile ilintili ilim dalları veya mesleklerin günümüzde yadsınamaz boyutta olduğunu söylemek pek abartılı bir ifade olmasa gerektir. Yine gelinen aşamada ruhsal hastalıkların tedavisi amacıyla modern psikoloji de rüya yorumlarına başvurmaktadır. Hâlbuki modern psikolojinin en önemli buluşlarından kabul edilen rüya tabiri, asırlar önce tasavvuf erbabı tarafından müritlerin manevi gelişiminde müracaat edilen etkin yol ve yöntemler arasında yer almaktadır.

Genelden daha özele gidecek olursak, tasavvuf ve bazı tarikatlarda rüya konusu bir realite olarak sık olmasa bile müridin eğitim ve seyri sülukunda başvurulan bir metottur. Buna göre başta Halvetiyye, Kadiriyye ve Cerrahiyye olmak üzere kimi tarikatlarda mürşidin öncelikli görevlerinden biri, müridinin gördüğü rüyayı tabir etmektir. Tasavvuf ehline göre rüya bazen “tebşir”, bazen “ikaz”, bazen de

6 Süleyman Uludağ, “Rüyâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 309-310.

7 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), s. 443.

8 Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta’rifât* (Beyrut: Dârul-Kütübül-İlmiyye, 2013), 112; Doğan, *Doğan Büyük Türkçe*, s. 1448.

9 Mustafa Nihat Özön, *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*, 4. Basım (İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1984), s. 733.

10 Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 1011.

11 Şemseddin Sami, *Kâmus*, s. 920.

“irşat” olarak algılanmaktadır. Tasavvufa intisapta ve din değiştirmede (ihtida) rüya örnekleri de oldukça fazladır.

O hâlde naslarla sabit, tecrübeyle teyit edildiğine göre prensip olarak rüya haktır. Fakat doğru rüya da rüyayı doğru tabir edecek zevat da o nispette azdır. O nedenle rüyayı kendi özel şartları içinde, aşırı bir anlam yüklemekten değerlendirmek, ehline yorumlatmak, fert ve toplum için zarar verecek şekilde te’vil ve tabir etmekten behemhâl kaçınmak gerekir.

Asiye Hatun ve Şeyh Muslihiddin Efendi

Asiye Hatun ve ailesi hakkında yeterli bir bilgiye sahip değiliz. Onun XVII. yüzyılda yaşamış, Üsküp doğumlu, Halveti tarikatına mensup, ilmî ve tasavvufî açıdan kendisini gayet iyi yetiştirmiş biri olduğunda şüphe yoktur. Babası Kadri Efendi ilmiye sınıfına mensuptur. Doğup yaşadığı Üsküp, günümüzde Kuzey Makedonya sınırları içinde yer alan büyük bir yerleşim birimi, ticari ve kültürel bir merkezdir. Evliya Çelebi’ye göre bir İslam şehri olan Üsküp, XVII. asırda on bini aşkın kırmızı kiremitli evi, yetmiş mahallesi, kırk beş camisinde Cuma namazı kılınabilen, yüz yirmi civarında cami ve mescidiyle adeta cennete benzemektedir.¹² Aynı seyyaha göre şehirde dokuz Dâru’l-Kurrâ, yetmiş mektep vardır. Üsküp, hadis tahsiline müsait camileriyle, tarikatlara ev sahipliği yapan tekkeleriyle meşhur bir yerleşim birimidir. Üsküplü şair Yahya Kemal Beyatlı da (ö.1958) bu şehri bir evliya şehri olarak betimler.¹³ Üsküp 1390’lı yıllarda Osmanlı idaresi altına girmiş, tarikatlar da buraya İslam ile beraber gitmiştir.¹⁴ Yine Kosova ve Makedonya’da eskiden beri en yaygın tarikat müellifin de mensup bulunduğu Halvetiyyedir.¹⁵

Asiye Hatun’un intisap ettiği tarikat, her ne kadar eskiye oranla bir bozulma yaşasa da yine de o bölgede daha çok şehirli ve elit kesimin rağbet ettiği bir tarikattır.¹⁶ Kendisi de o devrin elitleri arasın-

12 Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, (İstanbul: 1314), 5: 553.

13 Yahya Kemal Beyatlı, *Çocukluğum Gençliğim Siyasi ve Edebi Hatıralarım*, 3. Baskı (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1973), s. 46.

14 Asçerîç-Todd, Ines, *Bosna’da Dervişler ve İslam* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), s. 19, 53.

15 Alexandre Popoviç-Gilles Veinstein, *İslam Dünyasında Tarikatlar*, Trc. Osman Türer (İstanbul: Suf Yayınları, 2004), s. 157.

16 Mehmet Fuat Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, 2. Baskı (İstanbul: Alfa-Tarih, 2016), s. 147.

dadır. Onun ilmî açıdan mücehhez olduğunu rüyalarını anlatırken kullandığı ifadelerden anlıyoruz. Okudum dediği “tarikatnâmeler” tasavvuf klasikleri olarak bilinen eserlerdir. Şeyhine el yazma Kur’an ve Osmanlı Şeyhülislamı Ebussuud (ö.982/1574) tarafından yazılmış bir tefsiri hediye etmesi de onun sadece bâtin ilmine değil, zahir/şeriat ilmine de vukûfiyetini göstermektedir. Asiye Hatun, şiire de kabiliyetli biridir. Mektuplarında vahdet-i vücud neşvesi taşıyan şiiri bunu teyit etmektedir.¹⁷ Rüyaları içinde kullandığı kavramlara bakıldığında Arapça ve Farsça’ya aşina olduğu söylenebilir. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde XVII. asır Osmanlısında kadının eğitim ve konumu açısından onun hayli ileride olduğunu söylemek, olanaklı gözükmektedir. Anlaşılan müritliği de körü körüne ve taklidi değildir. Nitekim şeyhe hitaben kullandığı, “Siz âlimsiniz. İlim ve akıl kuvvetiyle ne makul görürsünüz ve ne nasihat buyurursunuz.” ifadesine bakılırsa, ilme ve akla önem atfettiğini, ayakları yere basan, mantıklı ve makul cevaplar beklediğini söyleyebiliriz. Yine “tarikatnâmelerde görmüşem ki”¹⁸ sözü de Asiye Hatun’un tasavvufî konulara bigâne kalmadığını ve bilinçli bir mürit olduğunu ihsas ettirmektedir.

288 Asiye Hatun’un “üveysi” olarak görmeden intisap ettiği Şeyh Muslihiddin Efendi hakkındaki bilgilerimiz de oldukça sınırlıdır. *Tezâkir* kitaplarında Sofyalı Bâli Efendi’nin (ö.960/1552) Muslihiddin adında bir halifesinden bahsedilir. Bosna’nın Uziçe kasabasından olan bu zat bir tekke şeyhi olup, vaaz etmek, hadis ve tefsir okutmakla meşgul ve meşhur biridir. Şeyh 1052/1643 yılında burada vefat etmiş ve aynı şehre defnedilmiştir.¹⁹ Kafadar da benzer bilgilere yer vermektedir: Onun Sofyalı Bâli Efendi’nin halifelerinden biri olduğunu, muhtemel 1636 yılı Haziran ayında kurban bayramı sırasında Silahtar Mustafa Paşa’nın (ö.1046/1642) on iki bin akçe ihsan ettiği Uziçe şeyhi olduğunu söyler. Mektupta geçen, “Şeyhin 1052 hududuna doğru” ifadesine göre 1648 yılları başında vefat ettiği anlaşılmaktadır.²⁰

17 “*Evvel ü âhir vücûdudur sebep her devlete/El-meded ey-dest-giri evvelin ü âhirin/ Haşre tahsis itme sultânım şefâat-kârını/Âlem-i dünyâda da ol dest-gir-i âcizim.*” Bk. Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 150.

18 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 158, 159.

19 Şeyhi Mehmed Efendi, *Vekâyü’l-Fudalâ*, Nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 3: 146.

20 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 132.

Muslihiddin Efendi'nin ilmi açıdan yetkinliğini kaleme aldığı *İ'tikadnâme* adlı eserindeki farklı ilim dallarına ait kitapları tetkik etmesinden anlıyoruz. Bu noktada o, bahse konu eserini yazarken İbn Kemal (ö.943/1536) ve Ebussuud gibi yaşadıkları dönemin şeyhülislamlık makamına kadar yükselmiş zatların tefsirlerini; Aliy-yü'l-Kârî'ye (ö.1014/1605) ait *Mesâbih*'i, İbn Meleke (ö.801/1399) ait *Meşârik* şerhi; İbn Arabî ve Mevlânâ gibi teosofik tasavvufun oldukça girift iki eserini *Futûhat* ve *Mesnevi*'yi kaynakça olarak kullanmıştır.

Muslihiddin Efendi tasavvuftaki eğitimini Sofyalı Bâli Efendi (ö.960/1552)'nin İstanbul'daki halifesi Kurd Mehmed Efendi'den (ö.998/1589) ikmal etmiş, icazetini aldıktan sonra memleketine dönüp Balkanlarda Halvetiliğin neşrine önemli katkı sağlamıştır.²¹ Şeyhin iki kitabı mevcuttur: Birisi zikir ve semanın mahiyetini açıklayan *Tahkiyye*, diğeri ise Molla Câmî'nin (ö.898/1492) *İ'tikadnâme* adlı akaide dair eserinin nesir hâline çevrilmiş şeklindedir.²² Muslihiddin Efendi'nin halifesi sufi-şair Hasan Kâimî²³ de şeyhin tanınır olmasında etken bir şahsiyettir.

Yaşadıkları Döneme Genel Bir Bakış

Asiye Hatun'un yaşadığı XVII. asır, çeşitli yönlerden Osmanlı'nın duraklama dönemidir. Bu asırda her ne kadar tasavvufi, kültürel hayat ve siyasi duruma göre daha canlı olsa da bir takım ciddi bozulmalar söz konusudur. Tekkelerde şeyhlik babadan oğula geçmekte, bid'at cinsinden bazı fiiller icra edilmekte, ehil olmayan kimselere hilafet verilmekte, kendilerini irşattan ziyade şeytana ve nefesine arkadaşlık edenler dikkat çekmekte, bir kişi herhangi bir yere halife tayin edilse diğerleri, hemen onun gıybetini yapmaktadır.²⁴ Hatta bu döneme göndermeyle Halvetî Nazmi Efendi tarikat erbabının

21 Asiye Hatun, *Rüya Mektupları*, s. 9.

22 Bu çalışma Nedim Tan tarafından yayımlanmıştır. Bk. M. Nedim Tan, "Mir'atü'l-Akâid ya da Tercüme-i İ'tikadnâme: Öziçeli Muslihiddin Efendi'nin Abdullah Hulusi Efendi'ye Atfedilen Eseri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 39 (2015): 119-196.

23 Jasna Samic, "Kâimî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 215.

24 Osman Türer, *Osmanlıda Tasavvufî Hayat Halvetilik Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), s. 37.

bozulmasından şikâyet etmiş, kendi tarikatının da inkıza doğru gittiğini söylemek zorunda kalmıştır.²⁵

Yine bu dönemde Osmanlı başkenti İstanbul'da idarede Valide Sultan ve padişah eşlerinin yani kadınların sözü geçmektedir. IV. Murad ve I. İbrahim anneleri Mahpeyker Kösem Sultan, bunların başında gelmektedir. Kafadar, bu durumu kadınlar lehine yorumlamakta, kadınların o devirde tasavvuftaki konumunun önemli olduğunu beyan etmekte, Muslihiddin Efendi'nin halifesi Bosnalı şair sufi Şeyh Hasan Kâimi'nin (ö.1090/1679) sürgüne giderken yerine hanımını vekil bırakabildiğini söylemektedir.²⁶ Bu açıdan bakıldığında, eskiye oranla Asiye Hatun'un daha rahat bir ortamda görüşlerini dile getirdiği söylenebilir. Yine de Osmanlı'nın muhafazakâr yapısında bir kadının mahrem sayılabilecek bazı isteklerini, önce babasına daha sonra da şeyhine gönderme cesareti dikkate şayandır.

Asiye Hatun'un Rüyalarının Halveti Geleneği Çerçevesinde Değerlendirilmesi

290 Tarikatlar içinde rüyaya en fazla önem veren Asiye Hatun'un da mensup olduğu Halvetiyye tarikatidir. Zira bu tarikat, temel ilkelelerini *kelime-i tevhid, esmâ-ı sebâ, seyr u sülûkte bulunmak* ve *rüyaları tabir ettirme* üzerine bina etmektedir. Yine bu tarikatın adapları arasında müridin gördüğü rüyaları şeyhinden saklamaması, sadece şeyhine arz etmesi, kalbine gelen her türlü havâtırı ona sorması ve yaptığı yoruma göre hareket etmesi oldukça önem arz etmektedir.²⁷ Halvetilikte rüyaların anlatılması ve bunun şeyh tarafından yorumlanıp müride iletilmesi ve buradan belli bir manevi mesafenin kat edilip edilmediği konusunda işaret vermesi mümkündür.²⁸ Buna göre halvet müddeti kırk günü başarıyla bitiren mürid, hücrelerinden dualar eşliğinde çıkarılır, ona kesilmiş kurbanın ciğeriyle bal şerbeti ikram edilir. Bu merasimle birlikte mürid gördüğü rüyayı mürşidine anlatır.²⁹

Halvetilikte önemli bir yeri olan Ahmed Şemseddin Marmaravî'nin (ö. 910/1505) rüya konusunda söyledikleri, konunun an-

25 Türer, *Osmanlıda Tasavvufi*, s. 47.

26 Kafadar, "Mütereddît Bir Mutasavvıf", s. 136.

27 Ögke, *Ahmed Şemseddin*, 156-157.

28 Uludağ, "Rüya", 35: 309-310.

29 Türer, *Osmanlıda Tasavvufi*, s. 79.

laşılmasına katkı sağlayacak niteliktedir. Yiğitbaşı Marmaravî'nin hayatı ve eserlerini akademik bir çalışmaya konu edinen Ahmet Ögke, Asiyeye Hatun'un rüyalarına da yer verdiği eserinde adı geçen şeyhten hareketle rüya konusunda bazı bilgiler paylaşmaktadır. Buna göre Marmaravî, müridin gördüğü rüyaları şeyhinden gizlemeksizin anlatmasını, gizlerse ona ihanet etmiş sayılacağını, üstelik böyle yaparsa manevi terakkiden mahrum kalıp mertebesinde bir düşüklük meydana geleceğini ileri sürmektedir. Yine XV. yüzyılın önemli Halveti şeyhlerinden Sümbül Sinan (ö.936/1529) da benzer ifadeler kullanmaktadır: “Mürîd, her ne düş görürse şeyhe arz eyleye; ta'bir iderse dinleye, itmezse ta'birü nedir dimeye... Ve şeyhden gayrırıya vâkıasın dimeye, meğer şeyh tayin idüp ta'bire izin verdüğü âdem ola, ana diye...”³⁰

Neticede şeyh, müridin rüyasına ve yorumuna göre yeni dersler verecektir. Ancak her rüya kişinin kendine özgü bazı işaretler taşıdığı için anlatım esnasında yanında bir başkasının bulunmaması gerekir. Yine mürid gördüğü rüyayı şeyhi izin vermediği müddetçe bir başkasına anlatamaz ve tabir ettiremez.³¹ Rüya yorumuna göre şeyh, müridinin düzenli anlattığı rüyalardan hareketle nefsin hangi mertebesinde bulunduğu dair bir tespit yapacak ya da bulunduğu nefis mertebesine göre bu rüyayı tevîl edecektir.³² Nitekim Taşlıcalı Yahya (ö.990/1582);

“Sâlike Hakdan ki ola bir nazar

Düşleri ahvâlini isbat eder

Âlem-i ri'ya ile

Hâdise-i gussâdan âzâd olur.” şiiirle buna işaret etmektedir.³³

Halvetî Şeyh Karabaş Velî (ö.1097/1686) de “Tarikatta olmayanların düşü, âfâki tabir olunur.”³⁴ diyerek ehl-i tarik olmayanların gördüğü rüyaları anlamsız bulur.

Sadece Halvetiler değil Kâdiriler ve Cerrâhiler de ders geçme ve manevi yükselmede rüyayı nazarı dikkate alırlar. Hatta Cerrâhilerde

30 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 138.

31 Ögke, *Ahmed Şemseddin*, s. 162-163.

32 Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, Trc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), s. 138.

33 Yüksel, *Türk İslam*, s. 55.

34 Mustafa Tatçı-Halil Çelik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Tabirnameleri: Kur'd Muhammed el-Halvetî, Niyaz-ı Mısri el-Halvetî Karabaş-ı Velî el-Halvetî, Yiğitbaşı Ahmed el-Marmaravî el-Halvetî* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 8-9, 27.

dervişinin rüyasını şeyhin yorumlaması, Allah'ın ona bahşettiği bir yetenek olarak kabul edilir.³⁵

Rüyaların şeyhe iletilme şekli de önemlidir. Halvetilikte mürit görmüş olduğu rüyaları/vâkıatları şahsen veya mektupla şeyhine bildirmelidir.³⁶ Bu durumda çok eskiden bu tarafa mektuplaşmanın bir irşat ve uzaktan eğitim aracı olduğu söylenebilir. Tasavvufun ilk dönemlerinden bu tarafa mutasavvıflar uzakta olan müritlerin seyr ü sülûklerini, karşılaştıkları sorunları sıklıkla bu yolla çözmeye cihetine gitmişlerdir. Tarikatlardaki “Mektûbât”, “Vâkıât” geleneği bu bağlamda inşa edilmiştir. III. Murad'ın (ö.1546-1595) şeyhine yazdığı rüya mektupları, Kuşadalı İbrahim'in ve Ankazâde Halil Efendi'nin Makedonya'da yaşayan Tuti İhsan Efendi adlı gence yazdığı mektuplar bu cümledendir.³⁷

Asiye Hatun'un mensup olduğu Halvetilikte seyr ü sülûk “esmâ-ı seb'â” denilen Allah'ın yedi ismiyle yapılmaktadır. Bunlar sırasıyla “*Lâ ilâhe illellâh, Allah, hû, hakk, hayy, kayyûm, kahhâr*” gibi zikirlerdir. Bahsi geçen bu yedi isim, *nefs-i emmâre, nefsi levvâme, nefsi mülhime, nefsi mutmainne, nefsi râziyye, nefsi marziyye ve nefsi kâmile* olmak üzere nefsin yedi sıfatına karşılık gelmektedir. Nefsin seyr u sülûkta kat ettiği bu yedi mertebeye de “etvâr-ı seb'â” adı verilir. Bu yedi isim Halvetilikte yedi daire şeklinde tasavvur edilir. Hilafet kazanabilmek için bu yedi daireyi başarıyla geçmek şarttır.³⁸ Bu dereceye yükselen sâlikte, mükâşefe başlar. Bu mükâşefeler Allah ile kul arasında bulunduğu inanan ve her biri on bin perdeden oluşan yetmiş bin perdenin kalkmasına vesile olacaktır.³⁹ Bu genel bilgilerden sonra ve esasa geçmeden önce mektupların usulü/şekli hakkında kısa malumat vermek yararlı olacaktır:

Kafadar'ın verdiği bilgilere göre mektupların ketebe kaydı, hicri 1114 Muharrem/28 Mayıs-26 Haziran 1702 yılına tekabül etmektedir. Buna göre eldeki mektuplar ilk yazılışından yaklaşık altmış yıl

35 Frager, *Kalp, Nefs*, s. 138, 201.

36 Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993), s. 91.

37 Mehmed Fatih Çıtak, *40 Mektup* (İstanbul: Sufi Yayıncılık, 2011), s. 193.

38 Pek çok İslam beldelerinde deyim hâlinde, “Hay'dan gelen Hû'ya gider” sözünün genel anlamı “Allah'tan gelen Allah'a gider” manasına gelmektedir. Ancak bu söz aynı zamanda Halvetilikte müridin 5. Safhada yer alan Hayy'da yeteri başarıyı gösteremeyip, 3. Safhadaki Hû'ya geri düşmesine de istimal olunmaktadır.

39 Türer, *Osmanlıda Tasavvufi*, s. 87.

sonra istinsah edilmiştir. Bu kadar uzun sürenin nedeni hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Muhtemel müstensih veya müstensiha Asiye Hatun'u görmediyse de duymuş olmalı ve kendisi de Halveti tarikatına mensup bulunmalıdır. Adı bilinmeyen bu şahsın bulduğu yazıları açığa çıkarmakla intisap ettiği tarikatı yayma maksadı güdebileceği belirtilir. Kafadar'a göre müstensih bunları onun yazı masasının gözündeki bulup derlemiş, muhtemel Asiye Hatun'un kendi yazdığı mektupların müsveddesini ve gelen cevapların bazılarını da saklamıştır.⁴⁰

Kafadar'ın dikkatlere sunduğu mektuplar beş gönderimden ibarettir. Ancak bunlar bilinen anlamda mektup olmayıp, görülen rüyaların art arda sıralanması şeklindedir. Birinci ve ikinci gönderim sonunda "temme/bitti" ibaresi yer alırken, üçüncü ve dördüncü gönderimler gelen cevabi metinlere tahsis edilmiştir. Son bildirimde ise ne "temme" ne de cevap metni yer almıştır. Bu durumda defterde toplamda kırk altı fasıl dikkatimizi çekmektedir. Kırk altı rakamı ile rüya mektuplarının tasnif edilmesi bir tesadüf mü? Yoksa bir tevafuk mudur? Bunu tam tespit etmek mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'e ait Buhârî, İbn Mâce ve Tirmizî gibi oldukça mevsuk hadis külliyyatında yer alan bir haberde rüya ile ilgili kırk altı rakamı yer almaktadır. Böylece gelenek itibarıyla tasavvufta harf, cifr, reml ve sayıların da zaman zaman kullanıldığı bir tarzla bağlantı kurularak konuya kutsiyet atfedilmiş olabilir. Bilindiği gibi bahsi geçen hadis-i şerifte Resul-i Ekrem'e ilk vahiy salih rüya şeklinde gelmiş, altı ay müddetle vahiy bu şekilde devam etmiştir. Dolayısıyla 23 yıllık vahiy müddeti içerisindeki bu altı aylık zaman dilimi kastedilerek, "Müminin sadık rüyası nübüvvetin kırk altıda biridir" buyrulmuştur.⁴¹

Bir başka açıdan mektupların kronolojik bir dizime tabi tutulup tutulmadığı konusunda tam bir güvence yoktur. Mektuplara gelen ilk büyük cevap, şeyhin Üsküp'teki Halifesi Mehmed Ded'e'ye aittir. Diğerlerinde ise iki kısa cevap göze çarpmaktadır. Yani Muslihiddin Efendi'nin Asiye Hatun'un mektuplarına mütemadiyen cevap verdiğine dair bir işaret göremiyoruz. Eğer mürid bir kadın değil erkek olsaydı şeyh, bunları kesintisiz cevaplar mıydı? Doğrusu bunu tespit etmek zordur. Bir başka ihtimal Asiye Hatun, gelen bu cevapları ki-

40 Kafadar, "Mütereddît Bir Mutasavvîf", s. 127, 128.

41 Buhârî, "Ta'bir", 5; İbn Mâce, "Ta'bir", 1; Tirmizî, "Rü'yâ", s. 2-3.

şeye özel mahremiyet içerdiği için bir başkasıyla paylaşma ihtiyacı duymamıştır. Nitekim hem kendisinin bizzat ricası hem de tarikatın prensipleri gereği bu sırların diğer ihvan tarafından öğrenilmemesi gerekir. Bir üçüncü ihtimal görülen rüyalar, mektup vasıtasıyla toptan şeye gönderilmiş, şeyh de bunları tek bir kalemde cevaplamıştır. Şeyhin mektuplardan kısa bir süre sonra vefat etmesi,⁴² cevabi mektupların kesilmesinde etken olabilir. Zaten gelen son cevabi mektup, müteveffa şeyhin oğlu Hasan Efendi'ye aittir. Mektuplarda bir kesintinin bulunduğunu “esmâ-ı seb’â”dan “hayy” ve “kakhâr” ismine dair herhangi bir belirti bulunmamasından anlıyoruz. Rüya mektuplarının içeriğinde olayın kısa hikâyesi şu şekildedir:

Asiye Hatun 1630’lu yıllarda doğup büyüdüğü ve ikamet ettiği Üsküp’te Veli Dede adında bir şeyhe intisap etmiştir. İki seneden az süren bu intisapta esmâ-ı seb’âyı birer birer ikmal edip icazet alacağı sırada şeyhten soğumuştur. Kendi ifadesiyle kalbinin gözü tam bir miktar açılmağa başlamışken ruhi gelişmesi duraklar ve nefsiyle mücadelesinde bir gerileme başlar. Sebebini kendi de bilmez ama şeyhe suç atfetmekten de çekinir. Kabahatin kendinde olduğunu düşünür ve bu durumda “*gamgîn ve mahzun bir halde iken*” bir başka şehirde mukim Halvetî şeyhi Muslihiddin Efendi’nin ünü ve kerameti kulağına gelir. Muhtemel bu şeyh eski şeyhe göre daha cazip, karizmatik biridir. Konuyu önce babasına açar, onun rızasını alır, sonra şeyhe bazı bahane ile bir adam gönderir. Bu şekilde bir aşinalık kesp ettikten sonra “muhabbet gönül tahtında karar eyler.” Dertli Asiye Hatun böylece eski ruhi gelişme çizgisine yeniden kavuştuğunu hisseder.⁴³ Ancak yine de yaptığı işin doğruluğundan tam emin olamaz ve bunu bir nevi meşrulaştırmak ve garantiye almak ister. Bu iç çelişkiyle birlikte şeyhin Üsküp’teki halifesi Mehmed Dede’nin ilmine güvenir, ona “biraderim” diye hitap eder ve istişarede bulunur. Bu bir nefis hilesi mi? yoksa olumlu bir durum mudur? onu bilmek ister. Mehmed Dede’den gelen cevapta Muslihiddin Efendi’nin eski şeyhinden daha üstün olduğu belirtilir. Eski şeyhin irşadı da bir işe yaramıştır, ancak yeni şeyh ona göre daha ileridedir. Bunun bir tek yolu vardır o da rüyalarını yazıp bu şeyhe göndermektir. Nitekim öyle yapar ve gizli kalması gerektiğini sıkı sıkıya tembih eder. Buna

42 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 132.

43 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 130.

aracılık eden kendine sırdaş bildiği “Hâce Kadın” isminde biri vardır.⁴⁴ Şeyh vefat edince artık rüyalar onun yerine posta oturan oğlu Hasan Efendi’ye yollanır.

Hikâyesi kısaca bu şekilde anlatılan rüyalarda geçen olay, şahıs, imgeler, rüya görme vakti, renkler, metafor vb. durumlara değinip bunların dinî ve tasavvufi noktada ne anlama geldiklerini ifade etmeye çalışacağız. Bunların bazıları tespit, bazıları ise yapılan yorumlara eleştiri mahiyetindedir.

Veli Dede’ye intisabı akabinde “İki sene mürûr etmedin, esmâ-i seb’âyı tamam eyledim.”⁴⁵ demesinden Asiye Hatun’un Halveti geleceğine uygun yedi isimden oluşan seyr u sülûkünü başarıyla ikmal ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bir zaman sonra adı geçen şeyhte aradığını bulamamış veya şeyh onu ruhunun gelişmesine katkı sağlayamamıştır. Hâlbuki tüm tarikat geleneğinde müridin başlangıçta uzun bir araştırma sonunda bulduğu ve intisap ettiği şeyhi değiştirmesi, adaba uygun değildir. Üstelik şeyhin emirlerine uymak, her şeyi onun izniyle yapmak, yine tarikat usulleri arasında yer alır. Zaten kendisi de başlangıçta “şeyhine mutî bir mürid olduğunu” hatırlatma gereği duymuştur. Ne var ki bir müddet sonra şeyh değiştirmekle muhtemel yanlış yaptığının endişe ve tereddüdünü taşımış, vicdanen rahatsız olmuş, bu konuda eksikliği şeyhe değil kendi nefesine atfetmiştir. Neticede yeni bir şeyhe bağlanmıştır.

Kanaatimizce şeyh değiştirme gerekçesinin kendine göre farklı nedenleri vardır: Bunlardan biri, Veli Dede olabilir. Zira bir şeyh, ilmî açıdan mücehhez değilse- ki bu bazen mümkündür, ümmîdir- bu durumda bilgi ve ikna kabiliyeti açısından en az kendi veya kendinden daha yüksek birine bağlanmak istemiştir. Böylece kafasında mevcut ama bir türlü çözümediği sorunlara daha muknî cevap verecek karizmatik bir şeyhe talip olmuştur. Ancak dikkat çeken husus, önceki şeyhten ayrılırken onu suçlayıcı bir dil kullanmaması, hizmetini inkâr etmemesi, vefakâr ve kadirşinas davranmasıdır. Tarikat adabına uygun düşen de budur. Nihayetinde tarikatlarda her ne kadar şeyhin, sık sık değiştirilmesi matlup ve makbul olmasa da müridin dersini ikmal ettikten sonra bir başka mürşide intisap etmesinde edep açısından fazlaca bir sakınca görülmez ve kişi kınanmaz. Asiye

44 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 131.

45 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 156.

Hatun, dersini ikmalden sonra yeni bir şeyhe bağlanmıştır. Ancak rüyasında yeni şeyhin eskiyi kastederek “Veli Dede'nin elinden seni biz aldık.”⁴⁶ ifadesi, şeyhler arası bir rekabet veya kıskançlığı beraberinde getirmiş olabilir (mi?). Şeyhi değiştirmenin bir diğer nedeni, bulunduğu yörede gerek karizmatikliği gerekse saygınlığı daha fazla olan bir başkasına intisap etme arzusudur.

Asiye Hatun'un rüya mektuplarında ısrarla dikkat çeken hususlardan biri, mahremiyete riayet etme talebidir. Nitekim gerek mürid gerekse mürşit bu konuda oldukça titiz davranmıştır. Bunu günümüz diliyle ifade edecek olursak, özel hayatın gizliliğine saygı gösterilmiştir. Gerçekten sosyal medyanın hayatı altüst ettiği, en mahrem yatak odası sırlarının bile ifşa edildiği, buna karşın masuniyet, özel hayatın gizliliği, kişinin lekelenmeme hakkı gibi modern hak ve hürriyetlerin yok sayıldığı günümüzden en az dört asır önce mahremiyetin titizlikle korunması, etik adına modern insana önemli mesajlar verebilecek niteliktedir.

Mektupların içeriğine bakıldığında dikkat çeken en önemli noktalardan biri, Asiye Hatun'un halet-i ruhiye ve davranışlarında şüpheli/mütereddit bir tutum sergilemesidir. Doğrusu onun çıktığı uzun ve meşakkatli manevi yolculukta tasavvufi tabirle zaman zaman bir sıkıntı ve daralma, ferahlık ve genişleme görülmektedir. Bunlara tasavvufta “kabz ve bast” hâli denir.⁴⁷ Bu gayet doğaldır. Hatta bilimsel veriler rüyaların genellikle büyük bir umutsuzluk, kırgınlık veya zorda kalma gibi durumlardan sonra görüldüğüne işaret etmektedir.⁴⁸ Derinliğine konuyu bilmeyen ve işin uzmanı olmayanlar, üstelik tasavvuf gibi yaşamadıkça anlama/anlaşılma imkânı bulamayanlar bu tereddüt hâlini başka bir şekilde yorumlayabilirler. Zaten kendisi “Fakîrede tereddüt var idi.”⁴⁹ sözüyle bu tedirginliğini ifade eder. Mehmed Akif Ersoy (ö.1936) *Safahat* adlı yapıtında düş gören birinin tereddütlü hâline değinmiş, Çarıklı Emmi çeşitli sorular sorarak bu tereddüdü ortadan kaldırmaya çalışmıştır.⁵⁰ Ancak

46 Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf”, s. 156, 165.

47 Abdürrezzak Kâşânî, *İstılahatu's-Sufiyye*, Thk. Abdulah Şâhin, 1. Baskı (Kahire: Dârü'l- Menâr, 1992), s. 63.

48 Yüksel, *Türk İslam*, s. 49.

49 Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf”, s. 174.

50 Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ, (Ankara: DİB Yayınları,), s. 345-347.

Asiye Hatun'un bu durumunu yalnız tereddütle izah etmek yetersiz kalır ve haksızlık olur.

Kafadar, rüya defterinde müellife ait söz ve davranışlardan hareketle makalesine “mütereddit bir sufi” başlığını koymuştur. Ona göre bu hanımın rüyaları baştan sona tereddütle örülmüştür. Hâlbuki yazar, eğer bir kelime kullanacaksa bunun yerine =kavram zengini olan tasavvufta tevazuu esas alan bir tavır sergilediği için- “mütevazı” kavramını kullanabilirdi. Zira Kafadar'ın koyduğu başlıktaki kelime, psikolojide “kaygı durum bozukluğu” anlamına gelen negatif bir durumu çağrıştırmaktadır. Zahirde gel-git gibi görünen bu hâller, kabz-bast hâliyle birlikte başka saiklerle mümkündür. Onun “amelüm az, isyanum çok, ânunçün bu hâli kendüme haml idemem” demesi, “âlâyiş-i dünya ile âlude olmuşam. Hakka layık bir nesnemüz yok. Bunlara istihkakum hiç yokdur”⁵¹ ifadesi pesimist ve paradoksal, mütereddit bir söylemi değil, bilakis tasavvuf ve tarikatlarda övülen mütevazı ve melâmetî tavrı yansıtmaktadır.

Sık sık kendini “fakire/hakîre” olarak betimlemesi, bu düşüncenin ürünüdür. Keza onun “bu yüzü karayı duanızdan unutmayın”⁵² sözü, zilleti değil tevazusunu çağrıştırmaktadır. Asiye'nin çağdaşı Halvetî M. Nazmi Efendi (ö. 1112/1701) tarafından bu kavramlar, çok sık kullanılmıştır.⁵³ Halvetî/Şabânî azizlerinden İbrahim Has (ö. 1762) mektuplarında kendisinden sürekli “fakîr” diye bahsetmiştir.⁵⁴ Çünkü dervişlere göre “Ben demek şeytan işidir.”⁵⁵ ve dervişin “ben” demesi daha baştan kabahat işlemektir.

Asiye Hatun'un rüyalarında Hz. Peygamber'i görmesi⁵⁶ ayrı bir önem arz etmektedir. Rüyada Hz. Nebi'yi görmek, hem kelâmî/teolojik hem de tasavvufî açıdan mümkündür. Asiye Hatun, eğer rüyada peygamberi görmüşse bunu anlatmaktaki maksadı nedir? Rüyada peygamberi görüş şekli vakıya uygun mudur? Başlangıçta onun da dediği gibi Hz. Peygamber'i kastederek, “hâl ve duruşuyla”, “şemaile uygun” şeklindeki tasavvuru, rüyayı görenin iyi, değerli ve

51 Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf”, s. 123, 126, 178, 184, 191.

52 Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf”, s. 190.

53 Türer, *Osmanlıda Tasavvufi*, s. 55.

54 İbrahim Has, *Tasavvufi Mektuplar*, Haz. Mustafa Tatçı (İstanbul: Sahhaflar Kitap, 2005), s. 78.

55 Araf, 12; Sâd, 76.

56 Kafadar, “Mütereddit Bir Mutasavvıf”, s. 172.

itibarlı bir insan olduğuna yorumlanmakta, hatta kişinin düşmanlarına karşı zafer elde edeceğine hamledilmektedir.⁵⁷

Ahmet Ziyâüddin Gümüshânevî'nin (ö.1311/1893), “şerleri emredici nefis mertebesinde bulunan sâlike düşen görev, mürşidinin emirlerine göre tövbe istiğfar, salat u selam, edep ve zikirlerle aynen devam, rüyasında Hz. Peygamber’i görünceye kadar bu usulleri eksiksiz ifa etmeli”⁵⁸ sözünden hareketle Hz. Nebi’nin rüyada görülmesi, tarikatlarda bir nevi müritlere hedef olarak gösterilmektedir. İslam tasavvufu üzerine çalışmalar yapan Alman bilim insanı Schimmel, rüyada Hz. Peygamber’i gören kadının ise bu onun muazzam bir mertebeye yükseldiği, şöhrete, iffete, ruhi güvenliğe ve iyi bir korumaya işaret ettiği şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁹ Bir başka bilim adamı, rüyada Peygamberi görmeyi manevi yükselmede hayli mesafe almaya, ilahi emir ve yasaklara riayette titizliğe bağlamaktadır.⁶⁰ Asiyе Hatun’un Peygamber’in üzerinde bal renkli bir giysi görmesi, kişinin kendisini tamamen dindarlığa ve manevi hayatın tatlılığına adayan biri olduğuna işarettir.⁶¹ Şüphesiz bu anlayışlarda Allah ve Hz. Nebi’nin rüyada görülmeleri, özü ve asıllarıyla değıldir.⁶² Asiyе Hatun, “*Pençsenbe gicesi rüyada görürem ki hazret-i Habib-i Ekrem (sav) hazretlerinin nikahına dahil olup...hatuni olmuşam... Velâkin Hazreti Sultani a’yânen gördüğüm bilmem.*”⁶³ sözleriyle dikkat çekmiştir.

Asiyе Hatun’un rüyalarında en fazla dikkat çeken konu, onun önce şeyhle daha sonra Hz. Peygamber ile evlilik yapıp, onların taht-ı nikâhına girmesidir. Bu husus, tasavvuf geleneği açısından geniş bir yoruma tabi tutulmalıdır. Şüphesiz dünya hayatında evlendiğine dair bilgi bulunmayan müellifin yaptığı bu evliliği, cinsi/fiziki değil manevi bir evlilik olarak kabul etmek gerekir. Ancak niçin bunu aktarma gereği duymuştur? Burası izaha muhtaçtır. Önce ilgili

57 Afifi, *Bilimsel ve Dini*, s. 75.

58 İrfan Gündüz, *Ahmed Ziyâüddin Gümüshânevî, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikatı* (İstanbul: Seçil Ofset, 2013), s. 213.

59 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 271.

60 Kelly Bulkeley, *Rüyalar*, Trc. Dilek Cenkçiler (Ankara: ODTÜ Yayınları, 2001), s. 85.

61 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 104.

62 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 35.

63 Kafadar, “Mütereddin Bir Mutasavvıf”, s. 184.

kısma gerek kendi mektubunda gerek Kafadar ve Ögke'nin ⁶⁴ anlatımında ne şekilde yer verildiğine bakalım:

“Asiye Hatun gördüğü bir düşte kör ve çirkin yaşlı bir kadın olarak beliren, ‘*veliler aldayıcı, sükker gösterip zehir içici*’ dünyada kardeşlerinin nikâh kıyıp sonra talak verdiklerinden, ama kendisinin hiç kıymadığından söz eder. Nitekim Üsküp’ün 450 km. kuzeydoğusunda yer alan Uziçe’de bulunmakla birlikte, rüyalarını anlattığı mektupları vasıtasıyla üveysi yoldan mürşidi konumdaki Halveti şeyhi Muslihiddin Efendi ile evlendiğini görür. Bir suçluluk duygusuyla bu rüyayı, sadece ruhların birleşmesi olarak yorumlar; cinsel ilişki içeren dünyalık bir evlilik olarak anlaşılması ihtimalinden rahatsızlık duyar. Ancak bu düş, rüyada görülen evliliklerin nasıl anlaşılması gerektiği hususunda önemli ipuçları vermektedir. Asiye Hatun, başka birkaç defa kendini şeyhinin ya da Hz. Muhammed’in nikâhlısı olarak görmüştür. Ve *kâh safâ kâh surûr ile uyanır*. Hatta bir kere şeyhinin kendisini kucaklayıp sıktığını hisseder. Ancak bunu, “*İslam’a girdikten sonra Hz. Resul, Hz. Ömer’i böyle koçup*” sıkması gibi yorumlamıştır. Bu hatun, bir keresinde rüyasında kendisine birisi görünür ve nikâhtan sonra şeyhiyle aralarında mahremiyet olup mübarek eliyle cisminde dokunacağını ve Hatun’un tüm beden marazlarının iyileşeceğini müjdeler. Hatun’a önce bir utanç gelir, ancak hicap edip sıkılmasına gerek yoktur. Çünkü “*ol azizde beşeriyyet yokdur... ruhi sırfdır*”. O, gördüğü bu düşleri yazarken, hatta görürken yanlış anlaşılabilirliği konusunda kaygılanır ve bunu açıkça ifade eder. Kanaatimizce XX. yüzyılda kendisini okuyanların rüyalarda boy gösteren çeşitli motiflerle bambaşka kulplar takabileceğinden elbette habersizdir: Bir rüyasında ot bürümüş bir bahçede yılanlar görüp kaza ile sokmalarından korktuğunu, bir diğerinde şeyhinin oturduğu sakfı tutan “*direğe dayanmış, bir mertebede hicapla... azize katı yakın*” durduğunu, yorumsuz olarak aktarır.”⁶⁵

Asiye’nin rüyalarındaki manevi evliliğin, şeyhe duyulan muhabbetten kaynaklandığını ifade etmemiz gerekir. Şüphesiz tüm tarikatların mürid-mürşid ilişkisinin merkezi noktasını şeyhi sevmek/sevebilmek oluşturur. Frager bunu, “Derviş olmanın ikinci yolu, şeyhe sevdalanmaktır.”⁶⁶ şeklinde açıklar. Aksi takdirde şeyhten “te-

64 Ögke, *Ahmed Şemseddin*, s. 257-258.

65 Kafadar, “Mütereddin Bir Mutasavvıf”, s. 170, 131; Ögke, *Ahmed Şemseddin*, s. 258.

66 Frager, *Kalp, Nefs*, s. 16.

feyyüz” etmek olanaklı değildir. Bu bağlamda Asiye Hatun, bir defasında “Şeyh Muslihiddin Efendi hazretlerinin muhabbeti kalbime düştü.”⁶⁷ demiş, buna mukabil şeyh de ona olan muhabbetini sıkça tekrarlama gereği duymuştur. Kafadar, haklı olarak bu sevgiyi cinsi/fiziki bir sevgi olarak algılamayı doğru bulmamıştır.⁶⁸ Kanaatimize göre, toplumda kadın-erkek ilişkilerindeki bu tür yanlış anlaşılmaları bertaraf etmek için “dünya ahret bacımsın/kardeşimsin” sözünün çokça kullanılması bu maksada matuftur. Kendisi şeyhe gönderdiği mektubunda, “Dünya ve ahirette biraderüm olasız. Sizi kendü biraderümden aziz bilürem.”⁶⁹ demiştir. Gelen cevabi mektupta şeyh ona, “Bu fakiri dünya ve ahret kardaşlığa ihtiyar itmişsiz. Kabul eyledik. Siz dahi bizim dünya ahret kardeşumuz olasız.”⁷⁰ mukabelesinde bulunmuştur. Çağdaş bir tasavvuf akademisyeni olan Süleyman Uludağ ise, Asiye Hatun adlı bir hanımın Balkanlardaki bir Halveti şeyhine duyduğu sevgi ve bağlılığı dile getiren mektuplar yazmasını, rüyada şeyhle evlendiğini anlatarak bunun yorumunu istemesinin yadırganmaması gerektiği söyler.⁷¹ Yine tasavvuf edebiyatında ilahî aşkı ve sırlarını anlatmak için “gelin-güvey, vuslat, düğün, zıfat” benzetmelerine çokça başvurulmuştur ve bu durum yadırganmamıştır.⁷²

Bu yorumlara rağmen yine de Asiye Hatun’un rüyalarında “anima-animus” (eril-dişil) yönlerine birtakım göndermeler olabilir. İbn-i Arabî, insanlığın erkek ve dişiye müşterek kapsadığını, “...Sizi tek bir nefisten yarattık...”⁷³ ayetinin buna delil olduğunu, Hz. Havva’nın Âdem’den yaratıldığını, dolayısıyla Âdem’in iki hükmünü asıl itibarıyla erkeklik, dolaylı olarak dişilik oluşturduğunu belirtir.⁷⁴ O nedenle her iki cinste bahse konu yönlerin bulunması gayet doğaldır.

67 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvıf”, s. 158.

68 Bahar Gökpinar onun hakkında yazdığı makalede, şeyhe beslediği duyguların tinsel-tasavvufi bir aşkla mı yoksa hem ruhani hem de maddi öğeler içeren reel bir sevgiye mi delalet ettiğini sorgulamaktadır. Aynı yazara göre onun şeyhe kalben bağlı olduğunda şüphe yok ama bilinçaltında cismani bir ilişki sezilenir. Şeyhin de iltifatkar sözleri onu hem talip hem matlup olduğunu gösterir. Bk. Gökpinar, “Cins-i Latifin”, s. 74-75.

69 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvıf”, s. 158.

70 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvıf”, s. 160.

71 Süleyman Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), s. 138.

72 Uludağ, *Sufi Gözüyle Kadın*, s. 37.

73 Nisa, 1.

74 İbnü'l- Arabî, *el- Futuhâtü'l-Mekkiyye*, tah. O. Yahya, İ. Medkur, (Kahire: 1985), 4: 84.

Sadece tasavvufta değil mistisizm geleneğinde de rüyalarda evlilik metaforu kullanılmıştır. Nitekim tüm Hıristiyan Orta Çağ mistiklerinde İsa'ya karşı aşırı bir muhabbet söz konusudur. Her ne kadar Hıristiyan teolojisi ve Kilise nezdinde cennette yasak meyveyi Âdem'e yedirmenin müsebbibi, dolayısıyla asli günahın çıkış noktası, kadın (Havva) görülse de onlar daha çok "İsa Analığı, "İsa'ya hamilelik" gibi motive bir gücün peşinden koştukları için hürmet ve iffetle anılırlar.⁷⁵ O dinde mistik kadınlar, İsa ile manevi nikâhlanmayı amaç edinirler. Bir diğer ifadeyle Katolik kadın mistiklerin nihai hedefi, Tanrı ile manevi izdivaçtır. Alman mistik hareketinde bu tür davranış sergileyenlere "Nuptial" veya "Brautmystisizm" adı verilir ve Tanrıya bağlı oldukları için "nişanlı" olarak isimlendirilirler.⁷⁶ Magdeburglu Mechthild ile Christina Ebner bunlardan biridir.⁷⁷ Nitekim Schimmel (ö.2003), Türk kadını Asiye Hatun'un rüyalarının birinde kendisini Hz. Peygamber'in "manevi zevcesi" olarak görmesini, Orta Çağ Alman manastır rahibelerinin manevi eşi İsa ile kıyaslamıştır.⁷⁸

Bir kadın olarak Asiye Hatun, nefsi açıdan evliliğe uzak durmaktadır. Buna karşın şeyh ve daha sonra Hz. Peygamber'in taht-ı nikâhında bulunmasını onur payesi olarak görmektedir. Üstelik kendi ifadesine göre, "Bu zamânedey Peygamber hatunlarından heman sensin, şimden sonra senün elin öperler."⁷⁹ demesi, bunun bir şeref ve toplumsal anlamda saygınlık nişanesi olarak görüldüğünü ihsas ettirmektedir. Keza Schimmel'e göre Asiye Hatun'un rüyaları, kaydedilmiş rüyalar içinde mürit-üstat ve peygamber arasındaki bağlantının özellikle temeyyüz ettiği en güzel örneklerden biridir. Ona göre bu tür nikâhlanmalar, tasavvuf geleneğinde biyolojik/cinsî arzuların yerine getirilmesine olanak sağlayan nikâhlar olmayıp, daha çok ilgili şahsiyetle manevi bir yakınlığı ihtiva etmektedir. Bu, seven bir ruhun peygamberle olan ilişkisine uyarlanmaktadır. Zira tasavvufi

75 Geniş bilgi için Bk. Ömer Yılmaz, "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (Aralık 2012): 50-52.

76 Yılmaz, "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf", s. 58.

77 Ömer Yılmaz, *Alman Mistik Düşüncesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), s. 175-176, 185.

78 Kafadar, "Müteredditt Bir Mutasavvıf", 184; Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 283.

79 Kafadar, "Müteredditt Bir Mutasavvıf", s. 184.

şiiirlerde peygamber genelde “ruhun güveyi” olarak adlandırılmaktadır.⁸⁰

Bu durumda, bir müridenin önce şeyhiyle, daha sonra müte-selsilen Peygamber ile manen evlenmesini tarikatlarda önce “fenâ fiş-şeyh” akabinde “fenâ fir-resûl” en nihayetinde “fenâ fillâh”a gö-türeceği aşikârdır. Anlaşılan Asiye Hatun, rüya silsilesi içinde bu aşamalardan geçmiş, nihayet “Ke-enne bana dediler ki, ‘Hak teâlâ sana selam eyledi’ ve ‘bu âyinedür ki Cemâl-i Hazretullah müşahe-de olunur.’”⁸¹ sözüyle mektubunu bitirmiş ve fenâ fillâh mertebesine ulaşmıştır.

Asiye Hatun’un mektuplarında işin uzmanlarının dikkatini çe-ken ancak konuya yabancı olanların gözden kaçırdığı bir diğer hu-sus, müridin “uyku ile uyanıklık arası” hâlde bulunmasıdır. Buna tasavvufta “beyne’n-nevm ve’l-yakaza” adı verilir. Asiye Hatun’un rüyalarında bazen tam uyku hâlinde bazen de uyku ile uyanıklık arası bir şekilde gördüğüne dair işaretler buluyoruz. Nitekim bir sö-zünde, “Amma katı muhkem uyumaz idim.” der.⁸² Halveti Yiğitbaşı Marmaravî de benzer bir durumdadır: “Bu fakire bir vakit geldi ki kim ol hinde ‘beyne’n-nevm ve’l-yakaza’ hâlinde Resulü gördüm.”⁸³ Bunlar tasavvuf terminolojisinde “vâkıa” olarak adlandırılır. Kafadar da “gaflet olur gibi”, “âlem-i bâtında müşahede”, “kalp göziyle müşahede” gibi rüyada yer alan ifadelerden bahisle, “Asiye Hatun’un gördükleri illa bugün anladığımız manada uykuda düşen düşler de-ğil”⁸⁴ demiştir. Burada mevzubahis rüyaların gerçekten bir rüya mı, yoksa bir rü’yet mi, vâkıa, yoksa bir hatır mı? şeklinde vuku buldu-ğunu tespit etmemiz oldukça zordur. Zira mektuplarda kullandığı ibareler bu üçüne de işaret etmektedir. Bazen de bunlar iç içe geçmiş durumdadır. Bu durumu tasavvuf ve velilik kültü açısından bakıl-dığında normal karşılamak gerekir.⁸⁵ Zira tasavvufta “hâb-ı gaflet” (gaflet uykusu) tasvip edilmediği için sâlikin bu hâl üzere daima uyanık olması, gaflet uykusundan ve fetret tehlikesinden sıyrılması tavsiye edilir. Hatta bu “uyanıklık/yakaza” hâli tarikatta seyrü sülû-

80 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, 212, 160-161.

81 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 188, 190.

82 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 164, 166.

83 Ögke, *Ahmed Şemseddin*, s. 269.

84 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 172, 174, 176, 143.

85 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 21, 202-203.

ke başlangıcın ilk derecesini oluşturur.⁸⁶ Bir kimsenin kalbi ve ruhu uyanık olursa zahiren uyusa bile ehl-i tahkikin nazarında o kişi uyanık sayılır. Rüyalarını da bu hâl üzere görürler.

Rüyada ve yorumunda ihmal edilmemesi gereken olgulardan biri, renklerdir. Mektupta alenen zikredilen renklerden biri beyaz, diğeri siyahtır. Ancak rüyalarda çok sayıda renkten mülhem altın imgesinin ve bir defa bal rengi şeklindeki ibareden sarı rengin baskın olduğunu söylemek mümkündür. Cerrahî bir batılı mühtedi yazar, rüyada sarı giysi giydiğini gören müritlerin “nefs-i râziye” mertebesine cehd ettiklerine yorumlar.⁸⁷ Bu, nefsi esas alan Halvetilikte Asiye Hatun’un hayli mesafe kat edip sona doğru yaklaştığını gösterir. Keza son rüyasında Hz. Peygamber’in önce şeyhe, şeyhin de daha sonra sarı altın parayı Asiye Hatun’un eline vermesi,⁸⁸ nefsin tekâmülü açısından ilerlediğine yorumlanabilir.

Şüphesiz hem tasavvufta hem modern bilimlerde rüyada geçen imgeleri göz ardı etmek mümkün değildir. “Âb-ı hayat, bahçe, kırmızı atlas, altın, gümüş, kâse, sıtma, yılan, bıçak, hançer, kılıç, define, merdiven” vb. kavramlar, değişik bakış açısına sahip kişiler tarafından çok farklı biçimde yorumlanmaktadır. Bir sufînin gördüğü rüyaların sembolik ve simgesel manasını göz ardı etmek doğru değildir. Bir diğer ifadeyle rüyada geçen metaforları Freudyen bir bakış açısıyla değerlendirmek, haksızlık olur. Gerçi Kafadar, bu konuda net bir Freudcu psikolojik çözümlemeyi eksik gördüğünü belirtse⁸⁹ de, kapıyı tam olarak kapatmamıştır. Zira Freud’a göre; “rüyalar baskı altına alınmış ve tatmin edilmemiş duyguların, arzu ve düşüncelerin uyku anında üst şuurun baskısından kurtulup toplumsal olarak kabul edilebilir bir formata dönüştürülme girişimi” olarak değerlendirilir.⁹⁰ Bunun en bariz örneğini, Saffet Murat Tura’nın Asiye Hatun’un rüyalarını derinlikli olarak ilk kez psikanalitik bir yaklaşımla analiz ettiği *Şeyh ve Ayna* isimli makalesinde görüyoruz.⁹¹ Nitekim

86 Abdullah Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1988), 11; İsmail Ankaravî, *Minhâcî’l-Fukarâ*, Trc. Sadettin Ekici-Meral Kuzu, 3. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), s. 235-236.

87 Frager, *Kalp, Nefs*, s. 73.

88 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 190.

89 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvîf”, s. 131-132.

90 Hatice Alibaşoğlu, “Rüyaya Uyanmak”, *Tasavvuf ve Psikoloji Perspektifinde Rüyalar Âlemi* (İstanbul: Sufî Kitap, 2016), s. 24.

91 Tura, “Şeyh ve Ayna”, *Defter*, 1995, 24 (Yaz), s. 62-89.

İslami açıdan rahatsız edici görülen bu tutum, konunun uzmanı Kemal Sayar tarafından ciddi bir eleştiriye tabi tutulmuştur.⁹² Sayar, tasavvufi literatürün simgesel zenginliğini görmezden gelen yazarın, bu rüyaları, penis hasedi gibi örneklerle Freudyen simgeciliğine kurban ettiğini söyler.⁹³ Bir diğer yazar, Freud'u nefsi-i emmârenin sakinlerini iyi keşfetmiş biri olarak nitelese de, bu katmanı cinsel tatmin beslediği için, nefsin diğer katmanlarını bilmediğinden her şeyi bu kata göre yorumlamakla eleştirir.⁹⁴ Aslında tasavvuf geleneğinde nefsi-i emmâre (Freud'ta id/bilinçaltı/dürtüsel nefis) nefsin mertebelerinden bir mertebe değildir. Burası güdülerini içeren bir potansiyel ve nefse konu malzemedir. Diğerleri ise güdülerini değere tahvil eden aşamalarıdır. Freud'a göre daha farklı ve kısmen İslam anlayışına yakın rüya bakışı İsviçreli psikolog Carl Gustav Jung'a (1875-1961) aittir. Jung bile her ne kadar manevi özelliklere dikkat etse de neticede Batılı psikoloji kuramlarının sekülerizm üzerine inşa edildiği bilinmektedir. Jung'a göre, özellikleri açısından rüya bilinç ve bilinçdışı olmak üzere iki ana safhaya ayrılır: "Bilinçdışılık çok daha önemli ve onun dilleri "arkaik sembollerle doludur. Bildiğimiz mantığa uzaktır. Özel bir yorumlama yöntemiyle ortaya çıkarılır. Rüya, doğal ve ruhsal fenomendir. Kendi dili ve yasalarına sahiptir. Bilincin psikolojisiyle yaklaşılamaz. İnsan rüya görmez, kendisine rüya gördürülür."⁹⁵ Yine ona göre tek bir rüya ile değil nispeten uzunca bir rüya serisinin gözlenmesi ve izlenmesiyle sağlıklı bir neticeye ulaşılabilmektedir.⁹⁶ Jung'un rüya yorumunda dikkat çektiği bu "süreklilik" olgusu, Asiyeye Hatun'un rüyalarının bir düzen ve süreklilik içinde şeyhe gönderilmesi noktasında kendini göstermektedir.

Ne var ki Freudçu yaklaşım sergileyenleri, bütünüyle eleştirmek ve tamamıyla eksikliği onlara atfetmek, objektif bir yaklaşım olmaz. Zira tasavvuf bilim dalıyla iştigal edenler interdisipliner bir çalışma yapıp rüyaları özellikle psikolojik açıdan bir tahlile tabi tutmuş değildir. Dolayısıyla tasavvuf açısından son derece önem arz eden rüyalar ve onlarda görülen semboller ile ilgili şifahi kültür ötesin-

92 Kemal Sayar, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sufi Psikolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları), s. 11-40.

93 Sayar, "Geçmişin Bilgeliği", s. 38.

94 Alibaşoğlu, "Rüyaya Uyanmak", s. 25.

95 Sevim Acar, *Rüya ve Vizyon* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), s. 56-57.

96 Acar, *Rüya ve Vizyon*, s. 58.

de psikolojiyle ortak yazılı bir metin ve literatür oluşturmamışlardır. Bununla beraber gerek Freud gerekse diğer Batılı takipçilerinin konu olarak insanı ele almalarından yola çıkarak onların tasavvuf ile ortak bir noktada buluştukları söylenebilir. Ancak onların insana yaklaşım yöntemleri ile tasavvufunki farklıdır. Batı, insanı daha çok “organizma” boyutuyla ele alırken, tasavvuf insanın “aşkınlık” değerine dikkat çeker.⁹⁷

Bir diğer araştırmacı Bahar Gökpinar da, anlaşılın konuya yabancı kaldığı için seleflerinin yaptığı hatayı tekrar etmiş, rüyada görülen bıçak, hançer, kılıç,⁹⁸ direk, ayna, yılan gibi imgelerin psikanalizi boyutta cinsel içerikli olabileceğine dikkat çekmiştir.⁹⁹ Hâlbuki sembolik dile diğer disiplinlerden daha fazla önem atfeden tasavvuf-ta bahsi geçen nesne/objeler daha farklı algılanmaktadır.¹⁰⁰ Örneğin Asiye Hatun rüyalarında geçen “yılan” ve “acüze kadın” imgesi, nefsi sembolizme etmektedir.¹⁰¹ Mustafa Merter’in dediği gibi nefsin yapısını bilmeden çoğu şeyi cinsel sembol olarak yorumlamak, klasik psikanalitik rüya yorumlarının birer yanılığısıdır. Bu durum, objelerin sembolik anlamlarını dar bir çerçeveye oturtmaktır. Oysa belli bir sembolik değeri olan nesnenin, her birey için ifade ettiği anlam daha farklıdır.¹⁰² Üstelik sufiler sembolik dili, gizli tutmak istedikleri sırları saklamak için kullanırlar. Tasavvufi tecrübeyi yorumlamak için başka bir çıkar yol bulamadıkları için bu üsluba başvururlar.¹⁰³ Yine Merter’e göre, rüya, zaman/mekân ötesinden geldiği için, ileriye yönelik mesajlar taşıyabilir. Rüyalar bazen alt bazen de üst bilinç-dışına “ışık” tutarak bize nefsani varlık katlarımızı yansıtır.¹⁰⁴ Aynı yazara göre, nefsin katmanlarından hareketle üst katların bilinmesi,

97 Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s. 77, 83.

98 Kafadar, “Müteredditt Bir Mutasavvıf”, s. 172.

99 Gökpinar, “Cins-i Latifin”, s. 79.

100 Yiğitbaşı kılıç kınını tevhit ve esmâ zikrinde dilin iyi-kötü kullanımını olarak tasvir eder. Bk. Ögke, Ahmed Şemseddin, 516. Yılan sinsilik ve ikiyüzlülüktür. Nefse mağlup olmaktadır. Bk. Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 98.

101 Cevad Nurbahş, *Sufi Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*, Trc. Nezahat Holsan, 2. Baskı (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), s. 49.

102 Mustafa Merter, *Dokuzyüz Katlı İnsan*, 10. Baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), s. 331.

103 İbrahim Emiroğlu, *Sufi ve Dil Mevlânâ Örneği* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), s. 139.

104 Merter, *Dokuzyüz Katlı*, s. 327.

insanı bodrum katına layık gören anlayışın yıkılmasına sebebiyet verecektir.¹⁰⁵

Bu hususta konuyu daha anlaşılır kılmak için Şeyh Nizâmî adlı bir sufi'nin söylediklerine kulak vermek gerekmektedir. Bu zat, rüyalarda görülen objelerin önemli olduğunu, tehlikeli hayvan (yılan) görülmesi hâlinde görenin alçak ruhun tahakkümüne ve dünyevi isteklere mütemayil bulunduğuna, buna karşın rüyada melekleri görmenin melekût âlemine yükselmeye işaret ettiğini söylemektedir. Zaten Muslihiddin Efendi de rüyanın yorumunda yılanı, dünya malı ve metaı olarak yorumlamış, dünyevileşme/sekülerleşmeye karşı müridesini ikaz etmiştir.¹⁰⁶

Bu anlamda yorumlanabilecek bir diğer imge, yaşlı/cadı kadın meselesidir. Onun rüyasında “bed-çehre avretler” görmesi, sevilmeyen dünyayı/dünyevileşmeyi sembolize etmektedir.¹⁰⁷ Bu tür tasvir, Mesnevî'de de yer almıştır. Mevlânâ dünyayı, büyü bizi esir alan yaşlı bir kadına benzetmiştir.¹⁰⁸ XIX. asırda Pencaplı bir sûfi, herkesi aldatan dünyayı Bengalli bir cadı karı olarak tasvir etmiştir.¹⁰⁹ Bir diğer ifadeyle tasavvuf geleneğinde dünya, nefreti mucip ihtiyar kadın kabilinden temsil itiyadı kazanmıştır.¹¹⁰

Rüyada geçen ayna metaforu da oldukça önemlidir. Asiy Hatun bir rüyasında kalp gözünün açılmaya başlamasından sonra Peygamber ona Allah'ın cemalinin görüldüğü bir ayna vermiştir. Daha ilk rüyasında bu nur dolu aynayı Muslihiddin Efendi'nin göğsünde görmüştür. Ayna tasavvufta “rü'yetullah” (Allah'ı görmek) bahsiyle ilişkilendirilir. Zaten kendisi de rüya mektubunu “Galiba bu âyinedür ki Cemâl-i hazretullah müşahede olunur.”¹¹¹ diye bitirmiştir.

O hâlde, rüya yorumlarında genel kabul görmüş bir anlayışa göre amaçları ve hedef kitlesi farklı olduğu için görülen sembollere ve imgelere yüklenen anlamların da farklılık arz ettiğini belirtmemiz gerekir. Yine rüyayı görenin psikolojik ve fizyolojik durumuyla birlikte cinsiyeti, yaşı, medeni durumu gibi bazı özellikleri de büyük

105 Alibaşoğlu, “Rüyaya Uyanmak”, s. 38.

106 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvıf”, s. 178.

107 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 153.

108 Mevlânâ, *Mesnevî*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), c. IV, B. No: 3132-3146.

109 Annemarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), s. 74.

110 Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s. 83.

111 Kafadar, “Mütereddît Bir Mutasavvıf”, s. 190.

önem arz eder. Bir başka açıdan rüyalar, fizyolojik bir olgu olmanın çok ötesinde olağanüstü, hatta ilahi mesaj ve ikazların verildiği mistik bir zaman dilimi olarak algılanabilmektedir. Her ne kadar rüya bir bakıma evrensel olsa da, içeriğindeki simge ve semboller kişiye özgü bir durum arz eder.¹¹²

Rüya yorumunda ihmal edilmemesi gereken önemli noktalardan biri, rüyanın görülme zamanıdır. Doğrusu Asiye Hatun'un rüyalarının dizilişinde kronolojik bir sıranın takip edilip edilmediğini bilmiyoruz. Eğer bilmiş olsaydık, müridin tedricen hangi mesafelere ulaştığını tespit etme imkânı daha kolay olacaktı. Gerçi yeri geldikçe rüyanın görülme vaktine dikkat çekmiştir. Ancak mektuptaki dizilişte tarihlerin dikkate alınıp alınmadığını tam bilemiyoruz. "Bayramdan önceki pazartesi, işrak namazını kıldıktan sonra"¹¹³, recep ayında miraç gecesinde, perşembe gicesi, arefe gicesi, bayram gicesi, ramazanın âhir cuma gicesi nisfulleyden sonra sabaha karib otururken... gibi betimlemeler rüyanın zamanlamasıyla ilgilidir.

Özellikle pazartesi ve perşembe günleri, miraç gicesi ve arefe günleri İslamda mukaddes zaman dilimleridir.¹¹⁴ Bu vakitler İslami rüya veya rüyanın doğruluğu açısından bakıldığında olumludur. Hz. Peygamber'e atfedilen "En doğru rüyalar, seher vaktinde görülenlerdir."¹¹⁵ hadisi temel alındığında onun rüyalarının pek çoğunun işrak namazını kıldıktan sonra¹¹⁶; sabaha karib (yakın) gibi vakit tayin edici nitelikleri göz önüne alınırsa, buradan yola çıkılarak onun sahih ve sadık rüya gördüğü söylenebilir. Seher vaktinin rüyanın doğru olmakla ilişkilendirilmesi muhtemel hatırlanma olasılığının yüksek olması nedeniyledir. Üstelik seher vakti genelde insanların uyandığı vaktır. Kişilerin iyi hatırladıkları rüyalar da uyanmaya yakın gördükleri rüyalardır.¹¹⁷

Rüyaların sahih ve gören kişinin salih olmasının bir özelliği de rüyadan birdenbire uyanmasıdır. Asiye Hatun bu rüyalar sonunda bilerek veya bilmeyerek "aniden uyandığını" belirtme ihtiyacı duy-

112 Erdal Açar, "Rüyaların Nörobiyolojisi", *Doğu Batı* 76 (Şubat-Mart-Nisan 2016): 39.

113 Frager, *Kalp, Nefs*, s. 162.

114 Geniş bilgi için Bk. İbrahim Kutluay, *Mukaddes Zaman ve Mekânlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 269, 282, 285; Schimmel, *Halfenün Rüyaları*, s. 49.

115 Tirmizi, "Rüya", 3.

116 Frager, *Kalp, Nefs*, s. 162.

117 Abdurrahman Kasapoğlu, *Rüyalar ve Yorumları* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2016), s. 174-175.

muş ve bir anlamda rüyasının sadık bir rüya olduğuna vurgu yapmak istemiştir.

Asiye Hatun rüyasında intisap etme şekline dair de bilgiler vermektedir. Şeyhini kastederek, “Şalın bir ucunu kendi tutup bir ucunu da bana tutturup biat verdi.”¹¹⁸ demiştir. Kadınlar için tarikata intisap/el alma işleminde uygulanan metot budur. Bu durum fıkhıta da böyledir.¹¹⁹

Asiye Hatun’un rüyasında şeyhine hitap şekli, merakımızı muhcıptir. Şeyhine seslenişi, daha çok “sultanım” şeklinde olmuştur. Zira bu tarikatın adaları arasında mürid mürşidine hitap edeceği zaman “sultanım” demelidir.¹²⁰ Hatta bu ibare Makedon türkülerine de konu edilmiştir.¹²¹

Mektupta dikkat çeken ve tasavvuf açısından tasvip edilen bir diğer nokta, karşılıklı dua talepleridir. “Müminin mümine gıyabında dua etmesi makbuldür.” fehvasınca Asiye Hatun ile Şeyh Mehmed Efendi arasında dua temennileri görüyoruz.

Rüya mektuplarında önemli bir diğer husus, şeyhin vefat ettikten sonra Asiye Hatun’u yönlendirmesi ve onun hakkında tasarrufa devam etmesidir. Şeyh rüyasında; “Bizim için elem çekme. Senin her hâlin ile yine eskisi gibi ilgilenirim.”¹²² demiştir. “Yine bir gün kalbimin gözüyle aziz hazretlerini gördüm buyurdular ki: ‘Oğlum Hasan’a bağlan. Az zamanda benim mertebeme yükselecektir.’”¹²³ şeklinde bir yaklaşımda bulunmuştur. Tasavvuf geleneğinde tasarruf genelde hâl-i hayattayken mümkün gözükürken, bazı büyük sufilerin öldükten sonra da müritlerini yönlendirdiklerine inanılır.¹²⁴ Buna dair tarikat kitaplarında birtakım örnekler bulmak mümkün-

118 Kafadar, “Müteredditt Bir Mutasavvıf”, s. 165.

119 Ömer Ziyâüddin Dağstâni, *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*, Trc. İrfan Gündüz-Yakup Çiçek (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986), s. 44.

120 Ögke, *Ahmed Şemseddin*, s. 161-162.

121 Bu durum Makedon türkülerine de yansımıştır: *Asaları elinde/tespileri dilinde/ Akın zikri dilinde/ Bize dervişler geldi. Dervişler geldi şükür/Dilleri bülbül şakar/ Al yeşil asaları elinde Akın zikri dilinde. Bize sultanlar geldi/Buyrun efendiler/Bize aksakallı pir geldi/ Bize geldi Mustafa. Bize geldi sultanlar/ Buyrun efendiler. Bk. Hamdi Hasan, Makedonya Türklerince Söylenen Türküler* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2008), s. 401.

122 Kafadar, “Müteredditt Bir Mutasavvıf”, s. 179.

123 Kafadar, “Müteredditt Bir Mutasavvıf”, s. 178.

124 *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997), s. 689.

dür.¹²⁵ Mürşitler rüyada kendilerini görenlere bazı tavsiyelerde bulunur, onlara yol gösterip o âlemden bu dünyaya bazen sıcak bazen ılımlı ve bazen de sert mesajlar gönderebilir. Hatta tasavvufun temel eserlerinde bu yönde yer alan kayıtların tamamına yakın kısmı makul, ahlak ve şeriata uygun görülmektedir. İnsanlar, vefat eden edenlerle ilişkilerini bu tarzda devam ettirebilirler. Bu rüyalar onları ahirete hazırladığı gibi geçmişte yaşamış rehberlerine bağlanmalarını temin eder.¹²⁶ Bu aynı zamanda şeyhe ayrı bir karizmatik değer katar. Hatta tarikatlarda şeyh ile müridin manevi birlikteliğini temin eden rabita uygulaması böylece bir anlamda rüya yoluyla muhafaza edilir. Kimi müritler, tıpkı Asiyê Hatun gibi şeyhlerini rüya yoluyla bulurlar.¹²⁷ Ne var ki Kafadar ve onun gibi davranan farklı ilim dallarına mensup şahsiyetler (Layman) bu durumu yadsıtmaktadır. Kafadar'ın, "Merhumun ahiret âleminden gönderdiği direktifler mahdumun bu dünyada onayıyla yürürlüğe girer. Başından beri uzaktan kumandalı yürüyen ilişki, iki şehir arasında olmaktan çıkıp iki âlem arasında sürer."¹²⁸ betimlemesi, kanaatimizce alaycı bir üslubu yansıtmaktadır.

Eğer bu rüyalar gerçeği yansıtıyor, Kafadar'ın belli ölçüde endişe duyduğu kaygıları taşımıyorsa -belli bir kaynak tarafından tarikatın yayılması ve propagandası amacı- bunların rahmani ve sadık rüya kategorisine girdiğini söylemek mümkündür. Buhârî (ö.256/870) rivayetinde geçen bir hadiste "Nübüvvetten cüz olan şey, yalan olmaZ."¹²⁹ denilmektedir. Her ne kadar Kafadar, Mevlânâ'ya atıfla¹³⁰ kadınların akli melekeleri düşük olduğu için, kadınların düşlerinin erkeklerinki kadar gerçek olmadığı¹³¹ imasında bulunsa da bunu cinsiyetle ilişkilendirmek mümkün değildir. Rüyalar cinsiyetle/be-

125 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 203.

126 Uludağ, *Tasavvufun Dili*, s. 198-199.

127 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 28.

128 Kafadar, "Mütereddî Bir Mutasavvıf", s. 132-133.

129 Buhari, "Tabir", 26; Müslim, "Rüya", 8; Tirmizi, "Rüya", 1; Ebu Davud, "Edeb", 96.

130 Kafadar, "Mütereddî Bir Mutasavvıf", s. 141.

131 Kafadar'ın kaynak olarak gösterdiği (*Mesnevi ve Şerhi*, VI/642. B. No: 4330. MEB Yayınları, 1985, 2. Baskı) bu ifade 4330 değil 4331. Beyitte yer almaktadır. Bizim kullandığımız kaynakta ise 4320. Beyitte şu şekilde karşılık bulunmaktadır: "Bil ki akli ve ruhu da zayıf olduğu için kadının rüyası, erkeğin rüyasından daha aşağıdadır, daha değersizdir". (*Mesnevi*, çev. V. İzbudak, Gözden geçiren. A. Gölpinarlı, MEB, İstanbul 1991, c. VI, B. No: 4320).

denle değil ruhla görülmektedir. Mevlânâ'nın kendi ifadesiyle ruhlarda erkeklik-dişilik yoktur.¹³² İbn-i Arabî, kadınları "Ricâllullah" (Allah erleri) arasında saymaktadır.¹³³

Asiye Hatun'un ölümünden yaklaşık altmış yıl sonra rüya mektuplarının istinsah edilmesi Kafadar'da tarikat propagandası iddiasına sebebiyet vermiş gözükmektedir. Eğer rüyalar tarikatta sır ve mahremiyet içeriyorsa -ki öyledir- o hâlde bunların ilanı paradoksal bir tutum değil midir? Kanaatimizce bu ilan ve istinsahın birkaç nedeni olabilir:

Bunlardan biri, görülen güzel rüyaların "tahdîs-i nimet" kabilinden bir başkasıyla paylaşılmasıdır. Bir diğer neden de içinde barındırdığı güzellikler ve özendirici nitelikler, yaşadığı toplumda tasavvuf ve tarikat karşıtı kişileri bu yaşam tarzına ısındırma, farklı dinlerden olan kişileri de hidayete vesile kılmak olabilir. Keza bu rüyaların açıklanması edebî açıdan rüya günlüğü tutma geleneğine de matuftur. Nitekim rüya günlüğü tutma âdetini, Osmanlı Sultanı III. Murad saltanatı döneminde (1574-1595) *Kitabü'l-Menâmât* adıyla yerine getirmiştir.¹³⁴ Frager, müntesiplerine, yataklarının başında bir rüya günlüğü tutmalarını ve her sabah gördüğü rüyaları mümkün olduğunca detaylı bir şekilde yazmalarını önermektedir.¹³⁵

Kafadar'ın Asiye Hatun'un rüyalarına ilişkin rüya mektupları ile bir yerlere varmayı umması, konumunu değiştirip buradan bazı şeyler devşirmeyi arzulaması, yerleşik gelenek ve kurumların kendisine verdiği imkânlardan faydalanmada azimli olabileceği¹³⁶ gibi ifadelerindeki yarı kabul, yarı retçi tutumunu anlamak ise oldukça zordur. O dönemde gerek Asiye Hatun gerekse babası, hem madde hem de kariyer olarak toplumsal vasatın üstündedir. Dolayısıyla buna ihtiyacı olmasa gerektir. Ayrıca bu, kişiyi niyet okumak gibi bir yanlışlığa sevk edebilir.

Elimizdeki Türkçe neşriyatta kitap müellifi Kafadar'ın, "Şefaât yâ habîbullah" "Selâmün aleyküm yâ Seyyidü'l-evvelîn"¹³⁷ şeklinde-

132 Mevlânâ, *Mesnevî*, c. I, Beyit No: 1975.

133 İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, Thk. O. Yahya-İ. Medkur (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1985) 2: 8.

134 Schimmel, *Halifenin Rüyaları*, s. 29.

135 Frager, *Kalp, Nefs*, s. 152.

136 Kafadar, "Mütereddît Bir Mutasavvıf", s. 147.

137 Kafadar, "Mütereddît Bir Mutasavvıf", s. 166, 188.

ki okumaları Arap gramerine uygun değildir. Nitekim kendisinin “Metni yanlış okumuşsam kabahat bunca himmete rağmen yararlanamayan aceminindir.” diyerek mütevazı bir tavır sergilemesi takdire şayandır.

Genel Değerlendirme

Cemal Kafadar tarafından ilim dünyasının hizmetine sunulan bu neşriyat, maksadı dışındaki bazı yorumlarını istisna edecek olursak gayet verimlidir. Osmanlılarda bir kadın sufinin dünyasından bahisle ilgili döneme ve zihin yapısına ışık tutmuştur. Yine rüyaların kültürel arka planını açıklama sadedinde yapılan değerlendirmeler faydadan uzak değildir. Bununla beraber Müslüman ve dindar bir sufinin rüyalarını Freudyen bir bakış açısıyla irdelemek, bizi indirgemeci ve dışlayıcı bir sonuca götürür. O hâlde, tasavvuf ve tarikat adabı çerçevesinde Asiye Hatun’un rüya mektuplarına bütüncül yaklaşıldığında dikkat çeken hususları aşağıdaki noktalarda teksif etmek mümkündür:

-Asiye Hatun’un Hz. Peygamber’i rüyada görmesi ve şeklini tasavvuru, tasavvufi rüya adabı açısından uygundur.

-Şeyhe saygıda ve emirlerine kayıtsız-şartsız ittiba etmede herhangi bir kusur söz konusu değildir. Şeyhine “sultanım” diye hitap etmesi, genel âdettendir.

-Talim ve terbiye şeyhi tarafından kendisine verilen dersi bihakkın yerine getirmiştir. Halvetilikteki “Esmâ-ı Seb’â” sırasıyla ikmal edilmiş ve seyr ü sülûk tamamlanmıştır.

- Geçmiş şeyhini kötülememesi tasavvuf ve tarikat adabına uygundur. Üstelik bu durum bir vefa ve kadirşinaslık örneğidir.

-Tarikatlarda şeyh değiştirmek, pek makbul sayılmazken, dersini ikmal ettikten sonra onun bu yolu seçmesi, nâhoş görülmemiştir.

-Rüya mektuplarının gönderilmesi, yorumlanması ve cevabi bilgilerin yine aynı hassasiyet içinde muhataba ulaştırılmasında azami derecede sırma/mahremiyete riayet edilmiştir.

-Şeyhten rüyaların tabirini öğrenmek isterken, aynı zamanda ondaki himmet, nazar, teveccüh ve ledünnî ilimden istifade etmeyi amaçlamıştır.

-XVII. yüzyılda rüya mektuplarına uzaktan eğitim bağlamında bakıldığında bunun bir irşat metodu olduğu, mürit-mürşit ilişkisini sıcak tuttuğu anlaşılmaktadır.

-Anadolu halkının da kullanageldiği hâliyle bir kimseye olan yakınlıkta cinsî muhabbet kastedilmediği bağlamında kullanılan “dünya ahret kardeşimsin” sözü, Makedon Türkleri tarafından da kullanılmıştır.

-Makale başlığındaki “mütereddit” ifadesi, müellifin içinde bulunduğu hâleti-i ruhiyeyi yansıtmaktan uzak kalmıştır. Bu, onun psikolojik bir sorun yaşadığına değil, tasavvufta kabz/bast hâlini yansıttığına ve tevazu gösterdiğine bağlanmalıdır.

-Şekil olarak her ne kadar birbirlerine benzese de zengin kavramlar dünyasına sahip tasavvufta onun gördüklerinin bilinen manada bir rüya, havâtır, yoksa vâkıat olup olmadığını tespit etme imkânı yoktur.

-Görülen rüyada her hâl ve şartta tarikat adabı gereği nefse pay çıkarılmamıştır. Yeri geldikçe melameti bir tavır sergilenmiştir.

-Müridin manevi yolda kat etmeyi amaçladığı mesafede aslan payı şeyhe değil, Allah’a ait gösterilmiştir. Doğru olan da budur. Şeyh burada sadece rehberlik görevi üstlenmiştir.

-Tasavvufta insan-ı kâmil noktasında sırasıyla “fenâ fi’ş-şeyh, fenâ fi’r-resûl ve fenâ fillah” makamlarına tedricen ulaşılmıştır.

-Asiye Hatun mektuplarında çağdaşı sufilerle karşılaştırıldığında daha sade bir dil kullanmıştır.

Sonuç

Carl Gustav Jung’un dediği gibi, rüya iradeye bağlı bizim için üretilmiş bir şey değil ama bizim için meydana gelen bir şeydir. Teknolojinin bu denli geliştiği günümüzde bile rüya ancak anlataının kendi ifadelerine dayandırılmak zorundadır. Dolayısıyla rüyanın tasdik ve tespitinde göreni teyit ve doğrulayacak başka bir referans noktası yoktur. Asiye Hatun’un mektuplarına bu açıdan bakıldığında anlattıklarına inanmak zorundayız.

Şüphesiz Balkan/Rumeli tasavvuf anlayışı ile Anadolu tasavvuf algısı kısmen birbirinden farklıdır. Böyle olsa bile Anadolu tarikat tarihini iyi değerlendirebilmek için Rumeli ve Balkanlardaki tasavvufî hayatı iyi bilmek gerekir. Asiye Hatun’un rüyaları vesilesiyle bir kez daha görüldü ki, tasavvuf ve tarikat gerek ülkemizde gerekse Balkanlar, Rumeli ve özelde Makedonya’da kurum ve kurallarıyla yaşanmasa da halk arasında kültürüyle, kültürüyle yaşamaya ve varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Nitekim Osmanlı’nın Balkan

ve Rumeli'den çekilmesiyle birlikte halkın dinî ihtiyaçları tekkeler tarafından karşılanmaya devam etmiştir. Bu gibi mekânlar sadece Müslümanların değil Hıristiyanların da ziyaret yerleri arasındadır. Üsküp Rufâî Tekkesi, Derbend Tekkesi, Şeyh Mehmed Harabâti Tekkesi, Şeyh Abdi Efendi Tekkesi, Ohri Halvetî Asitânesi ve Kalkandelen Bektaşî Harabâti Tekkesi bunun en bariz örnekleridir.

Özetle, rüya beşerî bir vakıa olmakla birlikte, ulema arasında mahiyeti, kaynağı, epistemik değerinin olup olmadığı hep tartışmalı bir husustur. Tasavvuf ehline göre rüyanın bilgi edinme kaynaklarından biri olduğu doğrudur. Buna rağmen bazı sufiler onunla amel edilmesinin cevazı konusunda farklı düşünceler ileri sürmüş ve ölçülü davranılması gerektiğini belirtmişlerdir. Hatta onlara göre rüya ilham gibi “hüccet-i mülzime değil hüccet-i lâzime”dir ve sadece göreni ilzam eder. Hukuki değil ahlakidir, kişi isterse buradan kendisine göre birtakım dersler çıkarabilir.

İlk dönem tasavvuf klasik müellifi Kuşeyrî (ö.465/1072) görülen rüyalara dayanılarak insanlar arası ilişkilerin tanzim edilemeyeceği görüşündedir. Öyleyse dünyaya ait işleri genellikle rüya yoluyla hal cihetine gitmek doğru değildir. Sübjektif ve kişiye özgü rüyanın dinen de bir bağlayıcılığı yoktur. Bu açıdan Nakşî/Müceddidî sufilerinden İmam-ı Rabbânî (ö.1034/1624), rüyaya ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini söyler.

Tebliğin esasını teşkil eden Asiye Hatun'un mektupları din, tasavvuf, kadın, sosyoloji, edebiyat, psikanaliz, Osmanlı tarihi gibi farklı ilim dalları zaviyesinden multi-disipliner bir okumaya tabi tutulmalıdır. Netice itibarıyla bu rüyalar muhteva açısından fikhî/kelamî zaviyeden bazı sorunlar içerse de tasavvuf ve tarikat geleneğine mutabık düşmektedir.

Kaynakça

Ağar, Erdal. “Rüyaların Nörobiyolojisi”. *Doğu Batı* 76 (Şubat-Mart-Nisan 2016): 39-52.

Alibaşoğlu, Hatic. “Rüyaya Uyanmak”. *Tasavvuf ve Psikoloji Perspektifinde Rüyalar Alemi*. 8-53. İstanbul: Sufi Kitap, 2016.

Ankaravî, İsmail. *Minhâcü'l- Fukarâ*. Trc. Sadettin Ekici-Meral Kuzu. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Aşçeriç-Todd, Ines. *Bosna'da Dervişler ve İslam*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.

Beyatlı, Yahya Kemal. *Çocukluğum Gençliğim Siyasi ve Edebi Hatıralarım*. 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1973.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1997.

Çitlak, Mehmed Fatih. *40 Mektup*. İstanbul: Sufi Yayıncılık, 2011.

Dağstani, Ömer Ziyaüddin. *Tasavvuf ve Tarikatlarla İlgili Fetvalar*. Trc. İrfan Gündüz-Yakup Çiçek. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.

Demirci, Mehmet. "Halvetiyye'den Üsküplü Bir Hanımın Rüyâ Mektupları". *II. Uluslararası Bakü'den Balkanlara Halvetilik Sempozyumu Tebliğleri*. Ed. Gülşah Erbiçer. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2016.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2009.

Doğan, D. Mehmet. *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*. 25. Baskı. Ankara: Yazar Yayınları, 2014.

Emiroğlu, İbrahim. *Sufi ve Dil Mevlânâ Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Haz. M. Ertuğrul Düzdağ. Ankara: DİB Yayınları, 2011.

Evliya Çelebi. *Seyahatnâme*. c. I-VI, İstanbul: 1314.

Felek, Özgen. "III. Murad'ın Rüyâ Mektuplarında Kadınlar ve Cinsellik". *Doğu Batı* 76 (Şubat- Mart- Nisan 2016): 107-135.

Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. Trc. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Gökpinar, Bahar. "Cins-i Latifin Kalemindeki Bireysel Düşten Gerçeğe Uzanan Yol". *Kritik* 4 (Güz 2009): 63-82.

Gündüz, İrfan. *Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevi, Hayatı, Eserleri, Tarikat Anlayışı ve Halidiyye Tarikati*. İstanbul: Seçil Ofset, 2013.

Hasan, Hamdi. *Makedonya Türklerince Söylenen Türküler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2008.

Herevî, Abdullah. *Menâzilü's-Sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

İbn Manzur. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1990.

İbrahim Has. *Tasavvufi Mektuplar*. Haz. Mustafa Tatçı. İstanbul: Sahhaflar Kitap, 2005.

Kafadar, Cemal. "Mütereddit Bir Mutasavvıf: Üsküplü Asiye Hatun'unun Rüyâ Defteri 1641-1643". *Kim Var imiş Biz Yoğ İken*. 123-191. 5. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Rüyalar ve Yorumları*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2016.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Istilahatü's-Sufiyye*. Thk. Abdulah Şahin. 1. Baskı. Kahire: Dâru'l- Menâr, 1992.

Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Bulkeley, Kelly. *Rüyalar*. Trc. Dilek Cenkçiler. Ankara: ODTÜ Yayınları, 2001.

Köprülü, Mehmet Fuat. *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*. 2. Baskı. İstanbul: Alfa-Tarih, 2016.

Kutluay, İbrahim. *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Merter, Mustafa. *Dokuzyüz Katlı İnsan*. 10. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012. Mevlânâ. *Mesnevi*. 6 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1991.

Nurbahş, Cevad. *Sufi Öğretisinde İnsan ve İnsan Psikolojisi*. Trc. Nezahat Holsan. 2. Baskı. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.

Ögke, Ahmet. *Ahmed Şemseddin-i Marmaravi, Hayatı, Eserleri, Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.

Asiye Hatun. *Rüyâ Mektupları*. Haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2018.

Özön, Mustafa Nihat. *Küçük Osmanlıca Türkçe Sözlük*. 4. Basım. İstanbul: İnkılap Kitapevi, 1984.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kuşadalı İbrahim Halvetî*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1993.

Paşalı, Melek. "Tasavvufta Rüyâ Dili ve Asiye Hatun'un Rüyâ Mektupları". *Keşkül Dergisi* 11 (Kış 2007): 34-37.

Popoviç, Alexandre Gilles Veinstein. *İslam Dünyasında Tarikatlar*. Trc. Osman Türer. İstanbul: Suf Yayınları, 2004.

Samic, Jasna. "Kâimi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 215. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Sayar, Kemal. "Geçmişin Bilgeliliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?". *Sufi Psikolojisi*. 11-40. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Schimmel, Annemarie. *Halifenin Rüyâları, İslam'da Rüyâ ve Rüyâ Tabiri*. Trc. Tuğba Erkmen. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.

Schimmel, Annemarie. *Ruhum Bir Kadımdır*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Seyyid Şerif Cürçânî. *Târîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.

Sevim, Acar. *Rüya ve Vizyon*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

Şemseddin Sami. *Kâmus-ı Türkî*. Nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkbâl Matbaası, 1317.

Şeyhi Mehmed Efendi. *Vekâyîü'l-Fudalâ (Şakâik-i Numâniyye ve Zeyilleri III)*. Nşr. Abdülkadir Özcan. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Tan, A. Nedim. "Mir'atü'l-Akâid ya da Tercüme-i İ'tikadnâme: Özçelî Muslihiddin Efendi'nin Abdullah Hulusi Efendi'ye Atfedilen Eseri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 39 (2015): 119-196.

Tatçı, Mustafa-Çelik, Halil. *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Tabirnameleri: Kurd Muhammed el-Halvetî, Niyaz-i Mısri el-Halvetî Karabaş-ı Veli el-Halvetî, Yiğitbaşı Ahmed el-Marmaravî, el-Halvetî*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

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

Türer, Osman. *Osmanlıda Tasavvufî Hayat Halvetîlik Örneği*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

Uludağ, Süleyman. "Rüyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 309-310. Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili-III*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2007.

Uludağ, Süleyman. *Sufî Gözüyle Kadın*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.

Yılmaz, Ömer. *Alman Mistik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

Yılmaz, Ömer. "Hıristiyan Mistik ve İslam Tasavvuf Geleneğinde Kadın İmgesi ve Evlilik Konusuna Kısa Bir Bakış". *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13/2 (2012): 49-65.