RÜYA KILIÇ

ERKEN MODERN OSMANLI'DA DELİLER VE DELİLİK



iletişim

RÜYA KILIÇ

Erken Modern Osmanlı'da Deliler ve Delilik

RÜYA KILIÇ "Osmanlı Devleti'nde Seyyidler ve Şerifler" başlıklı doktora çalışmasını 2000'de tamamladı (*Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005). Aynı zamanda muhtelif yerli ve uluslararası dergilerde Türk kültür tarihiyle ilgili yayımlanmış makaleleri bulunuyor. *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014), *İntiharın Tarihi: Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyette İstemli Ölüm Halleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2018) ile *Hasta, Doktor ve Devlet: Osmanlı Modern Tıbbında Hastalıkla Mücadelenin Bitmemiş Hikâyeleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2020) adlı eserleri yayımlanan Kılıç, çalışmalarını ağırlıklı olarak Türk psikiyatri ve psikoloji tarihine dayalı olarak Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde sürdürüyor.

İletişim Yayınları 3324 • Tarih Dizisi 178
ISBN-13: 978-975-05-3533-8
© 2023 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM
1. Baskı 2023, İstanbul

EDİTÖR Merve Öztürk
KAPAK Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI Toptaşı Bimarhânesi'nde bir grup erkek hasta, Müessesât-ı Hayriye-i Sıhhiye Müdüriyeti (Direction Générale de L'assistance Publique de Constantinople), İstanbul: Matbaa-i Arşak Garoyan, 1327/1911.
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası · SERTİFİKA NO. 44871
Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul
Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit · SERTİFİKA NO. 45003
Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak, Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 40387
Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,
Harbiye Mahallesi, Elmadağ, Şişli 34367 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

RÜYA KILIÇ

Erken Modern Osmanlı'da Deliler ve Delilik

iletişim

Sevgili Annem Ayfer Kılıç'a...

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 9

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLILARIN DELİLİĞE DAİR BİLGİSİ 21

Tıbbi bilgi: Sebep-belirti-tedavi 21

Ruh sağlığı 40

Tıbb-ı rûhânî: Ahlâka dayalı ruh sağlığı 46

Folklorik halk tıbbı: Tekke-türbe ziyaretleri, dua, büyü 87

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL ALGI VE TANI 101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BAKILAN VE KORUNAN 135

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHAFAZA VEYA İHRAÇ EDİLEN 151

SONSÖZ 169

KAYNAKÇA 171

GİRİŞ

Deliliğin farklı boyutlarına odaklanan dergiler, kitaplar ve konferansları içeren büyük bir birikim mevcut. Tarihin konusu olarak sınırlandığında dahi bu birikim azımsanamayacak bir ölçekte. Hayalî varlıklarla konuşma, gizli güçler tarafından komplo kurulduğu iddiaları, hiç susmadan anlamsız kelimeler mırıldanma, korkunç halüsinasyonlar görme, toplumsal normları hiçe sayma ile hemen tanınabileceği düşünülen delilik, sanat ve farklı bilim dalı mensuplarını bir araya getiren bir çekiciliğe sahip. Bunda belki de insanı kendi üzerine düşünmeye sevk etmesi, kendini ve diğerini anlama çabasını tetiklemesi etkili. En azından erken modern dönemde Osmanlı'da delilik ve delileri ele alan bir çalışmaya konu olmasını sağlayan, bu özelliği idi. Seçimde en az bunun kadar belirleyici olan diğer saik ise, meselenin farklı boyutlarıyla bir arada ele alınmamasının Osmanlı kültür tarihinin önemli bir eksikliği olduğu ve bu sahada çalışmanın gerekliliğine duyduğumuz inançtı.

Aslında Türk psikiyatri tarihinin, araştırmacıların ilgisini çeken konulardan biri olduğu söylenebilir. Özellikle Tür-

kiye'de psikiyatrinin kurucuları olarak görülen Mazhar Osman (Uzman) (1884-1951) ile onun öğrencileri olan İhsan Şükrü (Aksel) (1889-1987) ve Fahreddin Kerim'in (Gökay) (1900-1987) yazıları araştırmacılara zengin bir malzeme sunar. Türk psikiyatrların kendi mesleklerinin tarihine duydukları ilgi sonraki tarihyazımını etkilemiştir. Bu yazıma hâkim olan, modern psikiyatri tarihinin, 19. yüzyılda Osmanlı'ya girişiyle başlayan bir ilerleme hikâyesi, doktorların özverili çalışmalarıyla sağlanan başarı hikâyesi olarak kurgulanmasıdır. Elbette kaynaklara dayalı olarak meseleyi problematik bir tarzda ele alan çalışmalar bulunmakla birlikte genellikle psikiyatri ve tıp tarihi uzmanlarının ilerlemeci, kurumların kronolojik tarihi ya da soyutlanmış kişisel biyografilere dayanan ve sıklıkla birbirinin tekrarı olan sorunlu metodolojik yaklaşımıyla birlikte Osmanlı tarihçilerinin derin sessizliği dikkate değerdir. Burada söz konusu literatürü tek tek sıralama niyetinde değiliz. Fakat içerik ve yaklaşım tarzıyla birlikte üzerinde durmak istediğimiz bir diğer mesele, zaman dilimi olarak 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl aralığında birikmeleridir.[1] Dolayısıyla modern psikiyatri öncesi dönemin Osmanlı tarihçileri kadar psikiyatri uzmanlarının da ilgisi dışında kaldığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte zikredebileceğimiz bazı isimler vardır ve belki de ilk olarak Michael W. Dols'un *Majnun: The Madman in Medieval Islamic Society* (1992)[2] adlı kitabıyla başlamak uygun olacaktır. Gerçi eser, konuyu Ortaçağ İslâm tarihinde ele alıyor ancak deliliğin tarihine odaklanan bir çalışmanın tıp tarihi ve kültür tarihini nasıl bir araya getirdiğini göstermesi ve Osmanlı'nın bir parçası olduğu İslâm dünya-

1 Modern Türk psikiyatri tarihyazımında önde gelen literatür ve değerlendirmeye dair bkz. Rüya Kılıç, *Deliler ve Doktorları Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015, s. 2-5.

2 Michael W. Dols, *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

sında tarihî arka plana ait olması açısından bizim için önem arz ediyor. Daha girişte çalışma bir toplumsal tarih denemesi olarak tanımlanırken Ortaçağ İslâm toplumunun olağandışı davranışların yorumlanmasında modern Batı toplumundan çok daha geniş bir müsamahaya izin verdiği ve şiddete eğilimsiz akıl hastalarına fazlasıyla özgürlük tanındığı ileri sürülür. Ayrıca, bugün ve geçmiş arasında yapılan karşılaştırma bağlamında delilik kriterlerinin daha az katı ve de tepkilerin daha farklı olduğu, düşünce ve eylemin bu özgürlüğünün akıl hastaları üzerinde devlet kontrolünün yok denecek kadar az olmasından kaynaklanabileceği, Ortaçağ toplumunda zararsız delinin özgürlüğünün delinin durumuna dair tıbbi olmayan görüşleri güçlendirmiş olabileceği tespitinde bulunulur.[3] Hemen belirtelim ki, kaynaklara dayalı incelemeye ihtiyaç duyan söz konusu tespitleri biz burada Osmanlı örneği üzerinden ele almaya çalışacağız. Bundan başka, eserin yayımlanmasından itibaren büyük bir ilgiyle karşılanmakla birlikte Ortaçağ İslâm dünyasında delilikten ne anlaşıldığına dair belirsizlik, İslâm toplumlarını tek ve homojen olarak görme, zaman boyutundan vareste oluş, kaynaklar ve yaklaşım tarzı gibi çeşitli açılardan eleştirilere konu olduğu göz ardı edilemez.[4]

Türk tarihinde modern psikiyatri sahası dışında bilgi veren erken tarihli araştırmalar arasında ise, Türk tıp tarihi sahasının kurucu isimlerinden Süheyl Ünver'in "Türkiye'de Psikiyatri Tarihi Üzerine" ile "Türkiye'de Eski Ruh Sağlığı Üzerine Bir Deneme" adlı makaleleri verilebilir. Ünver, ilkinde, amacını akli ve asabi hastalara Anadolu'da halk muavenetiyle neler yapıldığını anlatmak, bu konuda halkın ba-

3 *A.g.e.*, s. 19, 21.

4 Detaylı bir değerlendirme ve eleştiri için bkz. Boaz Shoshan, "The State and Madness in Mediaval Islam", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 35, sayı 2, Mayıs 2003, s. 329-340.

kış açısını vermek olarak dile getirir. Böylece deliliğin tedavisinde halk tıbbına dair örnekler sunar. Diğerinde de akıl hastalığının telkin ile tedavisi bağlamında Onacık/Burdur üzerinde durur ve Veli Dede Türbesi'ne getirilen delilerin türbe şeyhleri tarafından tedavi edildiklerine dair bölgeden derlediği bilgileri paylaşır.[5]

1980'lerde Nil Sarı'nın (Akdeniz) "Halk Hekimliğinde ve Osmanlı Tıp Yazmalarında Akıl ve Sinir Hastalıklarının Tedavisi", ardından "The Classification of Mental Diseases in the Ottoman Medical Manuscripts" başlıklı makaleleriyle alandaki büyük boşluğu doldurmaya yönelik öncü çalışmaları yayımlandı. Mâlihülyaya dair münhasır çalışmasıyla da tanınan Sarı, ilkinde halk arasında uygulanan ve tıp yazmalarında yer alan sar'a, felç, uykusuzluk, baş ağrısı ve mâlihülya tedavisine dair örnekler verir. Osmanlı tıp yazmalarında akıl hastalıklarına dair makalesinde ise 15. ile 18. yüzyıllar arasında tıp yazmalarında "baş hastalıkları" adı altında geçen akıl ve sinir hastalıklarını, iyi bir örnek olması sebebiyle Mukbilzâde Mü'min'in *Zahîre-i Muradiye*'sini (841/1437) esas alarak inceler.[6]

Müjgân Üçer'in, Türk sözlü geleneğinde deli üzerine çalışması bu konudaki atasözleri ve deyimleri sunması açısından önemlidir. Bundan başka, "Ortaçağ Avrupasında akıl hastalarına işkenceler yapılıp, hatta suda boğulup yakılırlarken Türk tıp tarihinde akıl hastalarının bahçeli, havuzlu hastanelerde müzikle tedavi edildiğinin bilindiği, deli-veli kulla-

5 Süheyl Ünver, "Türkiye'de Psikiyatri Tarihi Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, cilt XXII, sayı 4, 1959, s. 1198-1207; "Türkiye'de Eski Ruh Sağlığı Üzerine Bir Deneme", *Türk Folklor Araştırmaları*, cilt 9, sayı 196, Kasım 1965, s. 3911-3914.

6 Nil Sarı, "Osmanlıca Tıp Yazmalarında Mâl-i Hülya ve Tedavisi XV-XVIII. y.y.", yayımlanmamış doçentlik tezi, 1982; "Halk Hekimliğinde ve Osmanlı Tıp Yazmalarında Akıl ve Sinir Hastalıklarının Tedavisi, *Yeni Symposium*, sayı 3, Temmuz 1981, s. 72-84; "The Classification of Mental Diseases in the Ottoman Medical Manuscripts", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 1986, s. 105-112.

nımının Türk toplumunun bu insanlara büyük bir hoşgörüyle yaklaştığının bir kanıtı olduğu" şeklindeki sözleriyle alana hâkim olan ve sıklıkla tekrarlanan genellemenin iyi bir örneği olarak zikre değerdir.[7]

Hayrettin Kara da "Osmanlı'nın Mahalle Sakinleri: Mecnunlar, Deliler ve Ölüler"de Osmanlı'da mecnûnların, meczûbların, delilerin günlük hayatın dışına atılmadıkları, dahası hayatı zenginleştirici bir unsur olarak toplum içinde kalmalarına özen gösterildiğine dikkat çeker. Bu çerçevede mecnûnların kişiliklerinin ve deliliklerinin niteliğiyle de ilişkili olarak kimi zaman eğlence nesnesine dönüştürülseler de çoğunlukla şefkat ve merhametle, hatta hürmetle muamele gördüklerini belirtirken, deliler ve ölülere karşı bu davranışı "kültürel bir tutum" değil "kültürün bir tutumu" olarak görme eğiliminde olduğunu dile getirir.[8] Son olarak, Meriç Kurtuluş'un "Osmanlı'nın Meczûbları ve Mecnûnları: Erken Modern Dönemde Hastaneler ve Deliliğe Bakış" adlı makalesinde Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâmesi*'ne dayanılır ve mesele buradaki kayıtlarla sınırlanır.[9]

Sıralanan isimlere eklemeler yapmak mümkün olmakla birlikte bunlar modern psikiyatri öncesi döneme ait çalışmaların eksikliğini gidermeye yetmeyecektir. Alana hâkim olan sessizlik sadece ilgi eksikliğiyle geçiştirilemeyecek kadar önemlidir. Zira bunda, esasen, deliler ve deliliğin Osmanlı'daki tarihinin modern psikiyatri öncesi, yani 15.-18. yüzyılları kapsayan bir zaman diliminde ele alınmasının pek çok belirsizlik ve güçlükle karşılaşmak anlamına gelmesi-

---

7 Müjgân Üçer, "Sözlü Geleneğimizde Deli Üzerine", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 4, 1998, s. 157.

8 Hayrettin Kara, "Osmanlı'nın Mahalle Sakinleri: Mecnunlar, Deliler ve Ölüler", *Osmanlılarda Sağlık*, ed. Coşkun Yılmaz - Necdet Yılmaz, Biofarma, İstanbul, 2006, s. 197-205.

9 Meriç Kurtuluş, "Osmanlı'nın Meczûbları ve Mecnûnları: Erken Modern Dönemde Hastaneler ve Deliliğe Bakış", *Milli Folklor*, sayı 110, 2016, s. 100-113.

ni aramak gerektiği kanaatindeyiz. Nitekim metodolojik sorunlara geniş ve dağınık bir kaynak grubu ile çalışma zorunluluğu eşlik ediyor. Arşiv belgeleri, kronikler, şer'iye sicilleri, mühimme ve vakıf kayıtları, fetva mecmuaları, ahlâk, tıp kitapları, seyahatnameler, menakıbnameler, biyografi, edebi ve tasavvuf eserleri gibi farklı kaynak gruplarının taranması gerekiyor. Belirtilen kaynakların özellikleri ve meseleye dair içerdikleri bilgileri metindeki ilgili kısımlarda vermeyi tercih ettiğimizden, burada sadece zikretmekle yetiniyoruz. Elbette uzun bir zaman dilimindeki bütün bu kaynak gruplarının eksiksiz bir şekilde incelendiği iddiasını taşımıyoruz. Fakat en azından görülebilenlerden elde edilen verilerin bir değerlendirme imkânı sunduğunu söyleyebiliriz.

Kaynaklara ait güçlük bir yana belki de en önemli mesele konunun içeriği ve yaklaşım tarzına karar vermektir. Böyle bir konu, kabul etmeliyiz ki, psikiyatri sahasıyla işbirliğini gerektiriyor. Ancak psikiyatrinin diline odaklanan bir tarih çalışması, tarihçilik mesleğinin temelini oluşturan kaynaklara dayalı veri toplama ile bunlarda insanın öznelliğini ve anlam verme yeteneğini görmezden gelme gibi ciddi bir tehlikeyle karşı karşıya olabilir. Bu, psikiyatri sahasındaki birikime kayıtsız kalınması anlamına gelmiyor. Elbette bu alanın teori ve tasnifleri tarih çalışmasına yardımcı olacaktır. Ancak Osmanlı toplumundaki bir bireyin deli ve deliliğe kendi bakış açısı, tutum ve deneyimini açıklamayacak, bazen kaynaklarda çok kısa, belirsiz öznel ifade ya da bir minyatürden, bir beyitten tarihsel anlamlar çıkarmada tarihçi için belirleyici olmayacaktır. Dolayısıyla mevcut çalışmanın yapılabildiği kadarıyla bir tarihçinin, öncelikle kendi çalışma disiplininin kılavuzluğunda ilerlemesi gerektiği inancımıza uygun bir şekilde kurgulandığını belirtmeliyiz. Bir başka ifadeyle, geçmiş bir toplumda üretilen hukuk, din, edebiyat, siyaset ve sanat gibi farklı alanla-

ra ait metinlerde deliler ve deliliği tarihsel bir yöntemle anlamaya çalışacağız.

Konunun ele alınışı çerçevesinde ayrıca meseleyi sadece şiddet ve hezeyana dair verilerin toplanmasından ibaret görmediğimizi belirtmeliyiz. Osmanlı toplumunda karşılaştığı sorunları aşmada birtakım çarelere başvuran birinin kayıtlara geçen ve olağan delilik hali olarak tanımlanan hallerini de dikkate değer bulduk. Bilhassa tutkular, bu halleri yakalamaya imkân verdiği, edebiyat, ahlâk ve tıbbı bir araya getiren özelliğiyle içeriğe dahil edildi. Yaklaşıma dair zikredilmesi gereken bir başka önemli husus, teorik genellemeler yerine bireye, deneyimine ve hikâyelerine öncelik verildiğidir. Elbette bu, teori ve genellemelerin dışlanması demek değildir. Nitekim tıp ile ahlâka dair kısımda etraflı bir biçimde dönemin mevcut teorik bilgi ve bakış açısı verilmeye çalışıldı. Yine de esas ilgimizi çekenin, kişinin deneyimi ve bunu nasıl ifade ettiği olduğu hemen fark edilecektir. Böyle bir yaklaşım tercihiyle kurguda genellikle literatüre hâkim olan Osmanlı'da modern psikiyatri öncesi dönemi olumsuzlama ya da Avrupa'daki uygulamaların tersine delilere ne kadar iyi davranıldığı üzerinden olumlamanın tekrarlanmasının dışına çıkılmak istendi. Takip etmek istediğimiz yöntemi, siyasi, toplumsal ve kültürel çevrelerinden soyutlanmış ve çoğunlukla beklendiği üzere güldüren, eğlendiren delilik olgularını bir araya getirmekten ibaret görmediğimizi bilhassa vurgulamak istiyoruz. Yapılmak istenen, kısaca, meseleyi kesin, yüzeysel ve sübjektif yargıları dışarıda bırakarak anlamaya ve anlatmaya çalışmaktır.

Burada neden deli kelimesinin kullanıldığına dair kısa bir açıklama yapmayı da gerekli görüyoruz. Deli ifadesi ruh ya da akıl hastasıyla karşılaştırıldığında daha fazla aşağılayıcı ve damgalayıcı bulunabilir. Kendi mani ve depresyon krizleri, psikozları, ilacın gerekliliğini kabullenme ve almayı sürdür-

me sorunlarını, kaleme aldığı *Durulmayan Bir Kafa: Bir Delilik ve Duygudurumları Güncesi* adlı kitabında paylaşan Kay Redfield Jamison, aynı zamanda psikiyatri uzmanı olarak vereceği bir konuşma ilanında delilik sözcüğünü kullandığı için hayatındaki en aşağılayıcı ve küfür dolu mektubu aldığını belirtir. Duyarsızlık ve kabalığı için eleştirilmek, onu deliliğin dili hakkında düşünmeye sevk eder.[10] Böylece Jamison, akıl hastalıklarını utanç verici, lekeleyici olmaktan kurtarmak için asıl gerekli olanın basit terim değişiklikleri mi yoksa halkı bu konuda ısrarlı biçimde eğitme çabaları mı olduğunu sorar.[11]

Terminoloji seçim ve kullanımında aslında bu soruda açığa vurulan yaklaşımı paylaşıyoruz. Zira toplumla uyuşmayan, tehlikeli özneler olarak görülenleri tanımlayan *deli* yerine bir başka kelimenin kullanımıyla sorunun ortadan kalkacağını düşünmek iyi niyetli bir yaklaşımdan öteye geçemeyecektir. Bundan başka kaynaklarda geçen terminolojiyi tarihî bağlamında kullanmak ve açıklamak bir tercihin ötesinde gerekliliktir. Eski Türkçede *télbe> télve> telü> delü>deli* şeklinde bir kullanıma sahip olan *deli*, sözlük anlamı itibarıyla "Aklî dengesini kayıp etmekten dolayı kendisine ve çevresine karşı zararlı davranışlarda bulunan, intibâkını yitirmiş, çıldırmış (kimse), mecnûn, dîvâne" anlamına gelir.[12] Nitekim 11. yüzyılda Kâşgarlı Mahmud'a ait Türk dilinin ilk sözlüğü, aynı zamanda gramer kitabı ve ansiklopedik bir eser olma özelliği taşıyan *Dîvânü Lugâti't-Türk*'te "deli" *télwe* ve *telü*[13] şeklinde yer alır. Yine Yusuf Has Hâcib tarafından 11. yüzyılda yazılmış Türk dili, edebiyatı ve kültür tarihinin en önemli kaynaklarından biri olan *Kutadgu Bi-*

10 Kay Redfield Jamison, *Durulmayan Bir Kafa Bir Delilik ve Duygudurumları Güncesi*, çev. Pınar Kür, İstanbul: Oğlak Yayınları, 2016, s. 191.

11 *A.g.e.*, s. 195.

12 İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*.

13 *Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay, Ankara: Türk Dil Kurumu, I, s. 426; III, s. 232.

lig'den de kelimenin tarihî sürekliliği ve kullanımına dair şu örnekler verilebilir:

295 *kalı télve ursa kör ölse kişi ölüm yok añar hem birilmez şişi*
(Eğer deli bir adamı vurup öldürürse, o deliye ölüm cezası yoktur; kısas yapılmaz).

473 *negü bilge télve bilig kadrini bilig kayda bulsa biliglig alır*
(Bilginin kıymetini deli nereden bilecek; bilgiyi, nerede bulursa, bilgili alır).

963 *takı télve munduz kişi bu bilin ayıtmadı beglerke açsa tilin*
(Yine bil ki, kendisine bir şey sorulmadan, beylerin huzurunda konuşan adam da deli ve ahmaktır).

2099 *esürse kişi télve munduz bolur bu télve işi kör kaçan tüz bolur*
(insan sarhoş olursa, deli olur ve aklını kaybeder; deli hiç doğru iş yapar mı).[14]

14. yüzyıl Anadolu Türkçesinde *Süheyl ü Nev-Bahâr*'dan şu iki örnek muhtemelen yeterli olacaktır:

Delüyile esrüğe virmeñ öğüt
Ki 'ūud ağacı olmayısar söğüt[15]
Kuyuya delü bıragur bir taşı
Çıkaramaz anı yüz uslu kişi.[16]

Kaynaklarda deli karşılığı olarak en yaygın kullanım ise Arapça bir kelime olan "*mecnûn*"dur. Ayrıca *behlûl*, *dîvâne* ve

14 Yûsuf Hâs Hâcib, *Kutadgu Bilig Metin*, haz. Mustafa S. Kaçalin, www.kulturturizm.gov.tr/T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü; *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.

15 Mes'ûd Bin Ahmed, *Süheyl ü Nev-Bahâr*, yay.haz. Cem Dilçin, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016, s. 605.

16 Mes'ûd Bin Ahmed, *a.g.e.*, s. 417. Ayrıca bkz. s. 289, 406, 514, 522.

meczûb ile de karşılaşırız. Diğerlerine göre daha az kullanıma sahip olan *behlûl*, tasavvufi anlayışa göre, Allah'tan kalbine gelen vârid ve tecelliler ile akıl ve şuurunu yitirendir. Bazıları cezbeye kapıldıktan sonra kısmen kendisine gelir. Bunlar yer, içer, maddi ihtiyaçlardan zaruri olanlarını karşılar ancak akıl ve şuurları yerinde olmadığı için dünya işleriyle ilgilenmezler. Mutasavvıfların *ma'tûh*, *me'hûz*, *mecnûn* ve *ebleh* gibi adlar verdikleri *ukalâ-yı mecânîn* (*deli görünüşlü akıllılar*) onlardır. Gayba dair haberler verirler. Görünürde bir sebep yokken kahkaha atmak onların en belirgin tavırlarıdır. Neşeli ve güleç yüzlüler yanında hüzünlü ve çatık kaşlı behlûller de vardır. Genellikle yalnızlığı sever, harabe, virane, mezarlık, mağara ve sazlıklarda yaşarlar.[17] Ancak şer'î emir ve yasaklara riayet etmedikleri halde bunların kudsiyet mertebesine çıkarılmalarına ve Allah'a özel bir yakınlığı bulunan veliler olarak görülmelerine fıkıh ve kelam âlimleri karşı çıkmışlardır.[18]

Meczûb da mazhar olduğu cezbe sonucu sülûk etmeden Hakk'a eren veli anlamında bir tasavvuf terimidir. Tasavvufta bir daha kendine gelmemek üzere Allah'ın kendine çektiği, dost edindiği ve daimi surette huzurunda bulundurduğu veliler tanımlanır. Mutasavvıflar, bir anda Hakk'ın katına ulaşan meczûbların bu yüce mertebeyi kendi gayretleriyle kazanmadıkları, bunun kendilerine Hakk'ın bir lütfu olduğunu ileri sürerler. Cezbe aklı baştan alan bir hal olduğundan meczûblar ömür boyu kendilerinden tamamen veya kısmen geçmiş bir durumda yaşarlar. Bu sebeple onlara, *me'hûz* (kendinden alınmış), *meslûb* (akıldan soyulmuş), *ma'tûh* (bunak), *vâlih* (çılgın), *behlûl, dîvâne* ve *mecnûn* da denilir.[19]

Bununla birlikte mecnûn ile meczûb arasındaki farklılığı vurgulayan ve Osmanlı entelektüellerinin takip ettikle-

17 Süleyman Uludağ, "Behlûl", *TDVİA*, cilt V, s. 351.

18 *A.g.e.*, s. 352.

19 Süleyman Uludağ, "Meczup", *TDVİA*, cilt XXVIII, s. 285.

ri önemli bir isim İbn Haldun'dur (ö. 1406). Ona göre, delilik "fesâd-ı mizâc" ve "galebe-i sevdâ"dan kaynaklanıyordu. Velilerin makamlarına sahip olan meczûblar dinî hükümlerle mükellef değillerdi. Bazen gaybdan haber verebilirlerdi. Ancak fıkıh âlimlerinin onların veliliğini kabul etmediklerini söylemekle birlikte kendisi ibadetin veliliğin mutlak şartı olmadığını, Allah'ın veliliği dilediğine lütfettiğini dile getirerek mecnûn ile meczûb arasındaki farklara dikkat çeker. Bu çerçevede ilahi aşkın cezbesiyle meczûb olanların şer'î hükümlere tam olarak uygun olmasa da ibadet ettiklerini, noksan ve kusur üzere edalarının zararı olmadığını belirtir. Oysa mecnûn olanların zikr ve ibadeti söz konusu değildir. Bundan başka meczûb olanların tavırları yaratılıştan ve Allah vergisidir. Cünûn hali ise doğumdan bir süre sonra tabii arıza ve bedendeki değişiklikler sebebiyle ortaya çıkan bir illettir.[20]

Osmanlı'da tanınan mutasavvıf, tabip ve âlim Akşemseddin ise, meczûbluğu "makâm-ı fenâya mürşidsiz" varmak olarak tarif eder. Ona göre cezbe Hakk'tan gelen bir feyz olup meczûblar "hicapsız Zât'a müşahid olurlar, Levh-i Mahfûz'da nazar ederler", bu yüzden hayran kalıp dururlar. Remz ile söz söylerler. Söyledikleri olmuştur veya olacaktır.[21] Muhtelif tasavvufi eserlerde açıklamalar bulunmakla birlikte İsmail Erünsal'ın neşrederek tanıttığı *Mir'âtü'l-Işk*'da meczûba dair bahis Osmanlı sahasındaki bir başka örnek olarak kullanılabilir. Bayrâmî-Melâmîliği konusunda bilinen en eski eser olma özelliği taşıyan eserin yazarı Abdurrahman Askerî, tarikatın önde gelen isimlerinden biri olan şeyhi Alâ'eddin Ali Aksarayî ve onun halifesi Pîr Ahmed el-Edirnevî'nin çeşitli konulardaki görüşlerini nakletmiştir. Ni-

20 İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, çev. Pîrîzâde Mehmed Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım-Sami Erdem-Halit Özkan-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2015, I, s. 349-350.

21 Ali İhsan Yurt, *Akşemseddin (1390-1459) Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 1994, ("Makâmât-ı Evliya"), s. 335.

tekim eserin büyük bir bölümü Pir Ali'nin görüşleri ve tasavvuf ıstılahlarının izahına ayrılmıştır.[22] Dolayısıyla böylesine bir öneme sahip kaynaktan yapılan aşağıdaki alıntının tasavvufi tanımlamayı izaha yeterli olacağı kanaatindeyiz:

> *Ve meczūb-ı ebterden irşād yokdur. Anlar nüdemā-yı hazretdür. (...) Anlar tekālif-i şerāyi'den müberrā bir kavmdür. 'Ukala anlara taklīd itmek cāyiz degüldür. Egerçi anlardan havārik-i 'ādāt ve zuhūr-ı kerāmāt sādır olursa irādet itmek yokdur. Āyīneleri pāk u mücellādur. Müşahedeleri ziyādedür. Keşifleri açukdur. Umūr-ı 'āleme nāzır olmazlar. Mest ü meczūb-ı envār-ı tecellī dururlar. Büdelā mutlakā irşāda me'mūr degüllerdür. Ve ol tāyifeden irşād cārī olmaz. İrşād isteyen cānlar zevī'l-'ukūl olan selātīn-i ma'nādan taleb eylemek gerekdür. (...) Sultānü'l-'ārifīn büdelāya ne yakın oluñ ve ne ırag oluñ diyü buyurular idi. Yakınlıkdan murād itā'at ve irādet ve taklīd itmek ve ıraklıkdan murād bugz u 'adāvet ve ikrāh itmek cāyiz degüldür. (...) Āyīneleri sāf olmağla zamāyir ve esrāra vākıflardır. İcāzet yokdur ki keşf ideler. Ba'zı meczūbīn keşf-i esrār daḫı iderler. Ber-vech-i remz ü īmā halt-ı kelam iderler. Meczūblaruñ celālinden hazer gerekdür. Anları incitmek aslā cāyiz degüldür diyü buyururlar idi.*[23]

Terminolojiye dair burada kısaca Osmanlı'da bilhassa tıp ve tasavvufi alandaki teorik eserlerde mecnûn ile meczûb arasındaki farkın gözetildiği ancak metnin ilerleyen kısımlarında görüleceği üzere pratikte birbirinin yerine kullanıldığını dile getirmekle yetinecek ve delilik hakkındaki bilgi birikimiyle devam edeceğiz.

---

22 İsmail E. Erünsal, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003, s. XI, XXI, XXIII.

23 *A.g.e.*, s. 103.

OSMANLILARIN DELİLİĞE DAİR BİLGİSİ

Tıbbi bilgi: Sebep-belirti-tedavi

Osmanlıların deliliği anlama ve açıklamaya yönelik bilgi birikimlerinin önemli bir sahası tıptır. Tıp bilgisi ve bu bilgiye dayanan kişilerin tanı, değerlendirme ve uygulamalarına yön veren ana ilkeler için ise temel kaynak grubumuz tıp eserleridir. 15.-18. yüzyıla ait tıp eserlerini incelemeye geçmeden önce belirtmeliyiz ki, bu bahis, türe ait bütün eserlerin kapsamlı bir sunumu olmayıp ana hususiyetlerin belirlenmesiyle sınırlandırılmıştır. Dolayısıyla söz konusu zaman aralığındaki literatürde dikkat çeken ilk hususun duygudavranış bozuklukları, taşkınlık-tutarsızlık, hezeyan ve tutkulara baş hastalıkları kısmında yer verilmesi ve sinir hastalıklarıyla aynı kategoriyi paylaşmaları olduğunu söyleyebiliriz.[1] Örneğin Anadolu'nun erken dönem Türkçe tıp eserleri içerisinde en iyi bilinenlerden biri olan *Müntehâb-ı Şifâ*'da

1 Nil Sarı (Akdeniz), "The Classification of Mental Diseases in the Ottoman Medical Manuscripts" adlı makalesinde akıl hastalıklarını, iyi bir örnek olması sebebiyle Mukbilzâde Mü'min'in *Zahîre-i Muradiye*'sini temel alarak inceler.

Hacı Paşa[2] baş hastalıkları sıralamasına *sersâm*[3] ile başlar ve onu şu hastalıklar takip eder: *mâlihülya*, *seher* (uykusuzluk, insomnia), *devâr* (baş dönmesi), *seder* (göz kararması), *nisyan* (unutsaklık-unutkanlık), baş ağrısı ve *sar'a*.[4] Örnekleri artırmak mümkün. Nitekim 15. yüzyıl tıp kitapları arasında sayılan *Yâdigâr*'da Tabip İbn-i Şerif'in sınıflaması *sersâm* ve baş ağrısı, *mâlihülya* ve *divânelik*, *gaflet* ve *unutsaklık*, *sekte* (felç, inme), *sar'a* ve *baş çigzinmesi* (devâr-baş dönmesi), *fâlic* (felç) ve *ra'şe* (titreme), *lakve* (ağız eğilmesi, yüz felci), *kâbus* (ağır basmak), *teşennüc* (sinir çekilmek, kasılma) *ve küzâz* (sinir ve damar hastalıkları) ile *hader/hadr* (uyuşma) şeklindedir.[5] *Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıb* adlı yine 15. yüzyıla tarihlenen eserinde ise Abdüllvehhâb b. Yusuf el-Mar-

---

2 Hacı Paşa olarak tanınan Celâleddin Hızır'ın (ö. 1424?) 1339'dan sonra doğduğu tahmin ediliyor. Anadolu'dan tahsil için Mısır'a gitmiş, dinî ve akli ilimleri okumuştur. Kahire'de öğrenciliği sırasında tutulduğu ağır bir hastalık onu tıpla meşgul olmaya yöneltmiştir. Kalavun Bîmâristânı'nda tabiplik yapmaya başlamış ve daha sonra Anadolu'ya dönerek Aydın'da bulunmuştur, bkz. Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", *TDVİA*, cilt 14, s. 492-496. *Müntehâb-ı Şifâ* Zafer Önler tarafından bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır. *Hacı Paşa (Celâlüddin Hızır), Müntahâb-ı Şifâ Giriş-Metin-Sözlük*, haz. Zafer Önler, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019 (metinde bu yayın kullanılacaktır).

3 İshak bin Murad'ın 14. yüzyıla ait tıp kitabı, *Edviye-i Müfrede*'de sersâm başın içindeki şiş olarak tarif edilir (Süleyman Aydeniz, "İshak Bin Murad Edviye-i Müfrede Metin, İndeks, Sözlük, Dil İncelemesi", yayımlanmamış doktora tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 138). Nitekim 15. yüzyıla ait olduğu düşünülen *Kitâbü'l-Mühimmât*'ta da hastalığın açıklaması "başda olan şişe dirler zira ki ser başdur sam şişdür" şeklindedir (*Kitâbü'l-Mühimmât*, Sadettin Özçelik, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001, s. 37). *Sersâm-ı safravî* (feranitis) beyin zarının şişmesidir. Bunun menenjit olduğu düşünülür. Bir başka türü *demevî veremdir* (flegmonî) (beynin iltihaplanması). Diğer bir türü ise *sersâm-ı sevdavî* (subârî) ki Türkçede "*ifratla olan sersâm-ı tîz*" olarak belirtilen en kötü türüdür. Sersâmın son türü, *soğuk sersâm* veya *sersâm-ı balgamî*dir (lijergis) (Sarı-Akdeniz, s. 106).

4 Hacı Paşa, *a.g.e.*, s. 68-80. Genel olarak tıp kitaplarında baş hastalıkları bölümünde verilen sıralamaya göz, kulak, burun ve boğazla devam edilir.

5 Tabîb İbn-i Şerîf, *Yâdigâr*, haz. Yahya Okutan, Doğan Koçer, Mecit Yıldız, İstanbul: Yerküre Kitaplığı, 2004, s. 237-244.

dânî'nin[6] sınıflaması *sudâ'* (baş ağrısı), *devâr*, *şakîka* (yarım baş ağrısı), *sersâm*, *mâlihülya*, *sar'a*, *sekte*, *fâlic*, *ra'şe*, *lakve*, *zükâm* şeklindedir.[7] 17. yüzyılın meşhur hekimlerinden Salih b. Nasrullah'ın (ö. 1669) *Gâyetü'l-beyân fi tedbîri bedeni'l-insân*'daki (1664-1665)[8] baş hastalıkları ise şöyledir: *sudâ'*, *şakika*, *sersâm*, kranitis, *seher*, *mâlihülya*, *manya*, *aşk*, *baş dönmesi*, *kâbus*, *sar'a*, *sekte*, *felç*, *teşennüc*, *hader*, *ra'şe*, *ihtilâc* (istemsiz kas seğirmesi) ve *nezle*.[9] 18. yüzyılda Abbas Vesim Efendi (ö. 1761-62)[10] *Düstûru'l-Vesîm fi't-Tıbbi'l-Cedîd ve'l-Kadîm*'de kendinden öncekileri takip eder: *sudâ'*, *şakika, feranitis/kranitis, sersâm, subât, subât-ı seher-seher subatı*,[11] *nis-*

---

6 Abdülvahhâb el-Mardanî, Çelebi Sultan Mehmed (1402-1421) devri tabiblerindendir. Eseri, Anadolu'da kaleme alınan ilk Türkçe tıp kitaplarından biri olması bakımından önemlidir (*Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: IRCICA, 2008, I, s. 34). *Kitâbu'l-Müntehab* Ali Haydar Bayat tarafından inceleme-metin-tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır ve metinde bu eser kullanılacaktır (*Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî, Kitâbu'l-Müntehâb fi't-Tıb (823/1420) İnceleme-Metin-Dizin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*, Ali Haydar Bayat, İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005).

7 Abdülvehhâb b. Yusuf el-Mârdânî, *a.g.e.*, s. 99-108. Hacı Paşa, "zükam"ı şu sözlerle açıklar: "her hılt ki dimâğdan burun delüklerine ine zükām derler eger bağaza ya yüze ya göze ya gögüse ine nāzle derler" (s. 89).

8 Salih b. Nasrullah, Halep Dârüşşifâsı'nda tıp eğitimi aldı. Hekimbaşılığa kadar yükseldi. 1654'te İpşir Paşa'nın maiyetinde İstanbul'a geldi. Sultan IV. Mehmed'in takdirini kazandı ve etibbâ-i hâssa (saray doktorları) arasına alındı. Hekimbaşı oldu. Latinceyi iyi bildiği anlaşılan Salih Efendi, İbn Sînâ modelinin Doğu'daki son temsilcisi olmuştur (Kasım Kırbıyık, "Sâlih b. Nasrullah", *TDVİA*, cilt 36, s. 41-43).

9 Salih b. Nasrullah, *Gâyetü'l-beyân fi tedbîri bedeni'l-insân*, Milli Kütüphane, Koleksiyon Elazığ İl Halk Kütüphanesi, 23 Hk 16 v. 88b-108b.

10 Bursalı Tabip Ömer Şifâî'nin oğlu olduğu sanılır. Galata'da oturan Batılı hekimlerle münasebet kurup Latince ve Fransızca öğrenmiş, hatta bazı İtalyanca tıp metinlerini Türkçeye tercüme ettirerek Avrupa'daki gelişmelerden de haberdar olmuştur. İlmi araştırma ve çalışmalarını Fatih'te Sultan Selim Çarşısı'ndaki hekim dükkânında sürdürdü (Cahit Baltacı, "Abbas Vesim Efendi", *TDVİA*, cilt 1, 29-30.) Burada *Düstûru'l-Vesîm fi't-Tıbbi'l-Cedîd ve'l-Kadîm* adlı eseri için Shaymaa İmad'ın doktora tezindeki inceleme metni kullanılmıştır, bkz. Shaymaa İmad, "Düstûru'l-Vesîm fi't-Tıbbi'l-Cedîd ve'l-Kadîm", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

11 "Seher subatı"nda kişi uyumayı ister fakat uykuya geçer geçmez uyanır (safra

yan (gaflet ve unutma), *ru'unet-humk* (akılsızlık-aptallık), *mâlihülya*, *manya, kutrub, dâü'l-kelb, cünûn-ı sevdavi, aşk, devâr*, *ahze* (katalepsi, katatoni), *göz kararması*, *kâbus*, *sar'a, sekte*, *fâlic*, *teşennüc, temeddüd*, *küzâz*, *lakve*, *ra'şe, ihtilâc, hader*, *utâs* (hapşırma) ve *zükâm* (nezle-nazile).[12]

Burada bazı isim ve eserleri üzerinden sıralanan Osmanlı tıp metinlerindeki baş hastalıkların tasnifi bir geleneğin ürünüdür. Diğer bir ifadeyle hem İslâm öncesi ve sonrasındaki farklı kaynaklardan beslenen tıbbi bilgiyi hem de Osmanlı dönemini yansıtır. Her ne kadar Osmanlı öncesi döneme ait isim, mekân ve görüşleri kronolojik bir izah bile bizi temel meselemizden uzaklaştıracak olsa da Ortaçağ tıbbının önde gelen ismi İbn Sînâ (ö. 1037) merkezî rolü sebebiyle bir istisna teşkil ediyor. İbn Sînâ kendisine ulaşan Helenistik, Bizans ve Süryani tıp literatürünü derleme, sistemleştirme ve şahsi gözlem verileriyle güncelleştirmede gösterdiği başarıyı meşhur eseri *el-Kanûn fi't-Tıbb*'da ortaya koymuş, tevarüs ettiği tıp birikimini söz konusu eserle tutarlı ve kapsamlı bir tıp sistemine dönüştürmüştür. Kitabın uzun süren başarısı da onun bu sistematik ve ansiklopedik özelliğine bağlanır.[13] Çağının tıp geleneği bakımından zirveyi temsil etmesi gibi kendinden sonraki tıp öğretimi ve uygulamasında Avrupa, İslâm dünyası ve Osmanlı'da da bir otorite olarak kabul edilmiştir. Nitekim 17. yüzyılın tanınmış tabiplerinden Emir Çelebi'nin (ö. 1638)[14] 1624'te kaleme aldığı ve

---

baskındır). "Subât-ı seher"de ise, uyandırıldığında çok geçmeden yine uyur (balgam baskındır) Sarı-Akdeniz, *a.g.e.*, s. 107-108.

12 Abbas Vesim, *a.g.e.*, s. 231-412.

13 Arslan Terzioğlu, "İbn Sînâ", *TDVİA*, cilt 20, s. 332.

14 Emir Çelebi ilk tahsilini Edirne'de yaptı. Kahire'de tıp öğrenimi gördü. Kalavun-Mansüriye Hastanesi'nin başhekimi oldu. İstanbul'da hassa hekimleri arasına girdi ve kısa zamanda sarayın hekimbaşılığına yükselerek ölümüne kadar I. Mustafa, II. Osman ve IV. Murad dönemlerinde bu görevi sürdürdü. *Enmûzecü't-tıb* adlı kitabıyla ün kazandı (Ayşegül Demirhan Erdemir, "Emîr Çelebi", *TDVİA*, cilt 11, s. 129-130).

devrinin en önemli tıp kitaplarından olan *Enmûzecü't-tıb*'da İbn Sînâ'dan "Şeyh-i Etibbâ ve Reîs-i Hükemâ" olarak bahsederek alıntı yapması 17. yüzyılda dahi Osmanlı tabipleri üzerindeki etkisine dair örneklerden sadece biridir.[15] Dolayısıyla erken modern Osmanlı tıp çevrelerinde saygı duyulan ve takip edilen İbn Sînâ'nın, baş hastalıkları konusunda *el-Kanûn fi't-Tıbb*'ta bunların çoğunlukla his ve karar verme fonksiyonlarıyla ilgili olduğuna dair ifadesi bizim için tasnifin içeriğine dair oldukça açıklayıcı niteliktedir.[16] Ona göre, zihin karışıklığıyla bunaklık ve ahmaklık aklın bozukluklarındandır ve ikisinin de sebebi zihinsel bozukluktur. Zihnin karışıklığı, zihnin düşünce fonksiyonlarında karışıklık olmasıdır. Bunaklık ve ahmaklıkta düşüncede değişiklik olmaz, eksiklik veya fikir yokluğu görülür.[17]

Açıklama, her ne kadar içerik ve sınırlar konusunda yardımcı olsa da yukarıdaki örneklerde baş hastalıklarının oldukça geniş bir yelpazeye yayıldığı açıkça izlenebilir. Dolayısıyla burada çalışmanın konusuna bağlı kalarak esasen duygu ve davranış bozuklukları, taşkınlık-tutarsızlık, hezeyan ve tutkular üzerinde durmak istediğimizi bir kere daha hatırlatmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz. Bunu yaparken de söz konusu hususları içeren *mâlihülya*, *manya*, *dâü'l-kelb* ve *kutrub* illetlerine dair Osmanlı dünyasında 15.-18. yüzyıl aralığındaki ortak tıbbi birikime odaklanacağız. Tıp metinlerinde bunlar baş hastalıkları içerisinde sebep, belirti ve tedavi çerçevesinde ele alınırken deliliğin bir türü oldukları ya da deliliğe yol açtıkları şeklindeki bazı ifadelerle birlikte yer alırlar. Dikkat çeken, bir "illet", "maraz", "hastalık" olmalarıdır. Her birinde belirtiler açık bir biçimde tasvir edilir. Te-

15 Emir Çelebi, *Enmûzecü't-tıb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi No. 2457 (Milli Kütüphane, A-2146) v. 95.

16 İbn Sînâ, *El-Kânûn Fi't-Tıbb*, Üçüncü Kitap Birinci Kısım, çev. Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2014, s. 139.

17 *A.g.e.*, s. 154-155.

davi ise, tıp bilgisine dayanır. Örneğin, 15. yüzyılda Mümin b. Mukbil, *Zahîre-i Murâdiye*'de divâneliğin sebep, belirti ve tedavisini ele alırken divâneliğin manya, dâü'l-kelb, subâr ve kutrub olmak üzere dört çeşit olduğunu belirtir.[18] 17. yüzyılda çeşitli aralıklarla hekimbaşı olarak görev yapan Sakızlı İsa Efendi de *Devâ-i Emrâz*'da mâlihülyayı "sevdavi divâneliğinden" bir tür olarak görür.[19]

İlk olarak, Ortaçağ İslâm dünyasında Arapçaya *mâlihülya* veya *sevda* biçiminde geçen hastalık eski Yunan'da *melankoli*[20] olarak tanımlanmış olup günümüzde depresyon adı verilen klinik tabloyu ifade ettiğine dair açıklamalar mevcuttur.[21] Bununla birlikte bugünkü psikiyatrik hastalıklardan birine uydurmanın güçlüğüne dikkat çekenlerin olduğunu da belirtmek gerekiyor. Nitekim Nil Sarı, melankolinin önemli belirtilerinin yanı sıra paranoid ve şizofrenik reaksiyonların dikkati çektiği, fobik reaksiyonlar, çeşitli hezeyan-

---

18 Mü'min b. Mukbil, *Zahîre-i Murâdiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu Il Halk Kütüphanesi, Nr. 682v. 29a. Mümin b. Mukbil (1438'de sağ) *Zahîre-i Murâdiye fi't-Tıbb*: Sultan II. Murad için 1437 senesinde yazılmıştır. Çeşitli organlara arız olan ağrılardan, bütün hastalıklardan, koruyucu hekimlik, kan alma gibi tedavi usullerinden söz edilir. Fakat özellikle göz hastalıkları üzerinde durulur (*Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, I, s. 40-41).

19 Hekim İsa Efendi b. Ali el-Sakızî (ö. 1649) ilk eğitimini Sakız'da aldı. Sonra İstanbul'da tıp öğrendi. *Devâ-i Emrâz* adlı kitabıyla tıptaki yeteneğini çevresine gösterdi. 1647'den itibaren çeşitli aralıklarla hekimbaşı oldu (*Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, I, s. 247).

Sakızlı İsa, *Devâ-i Emrâz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3615, v. 15b.

20 Galenos (129-216) için en genel tanımıyla *melankoli*, kara safra artışından kaynaklanan bir hastalıktır ve endişeli-hüzünlü ruh halinin uzun süre devam etmesiyle teşhis edilebilir. Galenos, melankoli hastasının psikopatolojisinin çokyönlü karakteri üzerinde durmakla beraber kaygılı ve endişeli ruh halinin ortak özellik olduğunu belirtir (Haydar Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olan Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", yayımlanmamış doktora tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 99, 100). Hemen belirtelim ki, Akın'ın söz konusu tezinde mesele Avrupa tarihi bağlamında etraflı bir şekilde ele alınır.

21 Şahap Erkoç, "Melankoli, Malihulya, Karasevda", *Artimento*, sayı 2, 1999, s. 80, 83.

lar, idrak bozuklukları ve bazı absürd vakalar ile bir arada incelendiğinde mâlihülya için bugünkü anlamda sadece melankoli karşılığını vermenin sorunlu olduğunu ileri sürer.[22]

Dolayısıyla bugünün psikiyatrik sınıflamaları dahilinde bir karşılık bulma ve onun üzerinden bir açıklama yerine, dönemin tıp eserlerindeki ifadesine yoğunlaşmak daha uygun olacaktır. Öncelikle İbn Sînâ, mâlihülyayı, tahmin ve düşüncenin doğal yolundan çıkıp kötüye gitmesi olarak açıklar ve ani değişikliklere yol açtığını belirtir.[23] Açıklamaları esnasında bazı hekimlerin mâlihülyanın cin nevinden olup, onun fail sebebinin cin olduğunu söyleseler de bu görüşe katılmaz ve "biz tıp biliminde ondan söz etmeyiz" diyerek, bunun tıbbın bir konusu olduğu yönündeki bakışını özetler.[24] Hastalığa dair anlatımında sebepsiz korku üzerinde özellikle durur. Zira bu hastalıkta korkular bir araya toplanır ve korku hastalığın oluşmasında etken sebep olur. Kimisi vücudu olmayan (cismi olmayan) şeyler hayal eder ya da bulunduğu yerin kendisini sarıp yutmasından korkarken, kimisinin korkusu ölümdür.[25]

Aslında Osmanlı tıp kitaplarında da *mâlihülya*nın sebepsiz korku ile tanımlanmasına devam edilir. Diğer ayırt edici özellikleri, türlü türlü fâsid fikirler, sürekli aynı şeyleri düşünmek, kederli, endişeli olmak ve yalnızlığı sevmektir.[26] Örneğin Abdülvehhab b. Yusuf el-Mârdânî, bu illete yakalananların keder, korku ve endişe duydukları, bazısının da ölümden çok korktuğu şeklinde açıklamada bulunur. Ayrı-

22 Nil Sarı, "Cerrahiyetü'l-Haniye'de Dağlama Yoluyla Mâl-i Hülya Tedavisi ve Akupunktur Yöntemi İle Karşılaştırılması", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 2, 1988, s. 87.

23 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 163.

24 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 167.

25 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 168-169.

26 Tabîb İbn-i Şerîf, *a.g.e.*, s. 238; Hacı Paşa, *a.g.e.*, s. 71; Emir Çelebi, *a.g.e.*, *v.* 94b.

ca kendini horoz ve köpek sananlar olduğu gibi gaybı bildiği davasında bulunanlar vardır.[27] Mumin b. Mukbil, mâlihülyanın sevdavi bir illet olup korku ve endişe ile tanındığını belirtir.[28] Hekim Sakızlı İsa Efendi de yaptığı açıklamada mâlihülyada yersiz düşünceler, hayaller, korku ve endişenin hâkim olduğunu, şöyle böyle olacaktır diye sürekli kederli-endişeli olunduğu, bunların aslı olmadığı fark edilse de bir süre sonra yeniden endişenin hâkim olduğunu dile getirir.[29] Salih b. Nasrullah aynı hususları tekrar ederken "karnımda yılan var ciğerimi yer" diyenler ya da "gök üzerime yıkılır" diye korkup dışarı çıkmayanlar olduğunu, kiminin de kendini şişe sanıp yanına yanaşıldığında kırılmaktan korktuğundan bahseder.[30]

Genelleyici ifadelere zaman zaman özel örnekler eşlik eder. Örneğin Mümin b. Mukbil, çok çeşitli vehim ve hayaller olduğuna dair açıklamasını bir kadının boğazından yılan girdiğine inanması örneğiyle detaylandırır. Vehminin bir türlü önüne geçilemeyen ve hastalığı günden güne artan kadına çare bir "tabib-i hâzık"tan (uzman doktor) gelmişti. Buna göre, tabip, önce hastaya olayın nerede, nasıl gerçekleştiği ve yılanın tarifini sorarak bilgi alır, ardından da kusturduğu hastaya bulup parçaladığı benzer bir yılanın parçalarını gösterir. Böylece yılanın dışarı çıktığına inanan kadın vehminden kurtulur.[31] Bir başka örneği Salih b. Nasrullah'ta buluruz. Kendini sığır sanan bir kişi kasaplara gidip "beni boğazlayın etimden güzel yemek yapın Müslümanlar faydalansın" der. Onun insan olduğu şeklindeki açıklamaları ise metinde kullanılan ifadeyle *mecnûn*, bir türlü kabul etmez.

27 Abdulvehhâb b. Yusuf el-Mârdânî, *a.g.e.*, s. 103.

28 Mü'min b. Mukbil, *a.g.e.*, v. 18a.

29 Sakızlı İsa, *a.g.e.*, v. 15b-16a.

30 Salih b. Nasrullah, *a.g.e.*, v. 93b.

31 Mü'min b. Mukbil, *a.g.e.*, v. 19b-20b.

"Ben kendimi bilmez miyim lakin sizin aklınız yoktur" der, isteği yerine getirilmediği için üzülür. İlaç içmeyi kabul etmediğinden de bir türlü tedavi edilemez. Yakınları çaresiz kalırlar. Yine tedavide başarılı olan işinin ehli tabibin yöntemi oldukça basittir. Özetle bir kasap gibi peştemal giyip bıçak ve satırlarını hazırlayıp mecnûnun evine gidip "boğazlanacak bir sığır varmış getirin keseyim" der. Mecnûn bunu duyunca çok sevinir. Tabip âdet üzere hastayı bağlar, sonra karnını ve arkasını yoklayıp "beni semiz sığır boğazlamak için çağırdınız ancak bu çok zayıf yiyecek et yok dört beş gün besleyin sonra keseyim" der. Böylece yemeklerle hazırlanan ilaçlar verilir. Mecnûnun tedaviyle "aklı başına gelip" sağlığına kavuşur.[32] Her iki örnekte de tedavideki başarılarıyla övgüye değer bulunan tabiplerin yöntemi aslında hastayı dinlemek, anlatımına müdahale etmek, bir başka ifadeyle kendi gerçeğini kabule zorlamak yerine, söylemine uygun bir iknadan başka bir şey değildir.

En azından yukarıdaki örneklerden hastalığı tanımak ve tedavi etmek kolay gibi görünse de mâlihülya tabibin dikkatini gerektiren, bilgi ve tecrübesine ihtiyaç duyan önemli bir hastalıktır. Tabip hastalığın sebep ve belirtilerini yakından izleyerek uygun tedaviye karar vermelidir. Öncelikle bilinmelidir ki, hastalığın sebebi sevdadır.[33] Sevda insan vü-

---

32 Salih b. Nasrullah, *a.g.e.*, v. 93b-94b. Bu örnek 12. yüzyılda yaşamış Semerkantlı Nizamî-i Aruzî'nin *Çehar Makale* isimli eserinde mâlihülya bahsinde de geçer. *Çehar Makale*'nin, Semerkandlı Nizamî-i Aruzî, *Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti* (yay. A. Süheyl Ünver, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1936) adıyla Süheyl Ünver tarafından yayımlanan dördüncü makalesinde mâlihülya hastalığına tutulup kendisinin öküz olduğunu zannederek bütün gün bağırıp önüne gelene "beni kesin, etimden iyi keşkek olur" diye dolaşan genç karşısında gerçek kasap gibi davranan Ebu Ali'nin tedavisi anlatılır. Burada yazarın mâlihülyanın, tabiplerin tedavisinde âciz kaldığı bir illet olarak sunması da zikre değerdir (s. 26-27).

33 Sakızlı İsa Efendi, "mali"nin sevda ve "hülya"nın hılt demek olduğunu kayıt eder (v. 15b). Emir Çelebi de sebep olarak dimağ ya da bedende sevdanın galip olmasını gösterir (v. 94b).

cudundaki dört temel *hılt*tan (humor, sıvı cevher, sıvı unsur) biridir. Sağlık, *kan*, *balgam*, *safra* ve *sevda*dan oluşan dört sıvının dengeli hali, hastalık ise bu dengenin bozulmasıdır. Bunların meydana gelişi şöyle gerçekleşir: Gıda ağızda çiğnendiğinde ısı ve tükürükle pişer. Besinler ağızdan mideye gider ve hazmolur. Arpa suyuna benzer hale gelir ki buna *keylus* denir. Oradan ciğere gider ve sindirilir. Böylece kanda köpük olan safra, dibine inen tortu sevda (kara safra) olur. Pişmemiş kısım balgamdır, tamamen pişmiş olan ise kandır.[34]

Tıp metinlerinde hastalıkların sebep ve belirtilerine dair açıklamaları, ilaç, yani tedavi kısmı takip eder. Bu sebeple mâlihülyanın tedavisinde öncelikle sevdavi mizaç kuru olduğundan dimağı rutubetlendirecek nemlendirici yiyecekler tavsiye edilir. Fakat tedavinin esası, hastalığa sebep olduğu varsayılan unsurun/hıltın vücuttan atılmasıdır. Hıltın atılması, yani boşaltma, kusturma, lavman (ihtikan), kan alma, hacamat ve terleme gibi yöntemlerle gerçekleştirilirdi. Boşaltmada çeşitli hap, macun, şerbet ve toz şeklinde terkipler kullanılırdı. Tedavinin parçası olarak sakinleştiren, uyutan ya da uyuşturan ilaçlar da verilirdi. Özetlenen tedavide tabibin başarısı ayrıntılara dikkati, hastayı yakından gözlemine bağlı olarak uygun seçimleri yapabilmesine bağlıydı.

Örneğin, *Yâdigâr*'daki açıklamada, çokça tenkiye etmek gerektiği ve kan aldırmakla başlanabileceği kaydedilir, ancak midede sorun varsa kan alınmayıp, müshil verilmelidir.[35] Abdülvehhab b. Yusuf'un, sıcak hılttan kaynaklandığındaki (kan ve safra yanmasından) önerisi kan alınmasıdır. Fakat hemen kanın rengine bakılarak tedaviye karar veril-

34 Hacı Paşa, *a.g.e.*, s. 33; Eşref Bin Muhammed, *Hazâ'inü's-Saâ'dât 1460 (H. 864)*, haz. Bedi N. Şehsuvaroğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961, s. 8-9.

35 Tabîb İbn-i Şerîf, *a.g.e.*, s. 238-239.

mesi gerektiğini ekler. Kanın rengi kara ise yeterli miktarda akıtıp ondan sonra birkaç gün dinlendirilmelidir.[36]

Müshil kullanımında da tabip yine dikkatli olmalıdır. Abbas Vesim, aşırıya kaçılmamasını bilhassa belirtir. Bu sebeple müshilden sonra bir veya iki gün ara verilip üçüncü gün yine müshil alınmasını önerir.[37] Ayrıca tabip, hastanın diyetini kontrol etmelidir. Örneğin Hacı Paşa'nın önerileri arasında nilüfer, şahterec ve limon şerbeti gibi içecekler, piliç, tavuk, koyun ve oğlak eti suyuyla çorba yapıp ıspanak, erişte, erik veya nar suyuyla yedirilmesi yer alır. Hıyar, acur, nar, karpuz, erik, elma, armut, kayısı ve badem verilmeli, başına daima tatlı badem, menekşe ve kabak yağı sürülmelidir.[38] Aynı şekilde Emir Çelebi'nin tedavi önerileri arasında kan alma ve müshil dışında beslenmeye dair yağlı çorbalar, ıspanak çorbası, erişte, badem, kabak aşı ve yumurta sarısı, kaz eti ve tavuk çorbası yer alır.[39] Farklı bir tedavi olarak Şerefeddin Sabuncuoğlu (ö. 1468'den sonra), 1465'te yazdığı *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*'nin on birinci faslında mâlihülyanın dağlanmasından söz eder ki, bu, ilaçlardan fayda sağlanmadığında önerilen bir yöntemdi.[40]

Diğer önemli bir hastalık *manya*dır. İbn Sînâ buna delilik denildiğini belirtir. Manyada hasta yırtıcı hayvan gibi hareket eder; karşılaştığı kişilere saldırır. Ona göre, yırtıcı deliliğin etkin sebebi safra olup tahrik edicidir veya çok kötü nitelikteki sevdadır.[41] Salih b. Nasrullah *Gâyetü'l-beyân*'ın *manya* bahsinde sebep olarak safradan yanmış sevda ve ba-

36 Abdülvehhâb b. Yusuf el-Mârdânî, *a.g.e.*, s. 103.

37 Abbas Vesim, *a.g.e.*, s. 300.

38 Hacı Paşa, *a.g.e.*, s. 71.

39 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 94b-95a.

40 Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*, haz. İlter Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, II, s. 23A. Bu konudaki çalışma için bkz. Sarı, "Cerrahiyetü'l-Haniye'de Dağlama yoluyla Mâl-i Hülyâ Tedavisi ve Akupunktur Yöntemi İle Karşılaştırılması", s. 88-89.

41 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 160.

zen de kanın ihtirakı olduğunu belirtirken hastanın kudurmuş aslan gibi halka hücum eyleyip, öldürmenin çok olduğunu belirtir. Nitekim çoğu, anne-baba, kardeş, oğul ya da cariyesini öldürmüştür.[42] Mümin b. Mukbil de manyada kişinin bakışının insan gibi değil yırtıcı canavar gibi olduğunu belirtir.[43] Tabipler manyanın tanımlanmasında benzer hastalıklarla karşılaştırma yaparak farklılıkları vurgularlar. Örneğin, İbn Sînâ mâlihülya ile manyaya dair yaptığı karşılaştırmada ilkinde kötü tahmin ve düşünce, korku ve sükûnet olup, ıstırabın şiddetli olmadığını ancak manyada hastanın ıstırabının şiddetli olduğunu belirtir. Yine onun açıklamalarına göre manyada atlama, zıplama ve yırtıcı hayvan gibi hareketler görülür. Bakışları insana benzemez. Yırtıcı hayvan bakışlıdır.[44] Abbas Vesim ise, mâlihülyanın manyadan farkını korku ve hüzün olarak özetler. Manyada gazab ve hamle, bir yerde duramamak vardır.[45]

Emir Çelebi, *dâü'l-kelb*i (kuduz) manyanın bir çeşidi olarak ele alırken gazabın baskın olduğunu dile getirir. Belirtisi esas olarak gazap ve hızlı harekettir.[46] Abbas Vesim de dâü'l-kelbin manyanın bir çeşidi olduğunda Emir Çelebi ile aynı görüşü paylaşırken Arapçada *cünûn-ı kelb* olarak geçtiğini ekler. Tedavi konusunda önerisi, kan alıp nemlendirme ve soğutma ile meşgul olunmasıdır. Fakat önerileri bunlarla sınırlı olmayıp, bazen bağlama, darp ve aklı başına gelmesi için genellikle başına vurulmasını da içerir.[47] Bağlama ve darp etmeyi tedavinin uygulama alanında görenlerden biri de Sakızlı İsa Efendi'ydi. Nitekim İsa Efendi, manyanın bir türüne dâü'l-kelb dendiği konusundaki görüşü tekrar eder-

42 Salih b. Nasrullah, *a.g.e.*, v. 97a.

43 Mümin b. Mukbil, *a.g.e.*, v. 29a.

44 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 160.

45 Abbas Vesim, *a.g.e.*, s. 293.

46 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 96a.

47 Abbas Vesim, *a.g.e.*, s. 309-310.

ken zapt edilemezse kişinin ellerini bağlama veya kafes gibi sağlam bir yere konması ve yanında her zaman bir kişinin olması gerekliliğine dikkat çekmişti. İlaç ve uyku getirici tedbirler etkili olmadığında iyice darp edilmeli, yani dövülmeliydi, öyle ki aklının yerine gelmesi için başına ve yüzüne iyice vurulmalıydı. İyilik görülmüş iken illet geri geldiği takdirde tekrar edilmeliydi.[48] Ayrıca manya ve feranitisten (menenjit) mürekkep gördüğü, sıkıntılı uyku ve uykusuzluk yanında sorulan bir soruya başka bir cevap verme gibi belirtilerle tanınan *cünûn-ı sevdavi*de de sersâm-ı safrâvî tedavisi yanında hastanın sıkıca bağlanması gerektiği kanaatindeydi.[49]

Emir Çelebi *kutrub*u ise mâlihülyanın bir türü olarak niteler. Bu illete tutulanlar hiçbir zaman rahat olamazlar, nereye hareket edeceklerini bilemez, insanlardan uzak durur, yalnız kalmak isterler. Hastanın gözleri çukur, dili kuru olur, gülmez, çok ağlar ve korkak olur. Uykusuzluk bir diğer önemli belirtisidir.[50] Sakızlı İsa Efendi kutrub denilen illetin mâlihülya ve bazılarına göre de cünûn türünden sayıldığını belirtirken diğer tıp kitaplarında da rastlanacağı şekilde belirtileri sürekli hareket edip rahat olmamak, ne yapacağını bilmemek, insanlardan kaçıp yalnız kalmak isteği, gözlerin çukur olup uykusuzluk, asla gülmeme, yüzün rengi ve nurunun gitmesi olarak sıralar. Sebep, belirti ve tedavi konusunda açıklamalarda bulunmakla birlikte "gayet yaramaz illettir bu ki ilaç gayet güçtür" diyerek bundan kurtulma ihtimalinin az olduğunu vurgularken bir tabip olarak tedavi konusundaki tıbbi bilgi ve tecrübeyi özetler.[51] Yine de tıp kitaplarında tedavi bahsi mevcuttur. Örneğin Emir Çe-

48 Sakızlı İsa, *a.g.e.*, v.18b, 19b.

49 Abbas Vesim, *a.g.e.*, s. 311.

50 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 95b

51 Sakızlı İsa, *a.g.e.*, v. 18a.

lebi de hastalıktan kurtulmanın zor olduğunu itiraf etmekle birlikte başa menekşe, nilüfer ve kabak yağları sürülmesinin yararlı olacağını eklemeyi ihmal etmez. Sürekli hamama girilmesi ile uyutmaya çalışılması diğer tavsiyeleri arasındadır.[52] Abbas Vesim'e göre, tedavisi mâlihülya ve manya gibidir. Ancak öncelikle gerekli olan kan alıp sonra dimağın mizacını tadile çalışmaktır.[53]

Emir Çelebi *merâkî* üzerinde dururken bunu mâlihülyanın bir çeşidi olarak verir. Belirtileri arasında karın şişmesi, yumuşak olması, göğüs darlığı, daralmak ve ekşi ekşi geğirmek yer alır.[54] Aynı şekilde Sakızlı İsa Efendi merâkîyeyi "mâlihülyadan bir nev" olarak tanımlar.[55] Bununla birlikte *illet-i merâkıyye* ile *sevdâ-yı merâkıyye*yi ayrıntılı bir şekilde ele alan Hayatizâde Mustafa Feyzi (ö. 1692) olacaktı. *Resâilü'l-Müşfiye li'l-Emrâzi'l-Müşkile* adlı eserinde Feyzi Efendi, böyle bir eseri kaleme alma gerekçesini açıklarken çok yaygın olmakla birlikte ikisi arasındaki farkın bilinmediğini, bu nedenle ikisinin sebep, belirti ve tedavilerini Latin tabiplerin görüşleri yanında tecrübesine de dayanarak ayrıntılı bir surette vermek olarak açıklar.[56]

Ona göre, iç uzuvların sindirim görevini gereği gibi yapmamaları çeşitli hastalıkların meydana gelmesine sebep olur. Hazımda kusur ve dışarı atma gücünde zaaf olursa tabiat, fazlalıkları çıkarıp atamaz. Böyle olunca çeşitli hasta-

52 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 95b-96a.

53 Abbas Vesim, *a.g.e.*, s. 309.

54 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 95b.

55 Sakızlı İsa, *a.g.e.*, v. 17a.

56 Asıl adı Moşe ben Raphael Abravanel olup ihtida etmiştir. 1669'da Salih b. Nasrullah yerine hekimbaşı oldu. 23 sene bu vazifede kaldı. 1692'de II. Süleyman'ı iyileştiremediği için azledildi. *Resâilü'l-Müşfiye fi'l-Emrâzi'l-Müşkile* adlı eserini IV. Mehmed için hazırlamıştır (*Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, I, s. 311). Hayatizâde Feyzi Mustafa Efendi, *Resâilü'l-Müşfiye li'l-Emrâzi'l-Müşkile*, (Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4907-DVD nr. 1467) v. 1b.

lıklar meydana gelir ki bunlardan ikisi *illet-i merâkıyye* ve *sevdâ-yı merâkıyye*dir. İllet-i merâkıyyenin belirtilerini yirmi bir tane olarak veren Hayatizâde Mustafa Feyzi, ilk olarak midenin hazmının zayıf olduğu, bu sebeple mideden şikâyetçi olduklarını kayıt eder.[57] Belirtiler arasında keder, yürek sıkılması ve hafakanı (yürek çarpıntısı) sayar. Ayrıca sol tarafında, yani dalak mahallinde şişlik olur, *merâk* denilen zarın iç yüzünde bazı hastalar yanma hisseder. Uykusuzluk bir diğer önemli şikâyettir. Uyuduğu halde korkunç rüyalar görür. Bazı hastalar gece yarısından sonra üç-dört saat uyumayıp biraz uyuyabilirken, bazıları gece yarısından sonra hiç uyumazlar.[58]

Sevdavi illet olarak da adlandırılan *sevdâ-yı merâkıyye*de tanıyıcı belirti, hastaların aklına ihtilal ve teşevvüş arız olması, bazen korku ve hezeyana rastlanabilmesidir. Ancak bu süreklilik arz etmez.[59] Korkulmayacak şeylerden korkmak yanında ruh hali değişkendir. Kısa bir süre içinde gam, keder, ferahlık-sevinç olabilir. Diğer belirtiler arasında yemeklerden sonra hazımsızlık çekmek, çok tükürmek, karın bölgesinde hararet hissi, bazı hastalarda mide ağrısı, bazen de hem mide hem de sırt ağrısı sayılabilir. Bilinmelidir ki, hastalığın bütün belirtilerinin bir arada olması şart değildir. Korku ve hezeyan sevdâ-yı merâkıyye teşhisi için yeterlidir. Sebepleri arasında şunları sayar: hazmı güç gıdaları tüketmek, sıkıntılı mekânlarda oturmak, hareketsizlik, sürekli okuyup yazmakla meşgul olmak, vücuttan atılması gereken hıltların atılamaması ve daimi keder-endişe.[60]

Mâlihülya, manya, hezeyan, vesvese, cünûn gibi illetlerin tedavisinde yukarıda özetlenen tıbbi bilgi ve bunun örnekle-

57 Hayatizâde Feyzi Mustafa Efendi, *a.g.e.*, v. 3b v.d, 6b.

58 Hayatizâde Feyzi Mustafa Efendi, *a.g.e.*, v.8b, 9b.

59 Hayatizâde Feyzi Mustafa Efendi, *a.g.e.*, v. 21a.

60 Hayatizâde Feyzi Mustafa Efendi, *a.g.e.*, v. 23a-24b.

ri verilirken Ömer Şifâî (ö. 1742)[61] üzerinde de durmak gerekiyor. Zira 18. yüzyılda Batı tıbbını takip ederek özellikle Paracelsus'un etkisinde kalan Ömer Şifâî Efendi'de iatrokimyanın etkileri görülür. Bu çerçevede Ömer Şifâî, panzehir-i garbîye, panzehir-i kamer (ay panzehiri) dendiğini ifade ederken bunun melankoli, mâlihülya, titreme, hezeyan, kâbus ve hayvani zehirlenmelerde kullanılabileceği ve terkibindeki ana maddenin ıslak toprak olduğunu belirtir.[62] Onun yeni tıbbın tanınmasında önemli rol oynayan fakat az bilinen çalışması *Ravzatü'l-Necât*'ta da önce hangi hastalık için olduğu, ardından da bitkisel, hayvansal ve madensel drogların (ilaçların) hazırlanış ve kullanılışına dair verilen reçeteler arasında manya, mâlihülya, vesvese, gam, hafakan ve cünûna dair olanlar yer alır.[63]

Ana akım tıbbi tedavi yöntemleri arasında yer almasa da burada bir şifa ve terapi yöntemi olarak müzikten de bahsetmeliyiz. Düzenli musiki fasıllarıyla müziğin hastalar üzerinde sükûnet, huzur ve mutluluk gibi duygusal tepkiler yaratması, böylece şifa bulmalarına yönelik uygulama oldukça köklüdür. Müziğin deliliğin tedavisinde tıbbi bir yöntem olarak kullanımına ilişkin bilgiyi Evliya Çelebi'nin Fatih ve Bayezid Dârüşşifâsı'na dair anlatımında buluruz. Buna göre,

61 16. yüzyılda yaşamış hekim Paracelsus (1493-1541) tarafından ortaya atılmış ve daha sonraki yüzyıllarda, yani 17. ve 18. yüzyılda büyük bir yayılım göstermiş olan iatrokimya cereyanının etkilerini Ömer Şifaî'de açıkca belirlemek mümkündür. Paracelsus temelde canlının yapısını kimyasal esaslara dayandırıyordu. Canlının yapısı kimyasal temellere dayalı olduğuna göre onda meydana gelen hastalıklar da esas itibarıyla kimyasal fenomenler, yani kimyasal olgular olmalıydı. Sonuç olarak tedavinin de kimyasal prensiplere dayalı olması gerekirdi. Başka bir ifadeyle Paracelsus, o zamana kadar yaygın kullanılan bitkisel ve zaman zaman az da olsa kullanılan hayvani kökenli maddeler yerine inorganik kökenli maddelerle tedaviyi önermekteydi ki bunlar arasında civa ve bileşikleri, kükürtlü bileşikler ve çeşitli tuzlar yer alıyordu (Esin Kâhya," Ömer Şifaî", *OTAM*, 1994, sayı 4, s. 171).

62 Kâhya, *a.g.e.*, s. 184-185.

63 Ömer Şifaî, *Ravzatü'l-Necât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 1020/2, v. 109a, 113a, 118a, 119a, 130b, 141a, 142a-b.

Fatih Dârüşşifâsı'nda akıl hastaları tedavi edilir ve "...def'i cünûn içün mutribân (çalgıcılar)" ve "hânendegân" (şarkıcılar) bulunur.[64] Ancak vakfiyede buna dair bir bilgi bulunmaz. Onun döneminde, yani 17. yüzyılda bu tedavi yöntemi kullanılmış olsa bile istihdam edilen elemanlara külliye personeli arasında rastlanmaması şüphe uyandırıcıdır.[65] Daha geniş bilgi verdiği Edirne'deki dârüşşifâ hakkında ise, Sultan Bayezid'in hastalara şifa, dertlilere deva, divânelerin ruhuna gıda olmak üzere on adet hânende ve sâzende tayin ettiğini belirtir. Bunlar haftada üç kez gelerek hastalara ve onun samimi ifadesiyle "deli biraderlere" musiki faslederler.[66]

Osmanlıların müziği tıpta tedavi yöntemi olarak görmelerinde Evliya Çelebi'nin ifadesini Şu'ûrî Hasan Efendi (ö. 1693) ile Gevrekzâde Hasan Efendi'nin (ö. 1801) kayıtlarıyla birlikte kullanmak gerekiyor. Şair ve tabip Şu'ûrî Hasan Efendi'nin tıp alanında yazdığı eser *Ta'dîlü'l-Emzîce*'yi (1677) değerli kılan aslında müzikle tedaviyi ayrı bir kısımda ele almasıdır. Onun buna gerek görmesinin sebebi ise, müziğin hastalık sıkıntılarını gidermesi, ruhu okşayan ve gamı gideren nağmeleri dinlemenin birçok tabiata faydalı olduğunu düşünmesidir.[67] Zira nabzın vuruşlarıyla makamlar arasında bir uyum vardır. Nabız hareketlerinin her biri bir makama ve nağmeye uygundur. Eğer aralarındaki uyum bozulursa, nabız atışları düzgün olmaz, yani usulden çıkar ki bu bedende rahatsızlık olduğu anlamına gelir. Tabip bunları bilmez ve nakarat usullerinden haberdar olmazsa tabiplikte

64 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. S.A.Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 1. Kitap, s. 152.

65 Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003, s. 280.

66 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. S.A.Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 3. Kitap, s. 263.

67 Şu'ûrî Hasan Efendi, *Ta'dîlü'l-Emzîce*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, Nr. 264, v. 85a, 90a.

kamil ve sanatında mahir değildir ve hastalıkları teşhis edemez. Ardından da makamlardan her birinin hangi mizaç ve hastalığa uygun geldiğini açıklar.[68] 1786'da Hekimbaşı Hayrullah Efendi yerine sertabip olan Gevrekzâde Hasan Efendi de çocuk ve kadın hastalıklarına dair *Netîcetü'l-Fikriyye ve Tedbir-i Velâdetü'l-Bikriyye*'de (1794) müzikle tedaviye yer verir.[69] Ayrıca *Risâletü'l-mûsikiyye mine'd-devâi'r-rûhâniyye* adlı bir eseri bulunan Gevrekzâde Hasan'ın iki eserinin çoğu yerde birbirine benzer olduğu ve esas olarak Şu'ûrî Hasan'ın metnini kullandığı söylenebilir.[70] Söz konusu eserlere göre, *büzürg* makamı zihni temizleme, sevdayı defetme, vesvese ve korkuya karşı etkilidir. *Nevâ* makamı ise, kötü fikirleri yok etmede çok yararlıdır.[71]

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir kayıt, Şu'ûrî Hasan ve daha sonra Gevrekzâde Hasan'ın tekrarladığı, eskiden dârüşşifâlarda müzik aletleri bulunduğu, görevli müzisyenler olduğu, hasta ve delilerin her birinin hali ve hastalığına uygun olarak müzikle tedavi edildikleri, ancak zamanla pek çok hasta taklidi yapanın ortaya çıkıp nağmelerin lezzetinin akılları başlarından aldığı ve "ehl-i hevâyı" işinden gücünden uzaklaştırıp avare eder diye uygulamanın kaldırıldığıdır.[72] Aslında müziğin duyguları harekete geçirme ve yönlendirme özelliği ile faydaları yanında tehlikeli bir araca dönüşmesi İslâm dünyasında uzun süreli bir tartışmanın konusudur. Nitekim 17. yüzyılda Kâtip Çelebi (ö.

68 Şu'ûrî Hasan Efendi, *a.g.e.*, v. 87a-b.

69 Gevrekzâde Hasan, *Netîcetü'l-Fikriyye Çocuk Sağlığı ve Gelişimi (İnceleme-Metin)*, haz. Şaziye Dinçer Bahadır, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 143 vd.

70 Ahmet Hakkı Turabi, *Gevrekzâde Müzikle Tedavi Amasya Dârüşşifâ Örneği (inceleme ve Metin)*, Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2015, s. 89-90, 91.

71 Şu'ûrî Hasan Efendi, *a.g.e.*, v. 90b, 91a; Gevrekzâde Hasan Efendi, *a.g.e.*, s. 148-149.

72 Şu'ûrî Hasan Efendi, *a.g.e.*, v. 90a; Gevrekzâde Hasan Efendi, *a.g.e.*, s. 146-147.

1657) kendi dönemindeki dinî ve ilmî tartışmaları ele aldığı eseri *Mîzanü'l-Hak fî ihtiyâri'l-ehak*'ta şiddetlenen tartışmaya yer vermişti. O da ölçülü seslerin, nağmelerin tekrarının beden ve ruh üzerindeki etkisini kabul eder. Ancak bu meselede fayda ile zararın bir arada olduğunu belirterek karşı karşıya gelinen temel esasları vererek değerlendirir ve ilgili bölüme, akıllı olan birinin eskiden beri süregelen tartışmanın çözüme kavuşmasını ümit ederek ahmaklık etmeyeceği şeklindeki sözleriyle son verir.[73]

Tartışmanın, müziğin tedavideki faydasını savunan eserlerde bile dile getirilmesi bilhassa manidardır. Nitekim Gevrekzâde'nin, Eflatun'dan, filozofların müziği oyun ve eğlence için değil, kişiye fayda vermek, ruhi lezzetler sağlamak, insanın psikolojisini rahatlatmak, kuru mizaçları nemlendirmek (sıkıntıyı gidermek) için ortaya koydukları, bu ilmi inkâr edenlerin ise, müziği sadece meyhanelerde ve sokaklarda dinleyip ilkelerini, anlamlarını ve ortaya konma sebebini kavramadan sadece oyun ve eğlence için olduğunu zannederek dinen yasakladıklarına dair alıntısını tartışmanın ve bunun tarafı olan kişinin meşrulaştırma gayretinin bir ifadesi olarak görmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.[74] Netice itibarıyla, müzik terapisinin bir yan tıp uygulaması olarak ancak çok sınırlı alana sahip olduğu ve Osmanlı bimarhânelerinde sıklıkla karşımıza çıkan genellemelerin aksine ana tıbbi tedavi yöntemleri arasında olmadığını söyleyebiliriz.

Ana tıbbi anlayışa dönecek olursak, yukarıda sıralanan hastalıklara dair tanımlamaların, Mümin b. Mukbil ile Sakızlı İsa'nın eserlerinde deliliğe ayrılan özel bahislerle birlikte ele alındığında deliliğe dair tıbbi bakışın ortaya çıkarılmasına katkı sağlayabilecek nitelikte olduğu hemen fark edile-

73 Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hak fî ihtiyâri'l-Ehakk*, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1306, s. 23-28.

74 Gevrekzâde Hasan Efendi, *a.g.e.*, s. 146.

bilir. Zira Mümin b. Mukbil, *Zahîre-i Murâdiye*'de divâneliğin sebep, belirti ve tedavisini ele alırken divâneliğin manya, dâü'l-kelb, subâr[75] ve kutrub olmak üzere dört çeşit olduğunu ileri sürer.[76] Sakızlı İsa ise, "Fasl-ı Cünûn ve Cünûn-ı Vesvese" başlığı altında halk arasında buna divânelik ve vesvese adının verildiğini belirtir. Ona göre, gayet zor ve hiddetli bir illettir ve bu illete tutulanlar öyle kişilerdir ki, "dünyada sana ne olacak gibi" şeytani bir vesveseyle kendilerini öldürürler. Mâlihülya, manya, dâü'l-kelb gibi hastalıkların tedavisi ihmal edildiğinde dimağ fazlaca madde kabul edip akla halel gelir.[77] Başka bir ifadesiyle, mâlihülya giderek cünûna ve cünûn-ı vesveseye intikal eder.[78] Aslında Hacı Paşa da mâlihülyanın tedavi edilmesi gerektiğini, aksi halde sonunun delilik olduğunu belirtmişti.[79] Netice itibarıyla, tıp eserlerinde delilik korku, keder, endişe ve hezeyanın yol açtığı ya da eşlik ettiği şiddet, saldırganlık, tutarsızlık ve taşkınlık üzerinden tanımlanır ve hıltlar teorisi çerçevesinde vücuttaki sıvı dengesine dayanan bir tedavi yöntemi uygulanır. Böylece söz konusu sahada öne çıkan, teşhis ve tedavide bu bilgiye sahip olmak, yani tıbbi uzmanlığın gerekliliğidir. Zira tedavideki başarı, hastayı dikkatli gözlem, ayrıntılara dikkat ve uygun tedavi yöntemlerine karar verebilmeye bağlıdır.

Ruh sağlığı

Bununla birlikte meseleye yönelik tıbbi bilgi buraya kadar üzerinde durulduğu gibi sadece bedenle sınırlı değildi. Beden, ruh ve çevrenin bir bütün olarak ele alındığı Doğu tıb-

75 Bkz. dipnot 2.

76 Mü'min b. Mukbil, *a.g.e.*, v. 29a.

77 Sakızlı İsa, *a.g.e.*, v. 20a.

78 Sakızlı İsa, *a.g.e.*, v. 20a.

79 Hacı Paşa, *a.g.e.*, s. 71.

bındaki bütüncül bakışa dayalı olarak tıp metinlerinde beden ile birlikte ruh sağlığının korunmasını sağladığı düşünülen altı şarttan da söz etmek gerekiyor ki, bunların literatürdeki ifadesi *esbâb-ı sitte-i zarûriye*dir. Salih b. Nasrullah, *Gâyetü'l-beyân*'da bu şartları şöyle sıralar: 1- hava, 2- yemek ve içmek, 3- bedenin hareket ve sükûnu, 4- hareket ve sükûn-ı nefsâniye, 5- uyumak ve uyanıklık, 6- bedendeki fuzuli-zararlı hıltların atılmasıyla (istifrağ) hayati maddelerin tutulması.[80] Burada üzerinde durulacak olanlar ise yıkıcı duygusal sorunlar, zihinsel karışıklık ve muhakeme yeteneği üzerindeki yoğun etkileri sebebiyle *hareket-i nefsâniye* ve uyku bahisleridir.

Sağlığın korunabilmesi için uyulması gereken şartlardan biri olduğu gibi uyku bazı hastalıkların teşhisinde önemli bir belirtidir. Uyku sorunu bedene zarar verdiği, rutubetleri kuruttuğu, hazma engel olduğu ve mizacı bozduğu gibi daha da ilerlerse insanı delirtebilir.[81] Böylesine bir öneme sahip olan uykunun öncelikle tıp kitaplarında nasıl olması gerektiği, faydaları ve iyi uyku için gerekli tedbirler anlatılır. Ardından da aşırı uyku ya da uykusuzluk hali, tedavi yolları ve ilaç terkiplerine yer verilir. Buna göre iyi uyku, gece, derin ve dengeli (ne çok ne az) bir uykudur. Gıda hazmedilmeye başlayınca yatılmalı, az veya çok olmamalıdır. Gündüz uyumak gerekli ise öğle vakti (öğle yemeği hazma geçince) olabilir. Yatarken önce biraz sağ yana yatıp sonra sol yana dönülmelidir. Karın üzerine yatmak yemeği hazmettirir ama arka üzerine yatmak iyi değildir ve dimağ hastalıklarına sebep olur. İyi uyku kuvveti artırır, gıdayı hazmettirir ve dimağı kuvvetlendirir. Diğer taraftan çok uyumak beden ve dimağ için yararlı olmayıp çok uyanık kalmak da dimağı kurutur, bedeni ve dimağı ağırlaştırır, sindirim olmaz. Gün-

80 Salih b. Nasrullah, *a.g.e.*, v. 4a.

81 Abdülvehhâb b. Yusuf el-Mardânî, *a.g.e*, s. 93.

düz uykusu önerilmez çünkü benzi sarartır, dalağı büyütür. Ayrıca iştahı zayıflattığı gibi zihni yavaşlatır. Ancak bir kişi gündüz uyumayı âdet edindi ise bir kerede bırakmayıp yavaş yavaş bırakmalıdır.[82]

Uykusuzluğun (*seher*) sebepleri farlılık arz eder. Örneğin dimağdaki sıcaklık ve kuruluk, tuzlu balgam, hazımsızlık, ağrı veya çok düşünmek uykusuzluğa yol açabilir. Tedbirler arasında banyo, başa bazı eriyikler sürülmesi, akarsu kenarında oturmak ve ağaçların sesini dinlemeye yer verilir. Tedavide öncelik sebebin bilinmesidir. Zira sebep ortadan kaldırıldığında tedavi de gerçekleşecektir. Örneğin, sıcaklık ve kuruluk ile safra veya sevda fazlalığında müshil verilmeli, ağrıdan ise ağrının önüne geçilmeli, düşünmekten kaynaklanıyorsa düşünme terk edilmelidir. Haşhaş şerbeti içmek, şeker ile haşhaş yemek ve başa bilhassa menekşe yağı, kabak yağı ve badem yağı sürmek faydalıdır. Nitekim Emir Çelebi'nin uykusuzlukta tedavi önerisi dimağdaki fazla hıltları boşaltmak, sinameki ve nemlendirici gıdalarla dimağı rutubetlendirmektir. Başa menekşe, kabak yağı sürülmesi yanında, sıcak haşhaş, menekşe, marul, nilüfer, arpa suyu dökülmesi ve bilhassa banyo önerir. Ancak eğer işe yaramıyorsa bunun iyi bir işaret olmadığını kayıt eder.[83]

Yine Emir Çelebi, *subât* bahsinde hastanın çağrıldığında gözlerini açıp sonra yumduğunu belirtip, sekte ile farkının ilkinde hastanın uyandırılmasının mümkün olduğunu, ikincisinin benzinin ölü benzi olduğu, uyandırmanın da mümkün olmadığı şeklinde açıklar. Burada Emir Çelebi, bazı kitaplarda kırlangıç başındaki tüylerden bir miktar alıp birinin yastığı altına koyulduğunda uyku tutmadığı gibi kırlangıç gözü bez ile bağlanıp sedirin üzerine asılır ve bunun üzerinde yatılırsa yine gözlerine uyku girmeyeceğinin kayıtlı oldu-

82 Hacı Paşa, *a.g.e.*, s. 37-38; *Kitâbü'l-Mühimmât*, s. 28-29.

83 Hacı Paşa, *a.g.e.*, s. 71-72; Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 93a.

ğunu da sözlerine ekler.[84] Subât-ı seheri ise ayrı bir maddede ele alır. Subât-seher sebeplerinin bir arada olmasından böyle adlandırıldığı açıklamasıyla başlayan Emir Çelebi, balgamın safrayla ihtilatından olduğunu, balgam çok olursa subât arız olup *subât-ı seher* olarak adlandırıldığını, eğer safra fazla olursa seher ortaya çıkıp *seher-i subât* adı verildiğini ekler. Kısaca subât belirtileri ile seher belirtileri birleşir. Tedavi subât ile seher ilaçlarının birlikte kullanılmasıdır.[85]

Tıp metinlerinde baş hastalıkları içinde sayılan ve uyku bahsinde de yer verilen *kâbus* (ağır basmak) üç hastalığın belirtisi olarak kabul edilir: "sar'a, sekte ve manya." Manyanın delilik olarak tanımlandığı dikkate alındığında belirtisi olarak görülen kâbus bizim için önem kazanıyor. Salih b. Nasrullah, bazı tabiplerin bunu hafif sar'a olarak tanımlayıp uyanık iken de olabileceğini belirttiklerini, oysa gözlemlerine dayanarak bunların teşhiste âciz kaldıklarını ileri sürer. Nitekim kendisinin Allah'ın izniyle hastalığı hatasız bir şekilde teşhis edip tedavi etmeyi başardığını iddia eder.[86]

Tıp kitaplarında altı zaruri şart içerisinde yer verilen ve üzerinde durulması gereken bir diğer konu "hareket-i nefsâniye"dir. İslâm felsefesinde *ruh* kavramı genellikle *nefs* terimiyle ifade edilmiştir.[87] Nefs çok kapsamlı bir terim olup bitki ve hayvan türlerindeki canlılık yanında insanın psikolojik özelliklerini de ifade eden bedenden bağımsız manevi bir cevherdir. Nefisle ruh terimleri arasında fark bulunduğunu söyleyenler varsa da İslâm filozofları bu iki terim arasında temelde bir fark olduğunu kabul etmez.[88] Nefs-ruh konusunda geniş bir birikim olmakla birlikte burada tıp

84 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 92a, 92b.

85 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 93a-b.

86 Salih b. Nasrullah, *Nuzhet el-ebdân fî tercüme gâyet el-itkân,* (MC. Yz. 0028) (İ. B. B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, v. 117b.

87 İlhan Kutluer, "Ruh", *TDVİA*, cilt 35, s. 194.

88 Ömer Türker, "Nefis", *TDVİA*, cilt 32, s. 529.

ve ahlâk eserleri bağlamında birbirinin yerine kullanıldığını belirtmekle yetineceğiz. Diğer taraftan Eşref b. Muhammed örneğinde görüldüğü gibi erken dönem Türkçe eserlerde nefs karşılığı olarak *can* ifadesi de geçebilmektedir.[89]

Salih b. Nasrullah hareket-i nefsâniyenin önemini, panzehirin onun verdiği faydayı vermeye kadir olmadığı gibi zararı da zehrin vermediği şeklindeki sözleriyle ifade eder.[90] Hastalık ve sağlık üzerinde böylesine bir role sahip olan hareket-i nefsâniye ile kastedilen duygu ve heyecanlardır. Bir başka ifadeyle *gazap*, *ferah* (sevinç), *vehim* (kuruntu, yersiz korku), *haclet* (utanmak), *keder*, *gam*, *melûllük*, *hüzün*, *tasa*, *kaygı*, *lezzet eylemek* (tat almak), *ağlamak*, *gülmek*, *ümid*, *ümidsizlik* (*nevmîdlik*).[91]

Neşe, üzüntü, öfke, kin, nefret, sıkıntı, korku doğal duygulardır. Ancak ruh sağlığı açısından bunlar uzun süre aşırılaştığında duygudurumda üzüntü, öfke ya da neşe türünde bir artıştan söz edilir ve duygudurum bozukluğu düşünülebilir. Ortada belirgin bir sebep bulunmuyor iken ya da bilinçdışı sebeplerle ağır ve uzun süreli üzüntüye, öfkeye kapılmak, coşku içinde olmak normal görülmez.[92] Nitekim Osmanlı tıp kitaplarında da vurgulanan husus, nefsâni hareketlerin hepsinde ölçülü olmanın gerekliliğidir. Örneğin mutedil sevinç hali gayet iyidir. Genellikle hastalıklara şifa vermede iyi bir ilaçtır. Ama aşırı sevinç zararlıdır. Sevinç

89 Eşref Bin Muhammed, *a.g.e.*, s. 4, 46, 47.

90 Salih b. Nasrullah, *Gâyetü'l-beyân*, v. 14a.

91 Nil Sarı (Akdeniz), "Osmanlı Tıbbında Beden ve Nefis Terbiyesi", *Yeni Symposium*, sayı 3-4, Temmuz/Ekim 1984, s. 81. Örneğin Salih b. Nasrullah, hareket-i nefsâniye içinde gazap, ferah, vehm, unutmak, mahzun olmak ve korkmayı sıralar (*Gâyetü'l-beyân*, v. 14a).

92 Ancak sadece aşırılığa ve süreye dayanarak duygudurumun anormal olup olmadığı değerlendirilemez. Kimi ortamlarda insanlar uzun süreli olarak aşırı derecede neşeli ya da durgun, üzüntülü olabilirler. Aşırılığın yanı sıra içinde bulunulan duruma uygunluğun da önemi vardır (Orhan Öztürk, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, Ankara: Feryal Matbaası, (Genel Dağıtım İstanbul Nobel Tıp Kitapevleri), 2002, s. 292.

(ferah) halinde can (ruh/nefs) bir anda bedenin içinden dışarı doğru hareket eder.[93] Eşref b. Muhammed şu örneği verir: Birinin sevgilisi ya da oğlu gibi ayrı düştüğü biri geldi diye haber verilirse can onu görmek için yürekten dışarı hareket eder. Bu sebeple aklı gider, yüzüne su serperler. Görme isteği aşırı olduğunda ise can aniden yürekten kopar, bir daha yerine oturamaz, yürek boşalır ve ölür.[94] Oysa ölçülü sevinç insanın benzini nurlandırır, güzelleştirir, pek çok hastalığı, bilhassa sevdavi hastalıkları giderir. Aşırıya kaçtığında helak olmaya yol açabilir.[95]

Sevinmek ve gülmek gibi hareketler ruhu hoş tutar, vücut ısısını canlandırır, beynin daha iyi çalışmasına sebep olur. Bu durum zihnin kavrayış, algılama gibi özelliklerini artırır ve ilim yapmada güçlük çekilmez. Bunların tersi olan keder, korku, endişe ise insanı donuklaştırır, nefsin hareketini durdurur. Böylece kavrayış zayıflar, insan tutuk ve ebleh olur.[96] Tıbbi perspektiften bakıldığında bedene ait bir sorun ruhsal semptomlara ya da ruhsal bir sorun fiziksel semptomlara sebep olabilir. Vücuttaki dört sıvı (hılt) arasındaki denge hem fiziksel hem de ruhsal sıhhatin esasıdır. Ancak arzu edilen denge vücuttaki unsurlar yanında duygu ve davranışlarda da itidalle sağlanabilir.

Nefsâni hastalıklar doğuştan veya sonradan olabilir. İnsanın doğuştan bu hastalıklara eğilimli olup olmamasında mizacı-tabiatı önemli bir etkendir. Fakat tek belirleyici değildir. Sonradan da ortaya çıkabilir. Tıp kitaplarındaki açıklamalar nefsâni hastalıkların tedavisinin esasen kişinin kendine telkini üzerine kurulu olduğunu kabul eder. Bir başka ifadeyle nefsâni rahatsızlıklardan kurtulmada tabibin ilaç

93 Sarı, "Osmanlı Tıbbında Beden ve Nefis Terbiyesi", *Yeni Symposium*, s. 82.

94 Eşref Bin Muhammed, *a.g.e.*, s. 46.

95 Salih b. Nasrullah, *a.g.e.*, v. 14a.

96 Ayten Altıntaş, *Osmanlı Hekimlerinin Sağlık Kuralları*, İstanbul: Maestro Reklamcılık, 2012, s. 107-108.

ve diyetle müdahalesi etkili değildir. Esas olan insanın kendi çabasıdır. Örneğin, Salih b. Nasrullah nefsâni rahatsızlıkların ifratla vuku bulmasında asıl tedavinin ruhani olduğunu belirtirken nasıl düşünmesi gerektiğini şöyle açıklar: İnsan bu dünyanın baki değil, geçici olduğunu bilip, zamanın hadiselerine küçümseyerek bakıp, korkacak şeylerden korkmamalıdır. Bundan başka istediği şeylerin zorluğundan mahzun olmayıp ve sevdiklerine kavuşmakla sevinmeyip, yani ne bulduğuna sevinip ve ne de bulmadığına yerinmeyip; bu dünyanın nimeti ve zahmeti uzun sürmez diye kendini teselli etmelidir.[97]

Meşguliyet ve seyahat etmek bu tür sıkıntılardan kurtulmaya dair sıklıkla tekrarlanan önerilerdendir. Şunu belirtmeliyiz ki, burada kullanılan *nefsânî hastalık* ifadesi *emrâz/maraz-ı nefsânî* olarak tıp dışında ahlâk eserlerinde de geçer. Emrâz-ı nefsâniye günümüzde ruhi hastalıklar veya ahlâk hastalıkları gibi farklı manalara gelebilir. Dikkat edilmesi gereken, hastalık kaynağının nefs olarak görülmesidir. Bu husus tıp ile ahlâk ilmini bir araya getirir ki İslâm düşünürleri her iki ilim arasında gördükleri benzerliği *tıbb-ı rûhânî* terimiyle dile getirmişlerdi. Nefsâni hastalıkların sebebi beden ve mizaçtan kaynaklanıyorsa cismani tıp, alışkanlık ve kötü fiillere devam etmekten kaynaklanıyor ise ruhani tıp, yani ahlâk ilmi ile tedavi edilmelidir.

Tıbb-ı rûhânî: Ahlâka dayalı ruh sağlığı

Seyyid Şerif Cürcâni (ö. 1413) *Ta'rîfât*'da *tıbb-ı-rûhâni* ve *tabîb-i-rûhâni* kavramlarını şöyle izah eder: "Tıbb-ı-rûhânî, kalplerin kemâlâtına, âfetlerine, hastalık ve bunların tedâvileri ile muhabbet ve îtidâli muhâfazasına dâir vukûfiyeti ihtivâ eden ilimdir." "Tabîb-i rûhânî ise insanları irşâd et-

97 Salih b. Nasrullah, *Gâyetü'l-beyân*, v. 15a.

meye ve kemâle götürmeye kadir olan âriftir."[98] İslâm filozofları, ahlâkı pratik felsefenin bir dalı olarak gördüklerinden ahlâkın iyileştirilmesini, felsefe ve tıbbın bir parçası olarak kabul etmişlerdi. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî (ö. 925) ve Ebû Zeyd Belhî (ö. 934) gibi tıp ve felsefe alanında önemli isimler ahlâkla temellendirilmiş bir ruh sağlığı kavramı geliştirdiler. Buna göre, ruh sağlığını korumayı ve ruhu faziletlerle bezeyip erdemsizliklerden arındırmayı amaçlayan bilgi dalı *tıbb-ı rûhânî* idi. Aslında ifadenin dayandığı anlayış Eflatun'a kadar geriye gider. Kötülüğün sağlıklı bir davranış olmayıp bir tür ruh hastalığı olduğu ve ancak gerçek bilgi olan felsefeyle tedavi edilebileceğine ilişkin görüş Müslüman düşünürlerce de benimsenmiştir.[99] 15. yüzyılda *Hazâ'inü's-Saâ'dât* adlı eserinde Eşref b. Muhammed bir kişi hiciv, hile, zırva (herze, boş laf), olmayacak şeyleri veya bir kimseye ziyan vermeyi düşünürse bu hastalığın "can sayruluğu" (ruh hastalığı) olup, dimağı kurutup mâlihülya getirdiğini belirtir.[100] Bu ifade, eserin başında halk arasında beden hastalığının bilindiği, hasta dendiğinde bedenî hasta denmediği ancak can hastalığının da olduğu ve ilacının ahlâk olduğuna ilişkin açıklamayla birlikte düşünülmelidir. Açıklamayı daha da anlamlı kılan ise, bir tıp eserinde yer almasıdır.[101]

İslâm dünyasında tıbb-ı ruhânî konusunda Ya'kub b. İshak Kindî (ö. 866?) *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*'da bu ifadeyi kullanmamakla birlikte aşırı öfke ve şehvet gibi duyguların baskısı ile üzüntü, kaygı ve ölüm korkusunun ruh hastalıklarına yol açtığı, ayrıca insanın ahlâki olgunluğuna engel olacağı ve onu mutsuz kılacağına ilişkin kendinden son-

98 Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, çev. Abdülaziz Mecdî Tolun, çev. ve haz. Abdulrahman Acer, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021, s. 102, 110.

99 Mustafa Çağrıcı, "Tıbb-ı Rûhânî", *TDVİA*, cilt 41, s. 88.

100 Eşref Bin Muhammed, *a.g.e.*, s. 47.

101 Eşref Bin Muhammed, *a.g.e.*, s. 4.

ra gelenleri etkileyen görüşlerini ortaya koydu.[102] Buna göre, nefsin hastalığı hastalıkların en tehlikelisidir. Ruhun/nefsin menfaati ve kendisine özgü elemlerden kurtarmak, bedenin sıkıntılarından kurtarılmasından çok daha önemlidir. Çünkü ruh yöneten, beden yönetilendir; ruh baki, beden fanidir. Öyleyse baki olanın menfaatini gözetmek, onu iyileştirmek önceliklidir. Bedenlerimizi sağlığa kavuşturmak hususunda gösterdiğimiz tahammülden daha fazlasını ruhlarımızın ıslahında göstermeli, bu hususta ilacın acısına, sıkıntısına ve daha başka güçlüklere katlanabilmeliyiz. Kaldı ki, ruhlarımızı ıslah ederken katlanacağımız acı ve sıkıntı, bedenlerimizin iyileştirilmesi sırasında katlandıklarımıza göre daha önemsiz ve hafiftir.[103]

Kindî'nin böylesine önem atfettiği meseleyi ayrıntılı bir şekilde ele alan Ebû Bekir er-Râzî oldu. Nitekim Râzî'nin, *et-Tıbbu'r-Ruhânî* adlı eserinin konusu kısaca nefis ve *hevâ*dan (tutku) kaynaklanan hastalıkların teşhisi ve ıslahıdır. Ayrıca Eflatun'un üçlü nefs anlayışından (düşünme, öfke ve şehvet gücü) bahsederek bazı görüşlerinden özetler sunar ve bunlar arasında dengenin nasıl sağlanacağını göstermeye çalışır. Ne zaman aşırı öfkelenme, oburluk, haset gibi davranış bozukluklarından bahsetse, bunun tutkudan (*hevâ*) kaynaklandığını ileri sürer.[104] Râzî, akıl vasıtasıyla tutkuların bastırılmasını savunur. Nefsâni arzular aklın felaketidir ve aklı bulandırır, amaç ve istikametinden saptırır. Dolayısıyla emir ve yasaklara uymak için nefsâni arzularımızı eğitip kontrol altına almalıyız. Hevâ, ferde sadece içinde bu-

102 Çağrıcı, *a.g.e.*, s. 88. Kindî'nin söz konusu eseri Mustafa Çağrıcı tarafından inceleme, metin tahkikiyle birlikte yayımlanmıştır. Bkz. Ya'kub b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* [Bilimsel İnceleme-Metin Tahkiki ve Çeviri], çev. Mustafa Çağrıcı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

103 *A.g.e.*, s. 61, 101.

104 Seyfi Kenan, "Ebu Bekr Zekeriya er-Râzi'ninet-Tıbbu'r-Ruhâni'sinde Davranış Bozuklukları ve Islahı", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, İstanbul, 1999, sayı 9, s. 93, 110.

lunduğu an için sıkıntı ve zarar vermeyecek olan şeyi gösterir. Neticede o kimseyi ya da çevresini zarara ve helak olmaya götürse bile buna pek aldırmaz. Oysa Allah'ın insana bahşettiği en büyük nimet olan akıl, ferdin hem faydasına ve hem de zararına olanı açık bir şekilde ortaya koyarak yapılması gereken hususunda kılavuzluk eder. Hevâ ise, kişinin sadece haz duyabileceği ve lezzet alabileceği şeye sevk eder. Akıl olmayınca insanın durumu hayvanlar, çocuklar ve deliler gibidir.[105]

Akıl ve hevâ arasındaki ilişki Osmanlı döneminde de ahlâk kitaplarının konusu olmaya devam eder. Örneğin, İslâm ahlâkının esaslarını öğretmek amacıyla kaleme aldığı eseri *Nasihatnâme*'de (*Maârifname*) âlim ve devlet adamı Sinan Paşa (ö. 1486) aklın hevâya tercihi konusuna bir bahis açacak kadar önem verir. Akıl ve hevâdan biri insanı hayra diğeri kötülüğe götürür. Bütün pişmanlıklar kişinin şehvet yani nefsin aşırı isteklerine uymasından kaynaklanır.[106] Sinan Paşa bu bağlamda duygulara değer verenleri kötüler. Akıl nur, his zulmet olur, kim duygulara yakın olursa karanlıkta kalır. Melekte "akıl olur, hevâ olmaz ve kelbde hevâ olur akıl bulunmaz"; tutkularını bastıran kişinin değeri melekten üstün olurken tutkularına kapılan köpekten aşağıdır.[107]

Ruh-beden ilişkisine dair İslâm dünyasındaki gelenek takip edilirken üzerinde durulması gereken isimlerden biri de Fârâbî (ö. 950)'dir. Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*'nin başında bedende olduğu gibi ruh/nefs için de sağlık ve hastalığın söz konusu olduğunu dile getirir. Yine beden gibi nefsin sağlığı

105 Ebû Bekr er-Râzî, *Felsefe Risâleleri* (Inceleme-Metin-Çeviri), haz. Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 84, 86,90.

106 Sinan Paşa, *Nasihatnâme*, (MC. Yz. K 334) İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, v. 51b, 52b, 51b.

107 *A.g.e.*, 54b.

da iyi ve güzel fiiller yapmaya elverişli olması, hasta olması ise melekelerinin kötülükler ve çirkin davranışlar yapmasına yol açacak durumda bulunmasıdır. Dolayısıyla nefsin tedavisiyle uğraşacak kişi nefsi ve onun çeşitli melekelerini tanımalı, bunlarda çıkabilecek kusurları, sebepleri ile korunmasını sağlayacak muamele metodunu bilmelidir.[108] Tıp ile ahlâk arasında bağ kuran bir diğer önemli isim, İbn Miskeveyh (ö. 1030), ahlâki tıbbın bedenî tıp gibi nefsin sağlığını koruma ve bozulan sağlığın tedavisi olmak üzere ikiye ayrıldığını ileri sürer.[109]

Tıp-felsefe ve ahlâk arasında kurulan bu ilişkiye dair Osmanlı klasik dönemi için bakılabilecek en iyi örneklerden biri Osmanlı uleması içinde önde gelen bir isim olan Taşköprülü-zâde'nin (ö. 1561) ilim tasnifidir. Nitekim verdiği ilim tasnifinde pratik felsefe olarak adlandırılabilecek ameli hikmet (*hikmet-i ameliyye*) ana kategorisindeki ilimlerden biri ahlâktır.[110] Yine konuyla ilgisi sebebiyle ana kategorilerden biri olan batın-manevi ilimler (*'ulûm-ı bâtıniyye*) başlığı altındaki ilim dalları üzerinde de durmak faydalı olacaktır. Aslında buradaki ilim dallarının niteliklerini özetlemek gerekirse dinî (şer'î) ilimlerin iç yönünün ve faziletlerinin söz konusu edildiğini söylemek mümkündür. Taşköprülü-zâde bunların "tasfiyeye müte'allık" olduğunu belirtir ki sözü edilen tasfiye kalbin temizlenmesidir. Kısaca ruhun ihtiyaçlarını karşılayacak olan ilm-i batındır. Şubeleri arasında yer alan *mühlikât* ve *münciyât* kısmında insanı felakete götüren, helak eden veya kötülüklerden alıkoyan, insanı kurtuluşa erdiren çeşitli hususlar birer ilim dalı olarak sıralanır ki bunların

108 Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, Giriş ve notlarla neşreden D. M. Dunlop, çev. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987, s. 27, 28.

109 İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, çev. Abdülkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 157.

110 Fahri Unan, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, XVII, 1997, s. 238.

içinde *vesvese*, *riyâzet-i nefs*, *tehzîb-i ahlâk*, *kesr-i şehvet*, *gazab* ve *hased* gibi alt başlıklar yer alır.[111]

Tıbb-ı rûhânîyi ahlâkın bir alanı olarak gören anlayış Kınalı-zâde Ali Çelebi'nin (ö. 1572) *Ahlâk-ı Alâ'î*' (1565) ve Muhyî-i Gülşenî'nin (ö. 1608'den sonra) *Ahlâk-ı Kirâm*'ında da (1585) izlenebilir. 16. yüzyıl Osmanlı ulemasının seçkin bir üyesi olan Kınalı-zâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâ'î*'sindeki fikirleri klasik dönem İslâm dünyasındaki ahlâk eserleriyle büyük ölçüde benzerlik gösterir. Eserde kaynak gösterilen ve en sık atıfta bulunulanlar, Fârâbî, Gazzâlî, Nasîruddin-i Tûsî (ö. 1274),[112] Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 1502) ve Molla Hüseyin Vâ'iz'dir (1456?-1505). Bununla birlikte Kınalı-zâde, eserini kaleme alırken basit bir derleme yoluna gitmeyerek konuyla ilgili İslâmi literatürü kullanarak bir telif eser ortaya koymaya çalışmıştır.[113] Göz önünde bulundurulması gereken husus, Kınalı-zâde'nin, ahlâkı, ilm-i tıbb-ı ruhânî olarak tanımlarken aslında bir Osmanlı olarak kendi dönemine de hâkim olan görüşü vermesidir.[114] Yine Halvetî-Gülşenî şeyhi Muhyî-yi Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*'da Kınalı-zâde gibi mevcut birikimi kullanırken ilimlerin başında tıbb-ı ruhânîyi görerek bundan kastettiğinin "ahlâk" olduğunu açıklar.[115] Bu sebeple İslâmi geleneği oluşturan isimler ile Osmanlı yazarlarının tıbb-ı ruhânînin temel hususlarına dair görüşlerini bir arada vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

Bir geleneğin ürünü olan ve kısaca bahsedilen eserlerde nefse ait hastalıklar ele alınırken konunun önemine dair

111 A.g.m., s. 251-252, 260-262.

112 Nasîruddin Tüsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

113 Kınalı-zâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î Çeviriyazı Metin,* inceleme-çeviriyazı Fahri Unan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. XXV-XXIX.

114 *A.g.e.*, s. 32.

115 Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, haz. Abdullah Tümsek, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s. 274.

açıklamaları tedaviye yönelik bilgiler takip eder. Birleştikleri bir diğer husus, tedavi için öncelikle sebeplerin bilinmesi gerektiğidir. Örneğin Râzî'ye göre, duygu ve davranış bozuklukları insanın aklın kılavuzluğunu terk ederek hevânın, marazi tutkuların düşkünü olmayı tercih etmesinden kaynaklanır.[116] Akıl yerine tutkuların peşinde koşmak ise şu hastalıklara yol açar: sıkıntı (*el-gam*), zihne aşırı yüklenme, öfke ve hiddet, oburluk (*eş-şereh*), saplantı-zorlantı bozukluğu, şehevi aşk ve lezzet ile ölüm korkusu.[117] Ebu Zeyd el-Belhî, *Mesâlihü'l-Ebdân ve'l-Enfüs* adlı eserinde bedende olduğu gibi nefsin rahatsızlıklarının tedavisinin de içeriden veya dışarıdan olacağı, içeriden olanın insanın nefsinden harekete geçen ve bu sayede rahatsızlığı kontrol altına alan düşünce olduğunu ileri sürer. Dışarıdan olanı ise, bir başkasının ağzından çıkıp kendisinin faydasını gördüğü, harekete geçen şeyi sakinleştiren ve nefsinin kuvvelerinden fesada uğrayanı ıslah eden nasihattir.[118]

Sebepleri, tedavi önerileri takip eder. Tekrarlanan temel ilke beden hastalıklarında olduğu gibi zıddı ile tedavidir. Örneğin, *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinde Celâleddîn ed-Devvânî, tıp ile ahlâk ilmi arasındaki benzerlik üzerinden cismani tıpta sağlığın korunmasının mizaca uygun şeyler vermekle, hastalığı ortadan kaldırmanın ise, onun zıddını vererek tedavi edildiğini, nefsâni tıpta da aynı kuralın geçerli olduğunu savunur. İbn Miskeveyh ve Tûsî'yi takip eden Devvânî'nin belirttiğine göre, tıp ilminde hastalıkların tedavisinde dört yöntem kullanılır. Ruhani tıp olan ahlâk ilminde de hastalıkların tedavisinde aynı yöntemlere başvurulur.[119] Kı-

116 Kenan, a.g.m., s. 107.

117 Kenan, a.g.m., s. 128.

118 Ebû Zeyd el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, *Beden ve Ruh Sağlığı* (Neşir-Çeviri), çev. Nail Okuyucu-Zahit Tiryaki, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012, s. 438.

119 Harun Anay, "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşünce-

nalı-zâde Ali Efendi kendinden öncekiler gibi tedavide zıddı ile muamelenin esas olduğunu kabul eder ve sözlerini Tûsî'den yaptığı alıntı ile destekler.[120] Osmanlı sahasındaki bir başka örnek Gülşenî de fazileti dengede, rezileti ise ifrat ve tefritte ararken iyiyi dengede, kötüyü dengesizlikte, yani aşırılıkta görür, öyle ki fazilette ifrata gitmek de faziletin dışında bir durumdur.[121]

Açıklamalar dikkate alındığında nefsâni hastalıklar bahsinde öfke, üzüntü, korku, vesvese, kaygı ve ölüm korkusu öne çıkar. Her birinin ne olduğu, insana nasıl zarar verdiğine dair anlatım tedaviye yönelik önerilerle bir aradadır. Râzî'ye göre, öfke, kendisine zarar verene karşı canlının gösterdiği tepkidir. Bu tepki normal sınırı aşıp akla baskın gelirse öfke duyulandan çok öfkelenen için büyük zarara yol açar. Aşırı öfke hayvanlarda doğuştan var olup insani değildir ve öfke anında düşünme yeteneği kaybedildiğinden delilikle arasında bir fark yoktur.[122] Belhî, nefsâni hastalıklar içinde öfkeye yer verirken öfkeyi kontrol altına almaya dair önerilerde bulunur. Önerilerinden biri kişinin kendi çabası yanında en yakınında bulunan insanlardan bir topluluk belirleyip onlardan kendisine öfke anında nasihatte bulunmaları, affetme ve yüz çevirmenin faziletlerini anlatmalarını istemesi, böylece dışarıdan destek almasıdır.[123] İbn Miskeveyh'in açıklamalarına göre öfkenin sebepleri, kendini beğenme, övünme, tartışma, inat, şaka, alay etme, sözünde durmama, zulüm, insanların uğrunda yarıştıkları ve kıskandıkları zevkli şeylerin ardına düşmedir. Ona göre, nefis

---

si", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, 1994, s. 316.

120 Kınalı-zâde Ali Çelebi, *a.g.e.*, s. 167. Gülşenî için de nefsâni hastlaıkların ilacı zıddı iledir (Muhyî-i Gülşenî, *a.g.e.*, s. 274).

121 Muhyî-i Gülşenî, *a.g.e.*, s. 264.

122 Râzî, *a.g.e.*, s. 134, 136.

123 Belhî, *a.g.e.*, s. 456-470.

hastalıklarının en büyüğü öfkedir ve öfke kısa süren bir deliliktir.[124]

İnsanın öfke anında akıl ve düşünme yeteneğini kaybettiğine dair Râzî, Belhî ve İbn Miskeveyh'in görüşlerine katılan Nasîruddin-i Tûsî, öfke ateşi tutuştuğunda kanın coştuğu, kalp atardamarlarındaki kanın kaynadığı ve beynin koyu dumanla dolup aklın perdelendiğini savunur. Bu anda birisi öğüt vermeye kalksa öfke daha da *şiddetlenir*. Yine birisi sakinleştirmeye kalksa kişinin ateş ve alevi artar. Bununla birlikte Tûsî, öfkenin insanların mizaçlarının farklılığına uygun olarak farklı şekillerde tezahür ettiğinin farkındadır. Örneğin bazıları birazcık kıvılcımdan tutuşan kibrit bileşimine benzerken bazıları tutuşturulması için birçok sebebi gerektiren yağın bileşimi gibidir. Yine öyle insanlar vardır ki kuru odun gibi iken öyleleri vardır ki tutuşturulması oldukça zor olan yaş oduna benzer. Fakat öfkeyi doğuran sebep devam ederse farklı mertebeler eşitlenir. Yani küçük bir ateşle odunun bir kısmında ortaya çıkan alev devam ederek ormanda ister kuru ister yaş olsun bütün ağaçları yakıp yok eder.[125] Nasîruddin-i Tûsî öfkenin sebeplerini şöyle sıralar: *ucb* (kendini beğenme), *kibir, mirâ'* (çekişme), *lecâc* (inatçılık), *mizâh* (şaka), *tekebbür* (büyüklenme), *istihzâ*, *gadr* (vefazsılık), *daym* (haksızlık), rekabet ve kıskançlık doğuran değerli şeylere yönelik istek.[126] Kınalı-zâde Ali öfkenin bir çeşit delilik olduğu ve sebepler konusunda hâkim görüşü devam ettirir. Nitekim bazılarının geç öfkelenip çabuk sakinleştikleri, bazılarının çabuk öfkelenip çabuk sakinleştikleri ya da geç öfkelenip geç sakinleşenler olduğu gibi mizaç farklılıklarından bahseder ve öfkenin sebeple-

124 İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, s. 182, 173.

125 Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 157.

126 *A.g.e.*, s. 158-166.

rini ele alır (*ucb*, *iftihâr*, *mirâ'*, *lecâc*, *mizâh*, *tekebbür*, *istihzâ*, *gadr*, *zaym*, *münâfeset*).[127] Marazi bir duygu olarak kabul edilen öfke konusunda olması gereken, insanın sebeplerini ve zararlarını bilip bunun üstesinden gelmeye çalışmasıdır. Nitekim Sinan Paşa okuyucularını mümkün olduğu kadar öfkelenmeme ve öfke anında her dile gelenin söylenmemesi konusunda uyarır.[128]

Uyarılar sadece ahlâk eserlerinde değil edebi eserlerde de yer alır. Nitekim döneminin tanınmış tezkire yazarı ve şairi Latîfî (ö. 1582) öfkenin cünûnun bir türü olduğu, kaza ve belaya rehber olduğu görüşünü paylaşanlardan biridir ve verdiği önemi Hâkî-i Rûmî'den bahsederken Ahlâk-ı Nâsırî'den tercüme *Pend-nâme* adlı risaleden birkaç beyte yer vererek gösterir:

Tehevvür kim cünūndan bir burakdur
Ne gelse ehline anuñ ehakkdur

Tehevvür 'aklı kor zirā 'amelden
Olur hāli çü esbāb-ı hıyelden[129]

Yine Latîfî, gazabın üstesinden gelmenin faydalarına dair Niyâzî-i Karamânî hakkında bilgi verirken Şâhidî-i Mervî'den tercüme *Behrâm u Gücendâm* adlı risaleden şu alıntıyı okuyucularıyla paylaşır:

---

127 Kınalı-zâde, *a.g.e.*, s. 183-184, 186.

128 Sinan Paşa, *a.g.e.*, v. 53a.

129 Latîfî, 1546'da tezkiresini hazırlayıp Kanuni Sultan Süleyman'a takdim etti ve Ebû Eyyûb-i Ensârî Vakfı kâtipliğine getirildi. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*, Latîfî'nin en önemli eseridir. Çeşitli kütüphanelerde yüze yakın nüshası bulunması da gördüğü rağbetin bir ifadesidir (Ahmet Sevgi, "Latîfî", *TDVIA*, cilt 27, s. 111). Rıdvan Canım, Latîfî'nin tezkiresinin doksan yedi nüshasını belirleyerek şecerelerini ortaya koymuş ve beş nüshayı esas alıp metni tesis etmiştir, metinde bu eser kullanılmıştır, bkz. *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme Metin)*, haz. Rıdvan Canım, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000, s. 244.

Gazab hazm eylemek ʿākil işidür
Gazabda sabr ider her kim kişidür

Gazabla dökdiler ey niceler kan
Gazab geçdükde oldılar peşīmān

Gazabda olmayan nefsine mālik
Nedim rāhına āhir oldı sālik

Anuñ ki işi hiddetle gazabdur
Bil ā ir ol mahall-i ḫışm-ı Rabdur[130]

Edebi sahadaki bir başka örnek için Osmanlı hikemî şiirin divan edebiyatındaki en önemli temsilcisi Nâbî'ye bakılabilir (ö. 1712). İslâm ve gelenek açısından ideal insan tipinin vasıflarını verdiği ve her zaman ilgiyle okunan nasihatname türündeki mesnevisi *Hayriyye*'de (1701)[131] öfkenin kontrol edilmesi gerekliliğini şu şekilde dile getirir:

Gadab u hiddet ü kin gösterme
Kimseye çin-i cebin gösterme

Hüsn-i hāl ile geçim herkes ile
Hoş-dil ol herkes ü her-nā-kes ile
(...)
Uġrama dāi'ire-i daʿvāya
Başuñı salma kurı gavgāya

Eyleyen nās ile gavgā vü ṅizāʿ
Olur āzār-keş-i renc ü sudaʿ[132]

İbrahim Hakkı Erzurumî'nin açıklamasında ise, gazabın itidali "şecaat", ifratı "tehevvür" ve tefridi "cübn"dür. Ga-

130 *A.g.e.*, s. 552-553.

131 Abdülkadir Karahan, "Nâbî", *TDVIA*, cilt 32, s. 258; Ali Fuat Bilkan, "Hayriyye", *TDVIA*, cilt 17, s. 17.

132 Nâbî, *Hayriyye-i Nâbî* (İnceleme-Metin), Mahmut Kaplan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2015, s. 220.

zap ve şehvete galip ve malik olan insanın nefsi hür ve kamildir. Aksi halde gazap ve şehvet itidalden ayrılıp ikisinden dört kötü ahlâk, bunlardan da çok sayıda kötü ahlâk meydana gelip çoğalır.[133]

Diğer taraftan Salih b. Nasrullah'da olduğu gibi tıp kitaplarında da öfkenin beden ve akıl sağlığı için ne kadar zararlı olabileceği açıklanır. Buna göre, aşırı öfke kanı kaynatır, safrayı tahrik eder ve cildin rengini önce kızartır, sonra sarartır. Çünkü ruhların karışmasıyla insanda renk kalmaz. Mizacı sıcak olanlara öfkelenmek zararlıdır. Ama mizacı soğuk olanlara eğer haddinden fazla olmazsa, faydalıdır.[134] Zararının önlenmesi ve tedavisi için Salih b. Nasrullah, elma, sandal, gül ve limon gibi kalbe kuvvet verici soğuk şerbetler içilmesiyle soğuk ferahlatıcı şeyler yenmesini tavsiye eder. Ayrıca garip ve acayip hikâyeler, güldürücü sözler ve güzel nağmeler dinlemek, zarif, sevgili kişilerle birlikte olmak, sohbet etmek de gazabın şiddetini giderdiğinden önerileri arasında yer alır.[135]

Haset, üzerinde durulan bir başka önemli konudur. Râzî, onun cimrilik ve tamahın insan şahsiyetinde bir araya gelmesinden doğduğunu ifade eder. Tanımı hususunda bir yanlışa da dikkat çeker. Buna göre, kendisine zararı ve sıkıntısı dokunan bir kişinin nimete ulaşmasını istememe haline hasetlik denmesi yanlıştır. Çünkü burada söz konusu olan hasetten değil düşmanlıktan kaynaklanır. Bir kimse kendine acı ve sıkıntı verene karşı düşmanca duygular besler. Oysa haset kendisine hiçbir zarar vermediği halde başkasının bir nimete ya da iyiliğe ulaşmasından dolayı üzüntü duymaktır.[136]

133 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul, 1310, (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar), s. 206.

134 Salih b. Nasrullah, *Gâyetü'l-beyân*, v. 14a.

135 *A.g.e.*, v.14b-15a.

136 Kenan, *a.g.e.*, s. 118-119.

Kınalı-zâde Ali Efendi de hasetin nefse ait bir hastalık olup çoğu insanda bulunduğunu ancak çok azının kurtulmayı başardığını belirtir. Haseti bir kimsedeki nimetin onda olmasından huzursuz ve üzüntü duyup olmamasını istemek olarak tanımlayan Kınalı-zâde hasetin üç türü hakkında bilgi verir. İlki, nimetin bir kişide olmamasını istemek, ikincisi o nimetin kendinde olmasını istemek ancak ona gelmediği ve gelemeyeceği ortaya çıkınca "bârî mahsûddan dahi zâyil olsa ki, berâber olsak, anuñ baña fazîleti müyesser olmasa diyü taleb ü temenna ide. *Üçincisi* oldur ki, ni'metüñ mahsûddan zâyil olmasını kendüde hâsıl olmak ümidine tâlib ola".[137] Kınalı-zâde, hasetin çoğunlukla akran, akraba ve arkadaşlar arasında olduğuna bilhassa dikkat çeker. Diğer nefsâni hastalıklarda olduğu gibi akıl sahibi biri kendinde haseti hissettiğinde, hemen aksi söz ve fiile yönelmelidir. Örneğin, haset edileni kötüleme, yerme ve çekiştirme yerine övmeye başlamalı. Kibir halinde tevazu ile muhalifine yönelmelidir.[138]

Duyguları tahrik ederek akıl ve düşünme yeteneğinin kaybına yol açan, nefse eziyet eden önemli rahatsızlıklardan biri de üzüntü/kederdir. Üzüntüyü etraflı bir biçimde ele alan Kindî, onu sevilen şeylerin kaybedilmesi ve amaçlanan şeylere ulaşılamamasından doğan nefsâni bir acı olarak tanımlamıştı. Kendisinden sonra takip edilecek olan bu konudaki görüşleri şöyle özetlenebilir: Bir insanın bütün isteklerini elde etmesi ve sevdiği her şeyi elinde tutması mümkün değildir. Geçici nimetlerin elinden gitmesinden, zaten olmayacak şeylerin yokluğundan dolayı üzüntü çeken bir kimsenin üzüntüsü bitmeyecektir. Çünkü insan hayatının her safhasında sevdiği bir şeyi kaybeder, istediği bir şeyden yoksun kalır. Dolayısıyla insan kayıplarına üzülmemeli, nefsinin her

137 Kınalı-zâde Ali Çelebi, *a.g.e.*, s. 253-254.

138 Kınalı-zâde Ali Çelebi, *a.g.e.*, s. 259, 267.

durumda memnun olmasını güzel bir alışkanlık haline getirmelidir. Üzüntü bizim veya başkasının yaptığı bir şeyden doğar. Eğer bu (sebep) bizim yaptığımız ise bize üzüntü getiren bu işi yapmamalıyız. Eğer üzülmeyi istemediğimiz halde yapmayı istemediğimiz bir şeyi yapıyorsak istemediğimiz bir şeyi istiyoruz demektir; bu (çelişki) ise akıldan yoksunların özelliğidir. Eğer bize üzüntü veren sebep bizden başkasının fiili ise bunun bize olan etkisini önlemek elimizde olabilir. Eğer bertaraf etmek elimizde ise üzüntü sebebinin bizi etkilemesini önlemeli ve böylece üzülmekten kurtulmalıyız. Üzüntüyü yenmeye dair sıraladığı maddelerden biri de daha önce kurtulduğumuz kendi üzüntülerimizi, başkalarının uğradığı ve teselli buldukları –ve bizim kendimizi teselli ettiğimiz– üzüntüleri hatırlamak, şimdiki üzücü halimizi eski üzüntülerimizin veya başkalarında gördüklerimiz ve onların kurtuldukları üzüntülü durumların yerine koymaktır. Yine düşünülmelidir ki, biz bir şeyler kaybetmiş veya bir şeylerden mahrum kalmışsak, başka pek çok insan da aynı şeylerden mahrum kalmıştır, daha birçok insanın da kayıpları olmuştur.[139]

Râzî'ye göre de üzüntü aklı ve düşünceyi bulandırır, ruha ve bedene ıstırap verir, öyleyse ondan kurtulmanın veya imkân nispetinde onu azaltmanın çaresine bakılmalıdır. Akıllı kimseye düşen, kaybedilenin üzüntüye yol açan şeylerle ilişkisini keserek ondan kurtulmak; sevilen şeyler var oldukça onların verdiği tada aldanmamak; tersine kaybedildiklerinde vereceği acıyı hatırlamaktır. İnsan sevdiklerini nasıl olsa bir gün kaybedeceğini düşünüp hayalinde canlandırmalı ve zihnine yerleştirmelidir. Ayrıca sevdikleri için hayatının devamının imkânsız olduğunu bilmelidir.[140]

Belhî, gamı nefsin hastalığının, neşenin ise sıhhatinin en kuvvetli sebebi olarak görür. Bundan dolayı bir kişi nasıl be-

139 Kindî, *a.g.e.*, s. 51, 55, 63, 67-69.

140 Râzî, *a.g.e.*, s. 146, 148.

denin ihtiyaçlarını karşılayıp hastalıkları ortadan kaldırmak ve sıhhat kazanmak için çabalıyorsa nefsin sağlığı için de gamı ortadan kaldırmalıdır.[141] Belhî, hüznü ikiye ayırır. İlki, sebebi bilinen hüzündür. Mesela ailesi, malı veya özel bir yeri olan sevdiği bir şeyi kaybettiği için üzülen insan. Diğeri ise, sebebi bilinmeyen hüzündür. Bu, insanın kalbinde bütün vakitlerde hissettiği ve dinçliğini, sevincini izhar etmesini, arzu ve lezzetlerden gerçek anlamda istifade etmesini engelleyen kederdir. Sebebi bilinmeyen hüzün, bedenî rahatsızlıklardan kaynaklanır. Ortaya çıkışı, kanın saflığının azlığından, kanın soğuk olması ve değişmesindendir. Tedavisi kanın tasfiyesi, ısıtılması ve arıtılması işlevlerine sahip besinler ve ilaçlarla olur. Diğer bir tedavi, nefsâni/ruhsal tedavi, yani biriyle konuşma, samimiyet kurma ve nefsin hoşlandığı şeylerden istifade ya da neşe kuvvesini harekete geçirecek güzel müzik vb. insanı ferahlatan ve nefsindeki kederi yok eden şeylerle olur. Sebebi bilinen hüzünde nefsi eğitmek esastır. Bundan kastettiği, insanın sevilen bir şeyin elden kaçmasından veya istenen bir şeyin elde edilememesinden kaynaklanan keder ve hüznü nefisten gidermek için bir silah gibi düşüncelerini hazır etmesidir. Bu düşünceler arasında insanın, başına gelen felaketler karşısında sabır kuvvesini kaybederse daha büyük bir felaketle karşı karşıya kalacağını, insanın başına gelen felaketlerin daha önceden yaşayan ve kendisiyle aynı dönemde yaşayanların da başına geldiğini ya da daha büyük ve ağır sıkıntılarla karşılaşabileceğini düşünmesi sayılabilir. Ayrıca, insan başına gelen sıkıntılardan doğan her hüznün ardından yeni günlerin geleceğini düşünerek kendini teselli etmelidir.[142]

Burada kedere yönelik özetlenen görüşler Osmanlı nasihatname literatürünün de meseleleri arasında yer bulur. Ör-

141 Belhî, *a.g.e.*, s. 448.

142 Belhî, *a.g.e.*, s. 490-500.

neğin 16. yüzyılda Güvahi *Pendnâme*'sinde kişinin üzüntüsünün sadece kendine mahsus olmayıp her insan için geçerli olduğunu ve sürekli üzülmenin nasıl zarar verdiğini şu sözlerle dile getirir:

Seni sanma cihânda gamlu ancak
Degül bî-gam benî Âdem muhakkak

Yürekde gerçi gam dügün gibidür
Karagün il ile dügün gibidür
(...)
Diyâr-ı gamda itme dâyima seyr
Ki itmez gussa kardaş âdeme hayr

Olan âkıl sunulan hissesiyle
Geçer hoş ebleh olur ğussayile

Yig ol kim tutasın gönlüni hurrem
Ne assı ödemez bir borcı bin gam[143]

Ahlâka dair eserler yanında I. Mehmed'in (ö. 1421) 1415'te yaşadığı baskının sultanda *arâz-ı nefsâni ve emrâz-ı ruhânî*ye sebep olduğu ve bunun ne kadar büyük bir soruna dönüştüğünü Hoca Sâdeddin (ö. 1599) *Tâcü't-Tevârîh*'te anlatır. Buna göre, kederli hali günden güne artarak zayıflık belirtileri gösteren sultana tabipler bazı tedaviler uygulasalar da başarılı olamazlar. Bunun üzerine Germiyan'dan Şeyhî mahlasıyla bilinen bir tabip getirtilir. Tabip nabzına bakıp uyanıklık ve uyku durumlarını sorup sebep ve belirtileri değerlendirdikten sonra teşhisini koyar: Uykusuzluk ve sıkıntıya neden olan bu tehlikeli hastalık endişeden ileri geliyordur. İlacı, kaygı ve kedere neden olan sebepleri atmaktır. Bozuk düşüncelerle rahatsız olan bedene zafer haberi ilaç ola-

143 Güvâhî, *Pend-name*, haz. Mehmet Hengirmen, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 251, 252.

caktır. Nitekim Karamanlıların yenilgiye uğratıldığı haberi geldiğinde sultan eski sağlığına kavuşacaktı.[144]

Tıptaki yeteneği ve ünü kadar şair olarak da tanınan Şeyhî'ye dair Latîfî bilgi verirken âlemde gam-keder-elemin gizli bir dert olduğu, insan bedeni ve canı için helak edici, öldürücü bir zehir olduğunu dile getirdikten sonra ondan mümkün olduğunca bunun def edilmesine çalışılmasına dair şu birkaç beytini verir:

Gamuñ kim yüküni götürmedi yir
Yimez ādem gamı gam ādemi yir
Komaya 'ākıl olan dilde gerdi
Ki olur kılca gerdüñ tāgca derdi

Cihānuñ hāsılın bir dem dimişler
Yaraşmaz bir deme biñ gam dimişler[145]

Üzüntünün en önemli kaynağı ise ölüm korkusu olarak görülür ve Kindî'nin üzerinde durduğu hususların başında gelir. Bu konuda daha sonraki Müslüman düşünürler tarafından takip edilecek görüşlerine göre, bu korkunun temelinde ölümden daha kötü bir şey olmadığı düşüncesi yer alır, oysa kötü olan ölüm değil ölüm korkusudur.[146] Tûsî, en genel ve en dehşetli korku olduğu için ölüm korkusunun tedavi bahsi üzerinde durmanın gerekliliğine işaret ederek başlar. Ardından ölüm korkusunun nereden kaynaklandığı ve kimlerde olduğunu ele alır. Buna göre, ölüm korkusu ölümün ne olduğunu, nefsin dönüşünün nereye olacağını bilmeyen, dünyanın mevcut olacağını fakat kendisinin öldükten sonra bundan haberi olmayacağını düşünen, ölümün en zor hastalıklardan daha acı olduğunu zanneden, ölümden sonraki cezadan korkan ya da ölümünden sonra arkada bı-

144 Hoca Sadeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul, 1279, I, s. 278-279.

145 Latîfî, *a.g.e.*, s. 344.

146 Kindî, *a.g.e.*, s. 95, 97.

raktıkları evlatlarını ve mallarını kaybedeceğinden üzüntü duyan kimselerde olur. Oysa bu zanların çoğu batıl, gerçekliği olmayan ve kaynağı sırf cahillik olan fikirlerdir. Cahilliğin tedavisi ise ilim ile olur.[147]

Osmanlı ahlâk literatüründe de ölüme dair bu görüşler yerini korur. Örneğin Kınalı-zâde Ali Çelebi, ölüm korkusunun her insan için geçerli olup en güçlü korku olduğunu vurgularken ondan kaçış olmadığına, nizâm-ı âlem ve insan neslinin devamı için zaruriyetine işaret eder. Dolayısıyla bundan korkmak akıllı birine yakışmaz.[148] Aynı şekilde Gülşenî, ölüm korkusunun sebeplerini belirttikten sonra bunların kaynağının cehalet olduğunu belirtir.[149] Başta ahlâk ve tasavvuf konularına yer verdiği ansiklopedik eseri *Mârifetnâme*'de (1757) İbrahim Hakkı Erzurumî (ö. 1780) de ölümün anlamı ve ölüm korkusunun sebeplerini tasavvufi görüşleri öne çıkaran bir tarzda ele alır.[150]

Ruhu hastalandıran bir diğer marazi duygu kaygıdır. Belhî, kaygıyı hüznün aşırı noktası ve şiddetli hali olarak görür. Ona göre eğer bir insanda hüzün ve kaygı aynı anda ortaya çıkarsa ne hayatın tadı kalır ne de yaşamın güzelliği. İkisi birden ortadan kalktığında ise insan yaşamının güzelliğiyle mutlu olur ve hayatın tadını alır. Ancak bunların tamamen ortadan kalkmaları mümkün değildir.[151] Kaygıya dair ayrıntılı açıklamalarda bulunan Belhî, kaygının insanın aile ve mal gibi sevdiği yahut bunların yerine geçen ve değer verdiği, sevdiği şeyleri kaybetmesinden kaynaklandığını belirtir. Bu kayıptan ötürü nefsi eleme kapılır ve hüzünlenir. Sonra bu hüzün şiddetlenir ve kaygıya dönüşür. Hüzün

147 Tûsî, *a.g.e.*, s. 169, 171.

148 Kınalı-zâde Ali Çelebi, *a.g.e.*, s. 214 vd.

149 Muhyî-i Gülşenî, *a.g.e.*, s. 293-296.

150 Erzurumlu İbrahim Hakkı, *a.g.e.*, s. 246-254.

151 Belhî, *a.g.e.*, s. 488, 490.

ile kaygı arasındaki ilişki, korku ile dehşet arasındaki ilişki gibidir. Dehşet korkmanın şiddetli hali iken kaygı ise hüznün şiddetli halidir. Yüzünü tokatlamak, saçını yolmak, bağırmak, elbiselerini yırtmak ve kendisinden aklın ve hayanın hükmünün kalktığını gösteren ve daha benzeri olmayan bazı fiiller gibi deliliği andıran şeyler yapmasına sebep olur. Kaygı hali kişiyi çoğu zaman tedavisi güçleşen bedenî hastalıklara da düşürür.[152] Bu sebeple mümkün olduğunca üstesinden gelmeye çalışılmalıdır. Nitekim Salih b. Nasrullah da bir tabip olarak keder ve korkuyu gidermek isteyenlerin dostlarıyla sohbet etmeleri ve güzel nağme dinlemeleri tavsiyesinde bulunur.[153]

Vesvese, Belhî'nin insana en çok tesir eden ve eziyet veren rahatsızlık olarak gördüğünden beden ve nefis hastalıklarına dair eserinde etraflı bir biçimde ele aldığı bir konudur. Ona göre, vesvese, sırf nefsâni bir hastalık değildir. Bedenî hastalıklarda da söz konusudur. Diğer nefsâni hastalıklar gibi herkesin başına gelebilir ancak herkeste bir rahatsızlığa sebebiyet verecek derecede ortaya çıkmaz.[154] Vesveseyi, insanın göğsünde çarpan ve kötü düşünceleri harekete geçiren, insanın hayatını çekilmez hale getiren ve herhangi bir beden lezzetini uygun bir şekilde elde etmesini neredeyse imkânsız hale getiren bir durum olarak tanımlayan Belhî, bu arızi halin kendi kendine konuşma olarak isimlendirildiğini belirtir. Herhangi bir insanın korku, hüzün gibi nefsâni rahatsızlıklardan uzun süre veya her zaman uzak kalması mümkün değildir. Kendi kendine konuşma şeklindeki bu rahatsızlık ise özel bir rahatsızlık olup verdiği sıkıntı belki insanların çoğuna ömür boyunca isabet etmez. Herkeste bir rahatsızlığa sebebiyet verecek derecede ortaya çıkmayışı, rahatsızlı-

152 Belhî, *a.g.e.*, s. 450, 452.

153 Salih b. Nasrullah, *Gâyetü'l-beyân*, *a.g.e.*, v. 15a.

154 Belhî, *a.g.e.*, s. 502.

ğın herkese eziyet verecek, meşgul edecek ve hayatını çekilmez hale getiren şeyleri nefsinde tasvir edecek şekilde isabet etmemesindendir. Belhî, insana kimi zaman tabiatı itibarıyla kimi zaman da yabancı, bilinmeyen bir şekilde arız olan vesveseyi bedende arız olan rahatsızlıklara benzetir.[155] Böyle bir rahatsızlığa yakalananlar bütün çaba ve gayretini vesvesenin nefsine verdiği eziyeti ortadan kaldırmaya vermelidir. Bazılarının bunda başarısızlığı kabullerini reddeder. Bedendeki hastalıklar için ilaç kullanıldığı gibi vesveseye karşı da çözüm vardır. Rahatsızlığın giderilmesi için kullanılacak çözümlerden bir kısmı nefsin dışından gelirken bir kısmı da içeriden gelir. Dışından olup kendisinden yardım alınan çözümler hastanın yalnızlıktan ve tek başına kalmaktan sakınmasıdır. Çünkü yalnızlık insanda fikirleri ve kendi kendine konuşmaları harekete geçirir. İçeriden olanı ise, hatıraya gelen ve gönle düşen şeyler hakkında düşünmeye yönelmektir. Eğer dışarıdan işlev yerine getirilmezse mutlaka düşünceyle iştigal etmesi gerekir. Belhî diğer çözümlerini şöyle sıralar: a- Boş kalmaktan sakınmak (Bu hastalığa yakalanan insanlar boş kaldıkları zamanlarda düşüncelerini eziyet çektikleri fikirlere yöneltirler), b- İnsanın yakınındaki kimseler arasından kendisi için, sevgisine ve şefkatine güvendiği insanlar hazırlaması.[156]

Sebepsiz endişe ve vesveseye yönelik özetlenen açıklama ve baş etme stratejileri meselenin teorik çerçevesinin anlaşılabilmesi açısından önemlidir. Ancak vesvese illetine yakalanan bir Osmanlı tarafından bu stratejilerin gündelik hayatta ne ölçüde bilindiği ve uygulanabildiği meselenin bir başka boyutunu teşkil ediyor. Şunu söyleyebiliriz ki, insana en çok tesir ve eziyet eden, hayatı çekilmez kılan bir rahatsızlık olduğu hayatın içinden anlatımlarla doğrulanabi-

155 Belhî, *a.g.e.*, s. 452, 502, 504.

156 Belhî, a.g.e., s. 518, 520, 522, 526-530.

lir. Örneğin Sâlim tezkiresinde Aziz mahlasını kullanan Abdülaziz'e dair verilen bilgide kendisinin sürekli "Ah tarikimde Süleymaniye'ye varabilsem" diye düşünmesi ve bu konudaki endişesinin onu mâlihülyaya, sonunda da Süleymaniye'nin dârüşşifâsına düşürdüğü ileri sürülür. Böylece yazara göre Süleymaniye'de çalışamasa da dârüşşifâsındaki sakinleriyle bir araya gelebilmişti.[157] Vehmi bimarhâne ile sonlanan bir başka örnek ise, şair Sâ'ilî'dir. Rivayete göre, Sâ'ilî, Karamanî'nin[158] idamından sonra vehimden mâlihülyaya yakalanmış ve dârüşşifâya konmuştur. Ancak iyileşemeyerek burada vefat etmişti. Ölümünden bir gün önce onu ziyarete giden dostu hal hatırını sorup "be divâne" dediğinde yüzüne bakarak "Beni küçümseyerek deli deme, asıl deli sensin. Çünkü aklın vardır" şeklinde bir beyit okur.[159]

Kişinin hayatını çekilmez hale getiren vesvesenin, çevresinde garip görülerek söylenti ve alaylara sebebiyet verdiğine dair etraflı bir anlatım 16. yüzyıl meşâyihinden Şeyh Ebu Sa'îd örneğinde görülebilir. Peçuylu İbrâhim'in "be-gâyet vesveseye müptela" olarak tanımladığı Şeyh'e bağlanan Vezir-i Azam Ali Paşa kendisine samur bir kürk gönderir. Şeyh hediyeyi kabulden kaçınsa da sonunda alması sağlanır. Şeyh kürkü birkaç defa sabunla yıkatır ve astırır. Üç ay kadar kimi zaman güneş kimi zaman yağmurda asılı kalır, ıslanır ve

157 Sâlim, *Tezkire-i Sâlim*, İstanbul, 1315, s. 477-478. (Sâlim Efendi, Şeyhülislam Mirza Mustafa Efendi'nin oğludur. Müderris, kadı ve kazaskerlik görevlerinde bulunmuş olup tezkiresi 1688-1722 yılları arasında ölen veya o sırada yaşayan şairleri kapsar (Hüseyin Güfta, "Sâlim", *TDVİA*, cilt 36, s. 46).

158 Şeyh Muhyiddin Mehmed b. Hızır el-Karamanî (ö. 1543) Şeyh İbrahim-i Gülşenî'nin önde gelen halifelerinden olup zendeka ve ilhad gerekçesiyle idam edildi. Ayrıntılı bilgi için bkz. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 372-382.

159 Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ İnceleme-Metin*, haz. Filiz Kılıç, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010, s. 941-942, dipnot 74; Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, eleştirel baskıyı haz. İbrahim Kutluk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, I, s. 446-447.

kurur. Sonra itikadınca temizlenmiştir diye bir kişiye birkaç defa ellerini yıkatıp kullanılmamış bir beze sildirdikten sonra kürkü silktirir. Ancak kürkün üzerinde kıl kalmaz. Bu sefer de kürkün onca kılının evin dört bir yanına dağılmasıyla bir Ali Paşa'ya bir kendine sövüp sayar. Bu üzüntüyle akşama kadar ağlar. Ertesi gün bir-iki adamını ırgat pazarına gönderip gözleri sağlam elli kişi getirtip üç gün evin her yerini sildirip kılları arattırdıktan sonra temizlendiği kanaatine varır. Ali Paşa, Şeyh'in kerametleri yanında vesvesesini de padişaha anlattığında padişah kendisiyle görüşmek üzere davet eder. Şeyh, yakınlık ve temastan sakınarak uzaktan selamlaşır. İnsanların temasından hoşlanmayan Şeyh'e el-etek öpülmesi için yaklaşılmaması konusunda çevresindekiler uyarılır. Görüşme esnasında padişahın ömründe bu hilkatte bir kişi görmediğini söylemesinin kayda geçmesi ise dinî şahsiyetinden çok hakkındaki söylentilerin dikkat çektiğinin bir ifadesidir.[160]

Temizlik konusundaki vesvesenin, kişinin çevresinde alay konusu veya ilgi çeken bir dedikodu malzemesi olması, bir bakıma sıradan bir delilik hali olarak görülebildiği gibi kişinin kendisi için hayatı zorlaştırmanın ötesinde hayati bir tehlike de olabilirdi. Örneğin, Musa bin Efdalüddin (Efdalzâde Musa Çelebi) için önleyemediği vesvesesi kötü sonlanmıştı. Âlim, zâhid, Allah'a karşı gelmekten sakınan, vaktini ilim, ibadet, ders ve faydalı işler için harcayan biri olarak tanıtılan Efdalzâde Musa Çelebi'nin dikkatleri çeken önemli sorunu abdest konusundaki vesvesesiydi. Zira abdest alışını gören biri, soğuk bir kış gününde sadece kolları için yirmi kova su döktüğünü anlatmıştı. Bir gün yine böyle abdest aldıktan sonra ıslanan elbisesini kurutmak için yaklaştığı ateş yüzünden elbisesinin eteğinin tutuştuğunu fark edemedi. Ateş karnına kadar ulaştı ve bir türlü söndüremediği için de

160 Peçuylu İbrâhim, *Târîh*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283, I, s. 463-464.

yanmasına sebep oldu. Hizmetçisi de yanında olmadığından bu halde yanarak öldü.[161]

Vesvesenin, aşırı endişenin kişiyi intihar teşebbüsüne kadar sürükleyebildiğine dair bir anlatımı Râmiz'in (ö. 1788) tezkiresinde (1720-1784) bulabiliriz. Buna göre, 18. yüzyılda müderris olarak görev alan, aynı zamanda şiir ve inşaya kadir, kendi köşesine çekilmiş ve tedbir sahibi bir kişi olarak tarif ettiği Behçet, imtihandan birkaç gün geçip medresesi belli olmayınca "mezbahadaki bir kurban gibi" bıçakla kendini kesmeye kalkıştığında ev halkı zamanında yetişmişti. Bu "hal-i garibe" duyulduğunda ise, bir medrese ihsanıyla öldürücü ve can yakıcı gamdan kurtarılmıştı.[162] Her ne kadar Behçet kurtarılıp çok istediği medresesine kavuşsa da onun kadar şanslı olmayan Fâ'iz mahlasını kullanan Mehmed (ö. 1722), Râmiz'in ifadesine göre, zekâsının şiddet ve aşırılığına eşlik eden manasız kuruntu ile şuurunu kaybederek bir gece kendini asmıştı.[163]

Duygular-tutkuların nefsin hastalıklarına sebep olması karşısında ideal insanın bunları kontrol ederek nasıl hissetmesi ve dışa vurması gerektiğine dair standartlar felsefe, ahlâk ve tıbbın ortak alanında ifadesini bulur. Öncelikle vurgulanan husus, beden yanında ruhun/nefsin sağlığına özen gösterilmesi gerekliliğidir. Bunun için öfke, kaygı, vesvese, keder, ölüm korkusu ve haset gibi marazi duyguların önüne geçilmelidir. Her ne kadar bunların her insanda olduğu ve sınırlamanın zorluğu kabul edilse de yenilgi asla mazur görülmez. Duygu ve davranış sorunlarına sebep olan aşırılık ile baş etmeye yönelik stratejiler sunulur. Cismani tıpta olduğu gibi burada da önerilen denge, yani zıddı ile tedavidir.

---

161 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *a.g.e.*, s. 486.

162 *Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâ'sı İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük*, haz. Sadık Erdem, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994, s. 45-46.

163 Râmiz, *a.g.e.*, s. 233.

Bunu mümkün kılacak olan ise akıldır. İnsan, nefsinin harekete geçirdiği rahatsızlığı kontrol altına almak için akıl ve düşünme yeteneğini devreye sokmalı ve nasihatleri dikkate almalıdır. Dengeden uzaklaşan birey kendi durumundan sorumlu tutulur ve kimi zaman çevresindekilerden yardım almakla birlikte esasen kendi istemiyle iyileşmesi beklenir. Yapması gereken duygu ve davranışlarını kontrol altına alıp toplumsal normlara uymasıdır.

Burada insanı toplumsal normların dışına iten aşk üzerinde ayrı bir bahis açmak yararlı olacaktır. Zira insanın içinde taşıdığı bir zaaf ve beraberinde getirdiği sıkıntıları, aşırılıklarıyla ifrat türlerinin en tehlikelisi aşktır. Hatta bazı hekimlere göre mâlihülyanın bir türü yani bir hastalıktır. Nitekim bu konuda ayrıntılı bilgi veren İbn Sînâ aşkı mâlihülyaya benzeyen bir hastalık olarak tanımlar. Sebebi insan düşüncesine suretler ve şekiller aksetmesidir. Âşık çoğunlukla göğüs geçirir ve hali değişkendir; zaman zaman güler ve gülümser ve zaman zaman ağlar, kederlidir. Uykusuzluktan göz kapakları kafa tarafına doğru çekilir ve titreme dolayısıyla rutubeti buharlaştığı için, âşığın genel görünüşü hep aynı kalmaz. Nabzı da değişken ve düzensizdir. Kalbi dışarı çıkıyor gibi atar ve özellikle âşık olduğu kişinin adı söylendiğinde nabzı değişir. Âşığın olduğu yere bir kişi girdiğinde değişiklik olursa sevgili odur. Şiddetli aşk dolayısıyla kişinin kilo verdiği, benzinin sararıp solduğu görülür. Bunlar uzun süren çeşitli hummalara, ateşli hastalıklara yakalanırlar; helak olurlar; aşk dolayısıyla her türlü hastalığa hazırdırlar. İbn Sînâ'nın tedavi önerisi uyutucu ilaçlar verilmesi, iyi beslenmesi ve bir şeylerle meşgul edilmesidir.[164] Râzî'ye göre de âşıklar, kendi iradelerine hâkim olamamalarından, nefsâni isteklere karşı çıkmayıp onlara teslim olmalarıyla hayvanlardan daha aşağı düzeydedirler. Âşıkların çoğu sürekli uyku-

164 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 178-180.

suz ve tasa içinde yeme-içmeden kesildikleri için deliye döner, saçmalamaya başlar, zayıflayıp vücut dengeleri bozulur. Onlar hazzın tuzağına düşmüş ve bu durum onları feci bir helake sürüklemiştir. Sevgi yerleşip tutku haline gelmeden önce sevgiliden ayrılmak insana (nefse) daha kolay gelir. Aşka, sevgiliyle görüşüp onunla ülfet etmek de eklenince kurtulmak zorlaşır. Bu konuda akla düşen görev, aşka yakalanmadan önce onun kötülüğünü kendine (nefs) telkin ederek tutku haline gelmeden ondan vazgeçmektir.[165]

Emir Çelebi, Sakızlı İsa ve Abbas Vesim için de aşk mâlihülya türünde bir hastalıktır. Ayrıca *cünûn-ı ilâhi* ya da *marâz-ı vesvesi* de denir.[166] Emir Çelebi, bazı hekimlere göre aşkın insanda fikr ve feraseti bazı suretlere düşürmekle ortaya çıkan bir hastalık olduğunu belirtir. Bazılarına göre de âşık olunanı görme ve duyma ile artan şehvetle zail olan bir *cünûn hali*dir. Bu halden mustarip olan, göğsünü geçire geçire solur. Uyumakta zorlanır ve nabzı hızlı atar. En etkili ilacı âşık olunan kişiyle görüşmektir. Tedavi önerileri arasında nefsi seyahat etmek, müzik dinlemek gibi başka şekillerde meşgul etmeye çalışmak veya sevdiğini göstermemek, daima kötülemek, bazen "başkasına meyletmiş sana muhabbeti yok cefası çok, sana bundan hayır yok" diye daima kötülemek de yer alır.[167]

Tıp metinlerinde aşkın hastalık olduğu ve ciddi hastalıklara yol açabildiğine dair açıklama Salih b. Nasrullah'da da bulunabilir. Ona göre, aşk kalbe arız olan bir hastalıktır. Bazı güzel suretlere bakıp onun güzelliğini düşünmekten kaynaklanır ve giderek cünûn, vesvese ve manya hastalıklarına yol açar. İki türlüdür: Bir kısmı âşığıyla konuşup sohbet etmek ile yetinir (aşk-ı hakikîdir) ve bir kısmı şehvanidir.

165 Râzî, *a.g.e.*, s. 112, 114.

166 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 97b; Sakızlı İsa, v. 20b; Abbas Vesim, *a.g.e.*, s. 311.

167 Emir Çelebi, *a.g.e.*, v. 97b-98a.

Eğer kavuşmalarında bir engel yoksa bundan iyi ilaç yoktur. Bu, aslı olmayan bir hevestir ve sonu cünûna varır. Dolayısıyla hemen başında iken kurtulmak gerekir. Tedavide mâlihülya ilacı ve tedbirini önerirken nasihat ve hikâye kitapları okuyup kıssahanlar dinlemek, av, satranç, ok atmak gibi meşguliyetleri de yararlı bulur.[168]

Aşkı hastalık olarak görenlerden bir diğer isim Mümin b. Mukbil'dir ve aşkın belirti ve tedavisine *Zahîre-i Murâdiye*'de yer verir. Aşkta kişi bir güzel görüp ona meyleder. Uykuda ve uyanıkken endişesi o olur. Ne zaman ayrılıktan bahseden bir gazel veya bir beyit duysa üzüntüye kapılıp ağlar. Tedavi için diğer hastalıklarda olduğu gibi fazla hılt atılmalı, rutubet artırıcı nesneler verilmeli ve uyku verici tedbirler uygulanmalıdır. Ayrıca bir başka güzelden bahsetmek, birkaç cariye alıp onlarla meşgul olmak ve nasihat vermek ve endişesinin unutturulması öneriler arasındadır. Âşığı sevdiğinden soğutacak sözler sarf edilebilir. Bazılarında yemek-içmek, çalmak-oynamakla gönlünü hoş eylemek işe yarayabilir. Bazılarında da mâlihülya ilacı yararlı olabilir.[169] Sakızlı İsa ise, tedavi yöntemleri arasına mâlihülya ve cünûn ilaçlarından hafif olanları ekler.[170]

Tıbbi literatürde tedavi edilmesi gereken bir hastalık olarak ele alınan aşkın hâkim olduğu alanlar tasavvuf ve edebiyattır. Aşk, esasen *ilahi* (hakiki) ve *beşeri* (mecazi) olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılır. İlahi aşk geniş ölçüde tasavvuf ve kısmen felsefede işlenmiştir. Aşkı ele alırken mutasavvıflar akılla aşkı karşılaştırırlar ve aşkın akıldan üstün olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Mutasavvıflar Allah'a akılla varılamayacağını, ona ermenin ancak sevgiyle olacağını savunmuşlardır. Diğer taraftan İbnü'l Cev-

168 Salih b. Nasrullah, *a.g.e.*, *Gâyetü'l-beyân*, v. 97b-98a

169 Mü'min b. Mukbil, *a.g.e.*, v. 31b-32b.

170 Sakızlı İsa, *a.g.e.*, v. 21b.

zî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'e göre aşk insanı insan yapan aklı, fikri ve muhakemeyi yok eder. Çünkü aşk bir çeşit cinnet halidir. Onun için şuur ve idrak halini yok eden aşk bir fazilet olamaz. Aklın duyguya hâkim olmasına fazilet, duygunun akla hâkim olmasına rezilet denir. Şuuru yok eden ve hissî bir hal olan aşk bu bakımdan makbul bir şey değildir. Aşk bir ifrat halidir. Halbuki fazilet ifratla tefrit arasında bulunan itidal halidir. Aşk ölçüsüzlüktür, âşık da dengesizdir.[171]

İslâmi literatürde beşeri aşka dair iyi bilinen bir eser *Güvercin Gerdanlığı*'dır. İbn Hazm (ö. 1064) burada aşkı kendisi ve başkalarının tecrübelerine dayanan kısa hikâyeler ve şiirleriyle açıklar. Güvercinlerin boynunda bulunan halka biçimindeki tüyler, klasik İslâm edebiyatında, boyna geçen ve ölünceye kadar çıkmayan "aşk zinciri" sembolü olarak birçok şair tarafından kullanılmıştır.[172] İbn Hazm aşkın mahiyetine dair yaptığı açıklamada aşkın çeşitli şekillerinin tanımı yapılamayacak kadar inceliklerle dolu olduğunu, ancak âşık olunca anlaşılabileceğini ve aşkın ne din tarafından inkâr ne de yasalarca yasaklanabileceğini belirtir. Aşk ona göre göz açtırmayan bir derttir, yani ona göre de bir hastalıktır. Ancak öyle bir hastalıktır ki, hasta halinden zevk alır. Bu derde kim uğrarsa artık iyileşmek istemez. Acı çeken bu acıdan kurtulmayı dilemez. Hatta doğuştan olan huyları ve doğal eğilimleri değiştirecek kadar ileri gider.[173] Nice cimriler cömert, nice kaba insanlar kibar ve ince, nice bilgisizler bilgili ve kültürlü, nice korkaklar cesur ve şecaatlı, nice nahoşlar nazik, nice düşük kimseler güzel olmuşlar, nice yaşlılar gençleşmiş, nice zâhidler

171 Süleyman Uludağ, "Aşk", *TDVİA*, cilt 4, s. 11, 14, 15.

172 İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, Türkçesi Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 11.

173 *A.g.e.*, s. 31, 38.

işi sefihliğe vurmuşlardır. Aşkta meydana gelen şaşılacak durumlardan birisi de sevenin sevgilisine boyun eğmesidir. Âşık, kendi şahsiyetini, karakterini sevdiğinin karakterine zorla bağlar. Nice hırçın, söz anlamaz, dik kafalı, inatçı, gururlu, huysuz kimseler aşk rüzgârlarını içlerine çeker çekmez aşk denizine dalmışlar, bükülmez huyları yumuşamış, keskin bıçakları körelmiş ve kibirleri alçakgönüllülüğe dönüşmüştür.[174]

Osmanlı edebi sahasında da aşk çok sayıda eserde geniş bir biçimde ele alınmıştır. Burada hemen belirtmeliyiz ki, kronolojik olarak tek tek eserlere dayanan aşk üzerine geniş kapsamlı bir döküm yerine edebi sahada Osmanlıların aşk, akıl ve delilik ilişkisini nasıl algıladıklarını gösterecek örnekler verilmesiyle yetinilecektir. Nitekim Sinan Paşa'nın *Tazarru'nâme*'sindeki aşk bahsi bunlardan biridir.

Işk halk gözinde dîvânalıktur; ışk kendü vücûdına bîgânalıktur[175]

Akıl hâlinün halli kīl ü kāl ile olur; ışk derdini anun ile bilmek muhâl olur[176]

Akl eydür gel perîşân olmagıl
Işk ana güler ki nâdân olmagıl
Akl eydür fikr ile işleyelüm
Işk eydür fikri elden koyalum
(....)
Akl ister kim bula âsûdelik
Işk ister kim ola âlûdelik
(.....)
Akl eydür ilmi n'içün kodunuz
Işk eydür ilmi bende bulunuz

174 *A.g.e.*, s. 40, 72.

175 Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, A. Mertol Tulum, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 192.

176 *A.g.e.*, s. 195.

(.....)
Akl varlıkta bulur zevk u safâ
ışk yoklıkta görür dâyim vefâ[177]

Bilhassa şiirin sembolik anlatımında delilik ilahi ve beşeri aşkın anlatımında sıklıkla kullanılır. Örneğin âşık edebiyatında divâne, sevgilinin saçlarıyla bağlanmış bir deliye benzetilir ve divâne âşık aşktan ne yaptığını bilmez.[178] 16. yüzyıl halk şairi Pir Sultan Abdal'ın şiirlerinde delilik, velilik ve kimi zaman da aklın karşısında, ilahi ve sezgiyle kavranabilen ruhani bir oluş olarak ifadesini şu dizelerde bulur:

Dost elinden dolu içmiş deliyim
Üstü kan köpüklü meşe seliyim
Ben bir yol oğluyum yol sefiliyim.[179]

Akpınar'ın bozbulanık seliyim
Ol sebepten aklım yoktur deliyim
Naci derler dört güruhun biriyim
Ararsan Hak divanında bul beni

Gider idim ben de kendi işime
Aşkın doluları yağdı başıma
Ağu kattı benim tatlı aşıma
Ummânlara garkeyledi sel beni[180]

17. yüzyılın önemli saz şairlerinden Gevherî'nin şiirlerindeki ana tema aşktır ve aşk ile delilik arasında kurulan ilişkinin, aklı ortadan kaldırması sıklıkla karşımıza çıkar.

---

177 *A.g.e.*, s. 197-198.

178 Erman Artun, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Adana: Karahan Kitabevi, 2014, s. 247.

179 Abdülbaki Gölpınarlı, *Pir Sultan Abdal Hayatı-Sanatı-Eserleri*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1969, s. 26.

180 Asım Bezirci, *Pir Sultan yaşamı, kişiliği, sanatı, etkisi, sözlük kaynakça ve bütün şiirleri*, İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 1994, s. 204.

Ol perîye her kim bir nazar kılur
Aklın cem'idemez divâne olur[181]
Yine tâzelendi sînem yâresi
Gitti aklım fikrim deliyim şimdi
Âhır bu derdimin yoktur çâresi
Tende cânım yoktur öleyim şimdi[182]
Görüp cemâlini divâne oldum
Beni divâne etti sevdâ efendim
Cemâlin şem'ine pervâne oldum
Aşkınla yanarım hâlâ efendim[183]

Osmanlı klasik şiirini tanımlamak için sadece bir tek kelime söylemek gerekirse sarf edilebilecek en isabetli kelime "aşk" olabilir. Edebi metinlerde aşk, insanı yücelten en büyük değer olarak belirir. Allah'a aşk sayesinde erişilebilir, insan varlığını ancak aşk ile idrak edebilir.[184] Divan şiirinde aşk, tabii (cismani) aşktan ruhani aşka, mecazi aşktan ilahi (mutlak) aşka, bedensel aşktan platonik aşka pek çok yorumlar getirilerek açıklanmış ve anlatılmıştır. Basit ve çekici bir arzudan, hastalık derecesine varan iptila ve tutkulara kadar her boyutta aşkı görürüz. Bu aşk, ilk bakışta cinsellik izlenimi uyandırırsa da platonik bir zevk ve bağlılık olma telakkisi daha kuvvetlidir. Aşklarını üstüne basa basa söyleyen şairlerin bir kısmı ulvi bir aşkı anlatıyorsa da diğer bir kısmı ten zevki, yine bir başkası ilahi cezbeyi terennüm ediyordur.[185] Şentürk, beşeri bir aşkı terennüm eder bir manzara sergilediği halde zengin sembolleriyle ilahi bir varlığı ima eden ve tasvir ettiği ideal insanı hep o varlığa geçiş noktası olarak gören bu edebiyatta

181 Şükrü Elçin, *Gevherî Divânı İnceleme-Metin-Dizin-Bibliyografya*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998, s. 37

182 Elçin, *a.g.e.*, s. 98.

183 Elçin, *a.g.e.*, s. 193.

184 Ahmet Atilla Şentürk, "Klâsik Şiir Estetiği", *Türk Edebiyatı Tarihi*, genel editör Talat Sait Halman, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007, I, 371.

185 İskender Pala, *Ah mine'l-Aşk*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014, s. 312-314.

kadının, özellikle 16. yüzyıldan sonra neredeyse asla isim ve cinsiyet belirtilerek zikredilmediğine dikkat çeker. Çünkü bir kadına duyulan aşk ne kadar saf ve karşılık beklemeden olursa olsun, tabiatın gereği olarak bir noktadan sonra ten zevkleri ve dolayısıyla maddi menfaatler ister istemez devreye girecek ve saf aşk zedelenecektir.[186]

Nitekim İbrahim Gülşeni'ye intisap eden ve Gülşeniliği Rumeli'de yaymaya çalışan divan şairi Usûlî (ö. 1538-1539) gibi şiirlerinde aşktan mecazi değil hakiki aşkı anladığını, gerçek âşığın şehvete düşkün kimselerle yakınlaşmayacağını, bu yolda gam ve kederi tercih edeceğini, amaca ermek için ölümü göze alacağını dile getirenler mevcuttur.

Gel ey Hak aşkını da'vâ kılanlar
Hemîn da'vâyı bî-manâ kılanlar

Değildir âşıkın kârı mecâzî
Ki sığmaz aşk işine levh ü bâzî

Olur mu âşıkın kendi rızâsı
Rızâ-yı yâr olur âşk iktizâsı

Bu yolda ölmeyen maksuda ermez
Sakınan başını meydâna girmez[187]

Kim oğlan hazz eder helvâ-yı terden
Velî âşık gamı yeg yer şekerden

Gıdâsı âşıkın derd ü elemdir
Safâsı gussa vü şâdîsi gâmdır[188]

İlahi aşkın ve dolayısıyla Tanrı'nın, aşk ile mi akıl ile mi kavranabileceği tartışmasında divan şairi aşkın yanındadır.[189]

186 Ahmet Atilla Şentürk, *a.g.e.*, s. 377.

187 *Usûlî Divanı*, haz. Mustafa İsen, Ankara: Akçağ Yayınları, 1990, s. 38.

188 *A.g.e.*, s. 42.

189 İskender Pala, *a.g.e.*, s. 317.

Aslında aşk-akıl ve delilik bahsine dair en çarpıcı ifadelerden biri tasavvufi kimliği kadar sürgünleri ve şiirleriyle kendinden söz ettiren Niyazî-i Mısrî'de (ö. 1694) "*'Āşıkuñ 'ākıllar içre adı mülhid yā deli"* şeklinde dile getirilir.[190] Yine klasik edebiyatın en önemli isimlerinden Fuzûlî'nin (ö. 1556) *Divan*'ında aşkın tercih yanında delilikle kurulan ilişkisine dair çok sayıda örnek bulmak mümkündür:

Dutmazam zencîr-i zülfü terkin ey nâsih meni
Hâh bir âkil kıyas et hâh bir divâne dut (G 41/5).[191]

Yahşi sanma ey gönül ehl-i hired etvârını
Olma gâfil ışk derdinden yaman olmaz bu derd (G 62/3).[192]

Gönül mir'âtını eyler mükedder akl teklîfi
Hoş ol bî-bâkler kim terk-i nâm ü neng dutmuşlar (G 88/3)

Fuzûlî burada akıl ile aşkı bir kere daha karşılaştırır. Aklın insana emrettiği şeyler, bir divânelik olan aşkın emirlerine aykırıdır. Aşkın emirleri, aklın ilerisinde bir âlemin emirleridir. Akıl oraya erişemez.[193]

Oysa delilik aşkın icabıdır.

İl ta'nesinden isterem ol kûya gitmeyem
Öz ihtiyârum ile meni oyma ey cünûn (G 227/2)[194]

190 *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, haz. Halil Çeçen, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s. 128.

191 Zincir kelimesini hem insanı hem de divâne münasebeti sebebiyle kullanıyor. Âkil ile divâneyi bir araya getirmesi, asıl akıllığın aşk uğrunda divâne olmak olduğunu kabul ettiği içindir (Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013, s. 132).

192 (Ey gönül, akıl sahibi insanların davranışlarını güzel sanma. Aklını başına al bu dert, aşk derdinden daha fena olmaz.) Burada akıl ile aşk karşılaştırılır. Tasavvufta aslolan aşktır. Akıl insanı birçok mecburiyetler altında bulundurur. Toplum nizamını korumak için ona vazifeler yükler. Ancak aşktaki dert çok daha fazladır (Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 178).

193 Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 239.

194 Sevgilinin diyarına giden yani ilahi aşk âlemine giren âşıkı halk taşlıyor. Halk bunu anlamaz. O diyara ancak cünûn hâlinde gidilir. Deli, halkın kınamasına

Bir başka yerde ise, Fuzûlî, akıl, dünya zevklerinden mahrum olmamayı emrederken aşkın neticesi olan cünûn, divâneliği bunları terk etmek yolu olarak görür. Maddi zevki aldığı için, ona bağlandığı için kendini yanlış yola gitmiş olmakla suçlar. Asıl aşka ve cünûna dönmeli, yani hakiki sevgiliye yönelmelidir:

Ey Fuzûlî reviş-i akl melûl etdi meni
Sehv kıldum ki cünûn derdine dermân etdüm (G 197/7)[195]

Fehîm-i Kadîm de (ö. 1647) *Divan*'ında kendi şairliği ve karakteri üzerine düşüncelerini anlatırken deliliği ön plana çıkaran bir şair olarak belirir. Akıllılık ile delilik üzerinde kıyaslamalarda bulunurken tarafını delilikten yana belirler. Ona göre akıl, insanın etrafını çevreleyen bir kale duvarı gibidir ve insanı içerisine hapsetmiştir. Bu anlamda akıl sınırlıdır:

Tengnâ-yı kal'a-i akl içre olmaz şehr-bend
Dil ki bir divâne-i deşt-i cünûn-peymûdedür (G 68/2)[196]

Delinin mekânı surlarla çevrili şehir ya da kale değil, çöldür. Fehîm, aklın sınırlılığı ve bu sınırlılığın insanı mahkûm edeceği şeklindeki görüşünde ise "zincir" metaforunu kullanarak dile getirir:

Bend-i zincir-i zülf-ı akl olamam
Bîşe-zâr-ı cünûnda şîr benem (G 206/9)

Akıl saçının zincirine vurulmaktansa delilik ormanında aslan gibi davranırım diyen şair, bir başka beytinde "gece" ve "yara" kavramlarıyla ilişkili olarak duygularını şöyle dile getirir:

---

yani onların aklın hükmü altındaki hareketlerine değer vermez. Cünûn aşkın icabıdır (Ali Nihat Tarlan, *a.g.e*, s. 556).

195 Ali Nihat Tarlan, *a.g.e.*, s. 487-488.

196 Abdülkadir Erkal, *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*, Ankara: Altınordu Yayınları, 2018, s. 286.

Encüm-i şeb-fürûz-ı akl olmış iken çerâğ-ı dâğ
Bâdî-i vâdî-i cünûn oldı bana sürâğ-ı dâğ (G153/1)

Akıl, kişinin görüş alanının daralmasına ve hareketlerinin kısıtlanmasına yol açan *şebe* (gece) benzetilerek aklın sınırlılığına işaret edilmiştir. Delilik alameti olan *dağ* (yanık yarası) ise akıldan uzaklaşmayı, aklın sınırlılığından (karanlığından) kurtulmak anlamına geldiği için geceyi aydınlatan yıldızlara benzetilmiştir. Bu kıyaslamaları takiben Fehîm, iki kavramı kişileştirerek görüşünü açıklar:

Hevâ-yı aşk ile Mecnûn kenâr-ı maksada erdi
Uyup akla Felâtun gark-ı bahr-ı hayret olmışdur

(Deliliğin sembolü Mecnun, aşk arzusuyla maksadının sahiline ulaştı / Aklın sembolü olan Eflâtun ise akla uyarak hayret denizinde boğuldu).[197]

Klasik şiirin bir başka önemli ismi Nev'î, "*Verâ-yı 'akl imiş tavr-ı mahabbet yohsa ey gâfil / Nice idrâk ider Mecnûn kemâl-i hüsn-i Leylâ'yı*"[198] derken aşkın akıldan yoksunluk olduğu öyle olmasaydı Mecnûn'un Leylâ'nın güzelliğini tam olarak nasıl idrak edeceğini dile getirir. Böylece akıl-aşk ilişkisini ele alan bir başka örnek olarak belirirken sevgili için çekilen acının, aşk uğruna deliliğin edebi alandaki simgesi Mecnûn'a atıf yapar.

Fars edebiyatında Leylâ ve Mecnûn hikâyesi mesnevi tarzında bir eser olarak ilk kez Nizâmî tarafından 1188 yılında kaleme alınmıştır. Nizâmî'nin Arap anlatımlarındaki insani aşkı ilahileştirerek tasavvufi aşka dönüştürdüğü eseri bu konuyu yeniden yorumlayan pek çok şairi etkilemiştir.[199]

197 Abdülkadir Erkal, *a.g.e.*, s. 287.

198 *Nev'î Divan*, haz. Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1977, s. 545.

199 Agâh Sırrı Levend, *Arap, Fars ve Türk Edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikâyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, s. 11-34. Yazılış tarihleri ve

Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* mesnevisi en başarılı ve benzerleri arasında en görkemli örneği olarak kabul görür. Eserdeki üslup ve ifade güzelliği, derin ve etkileyici samimiyet, tasavvufi hava, ilahi aşka yöneliş ona yüzyıllar boyu süren bir şöhret kazandırmıştır.[200] Fuzûlî'nin öyküsü, Arap kabilelerinin başkanı Mecnûn'un babasının bir çocuk isteyerek adaklarda bulunması sonucu Kays ismi verilen bir erkek çocuğa sahip olmasıyla başlar. Çocukluk çağında okula giden Kays, Leylâ'yı görüp ona âşık olur. Leylâ hakkında söylenti çıkınca annesi Leylâ'yı ondan ayırır. Bunun üzerine Kays aklını kaybeder ve çevresindekiler ona Mecnûn ismini verirler. Mecnun üzüntüyle çöllerde yaşamaya başlar. Babası, Leylâ'nın babasından kızını istediğinde "Oğluna deli diyorlar. Deliye benim kızım nasıl layık olur" diyerek Kays iyi olduğu takdirde kızını vereceğini söyler. Mecnûn'u bu dertten kurtarmak için hekimlere başvurulur, dualar edilir, adaklar adanır. Sonunda babası Mecnûn'u bütün duaların kabul edildiği Kâbe'ye götürür. Ancak Mecnûn burada iyi olmak için değil aşktan ayrılmamak için dua eder ve yeniden çöllere dönüp vahşi hayvanlarla birlikte yaşar.[201]

Yüzyıllar boyunca halk arasında beğenilen ve bir kısmı özetlenen Leylâ ve Mecnûn öyküsünde Mecnûn aşk uğruna deliliğin sembolü olurken onun toplumdan uzaklaşıp çöllerde yaşaması, vahşilerle bir arada olma, zincirlenmiş ve perişan hali delilikle ilişkili olarak karşımıza çıkar ve bunlar hikâyenin resimlenmesinde de işlenerek görsel alanda ifadesini bulur. Leylâ ve Mecnûn ikonografisinin oluşumuna

---

önemleri göz önüne alınarak ilk sırada yer alan Leylâ ve Mecnûn konusunu ele alan şairler şunlardır: Nizâmî, Emir Husrev-i Dihlevî (1299), Abdurrahman-ı Câmî (1484) ve Hâtifî (ö. 1521). (Abdülkadir Karahan, *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980, s. 76; Tahsin Yazıcı, "Leylâ ve Mecnûn", *TDVİA*, cilt 27, s. 160).

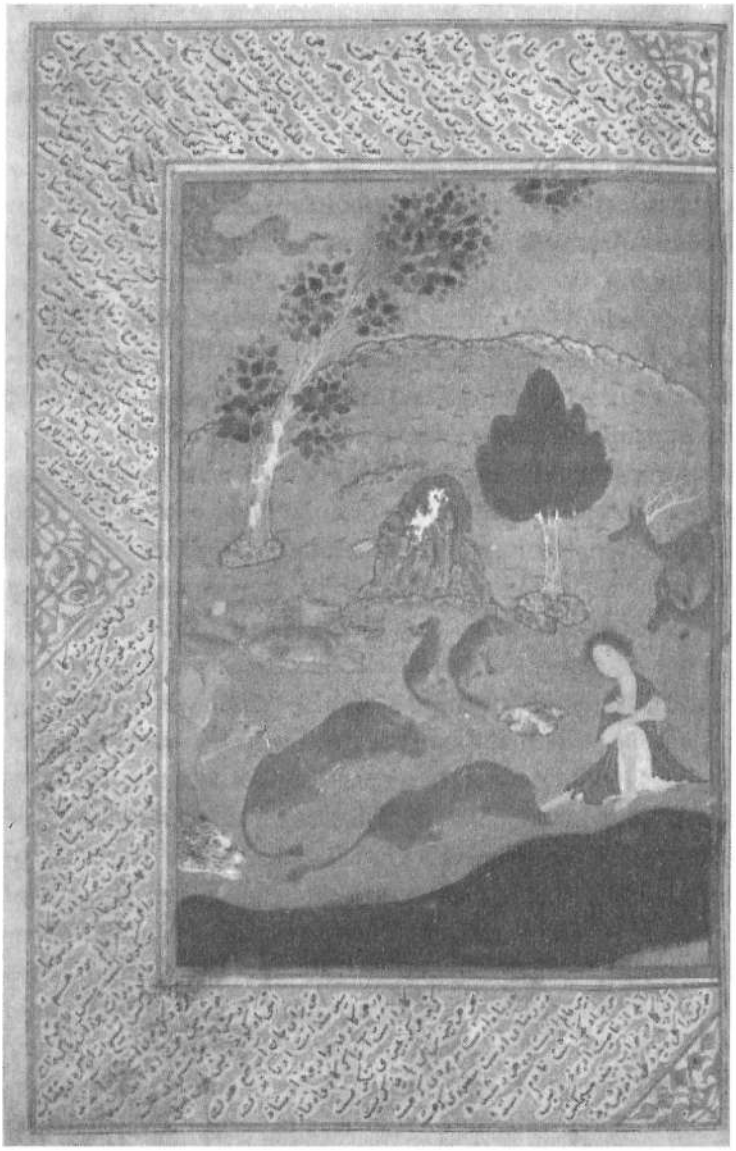
200 Abdülkadir Karahan, *a.g.e.*, s. 81.

201 Agâh Sırrı Levend, *a.g.e.*, s. 237-268.

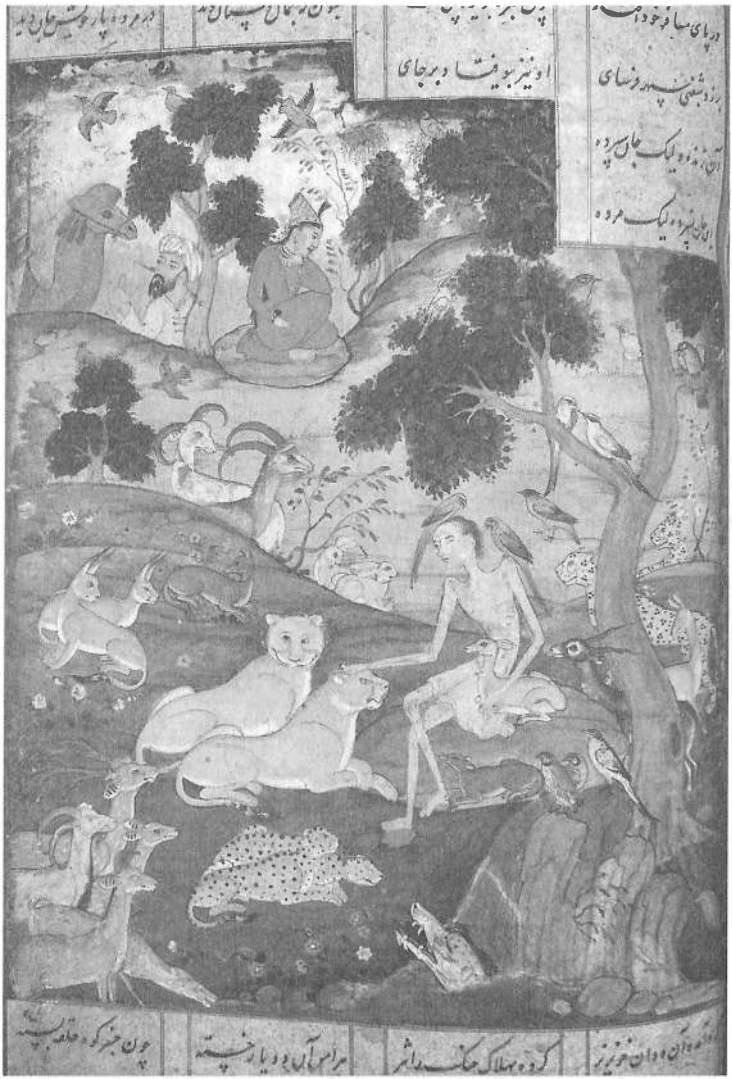
öncü rol oynayan Nizâmî *hamse*lerindeki resim programı, Fuzûlî'nin eserinin 16. yüzyıl sonlarından 19. yüzyıl taşbaskı örneklerine kadar uzanan süreçte üretilen resimli kopyalarında varlığını sürdürür.[202] Mecnûn'un imgesinde ifade bulan inziva, vahşilerle birlikte olma, toplumsal normların dışına çıkma, perişan hal gibi hususlar deliler ve deliliğin toplumsal tanımlamasında karşımıza çıkar.

Osmanlı'da deliliğin sebep, teşhis ve tedavisine dair bilgi meselesinde vurgulamak istediğimiz son husus, bunun aslında ne yapılması gerektiği hakkında olduğudur. Tedavi sürecinin inşasında teori ile uygulama arasındaki ilişki karmaşıktır ve tanımlamak çok zordur. Tutku, duygu ve davranış bozukluklarının tıbb-ı rûhânî ile tedavisinde kişinin yapması ve yapmaması gerekenlere dair teorik söylemle karşılaştırıldığında aslında cismani tıp sahasının daha umut verici olduğu söylenebilir. Burada en azından tıp kitapları yazarlarının tabip kimlikleriyle tecrübe ettiklerine dair ifadeleri, dârüşşifâların ilaç ve yiyecek kayıtlarının tespiti ilk planda cismani tıbbın uygulamaya yönelik yüzü olarak kullanılabilir. Tedavinin uygulama sahasına dair değerlendirmeye ayrıca erken modern Osmanlı toplumunda bir tabipten ve bilgisinden yararlanabilmenin oldukça sınırlı bir grup için geçerli olabileceğini düşündüğümüzü eklemeliyiz. Zira cünûn gibi bir "illette" diğer herhangi bir hastalıktan çok daha fazla tedaviye ihtiyaç olduğu ve tedavi edilebileceğine inanılmalıdır. Ardından da başarılı ve tecrübeli bir tabibe ulaşılmalıdır, yani kişi inanç, sabır ve maddi güce sahip olmalıdır. Bunlara sahip olanlar kadar sahip olmayan ekseriyet için deliliğin etkili ve kesin bir tedavi yöntemi olmaması, şifa arayışında geleneksel

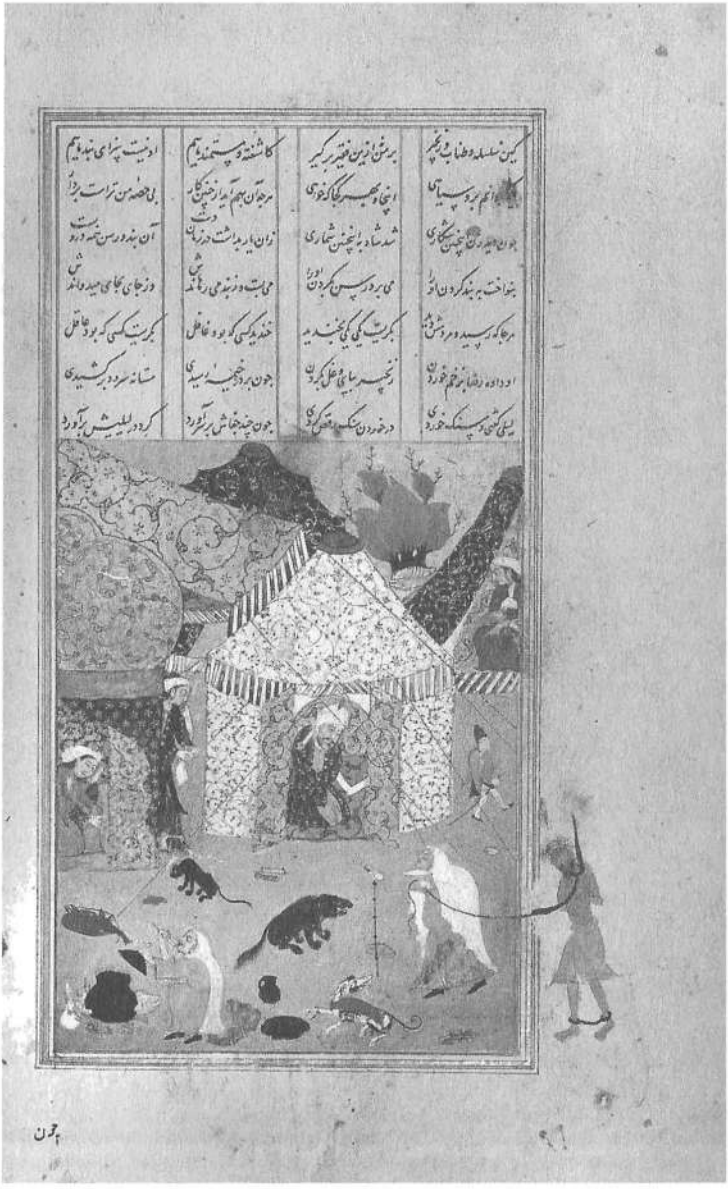
202 Ünal Araç, "Islam Resminde *Leylâ ve Mecnûn* ve Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* Öyküsünün Resimli Örnekleri", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 31, sayı 2, 2014, s. 44. Sayın Araç'a, Leylâ ve Mecnûn'a ait resmli örneklere dair verdiği bilgi ve paylaşımlarından dolayı müteşekkirim.



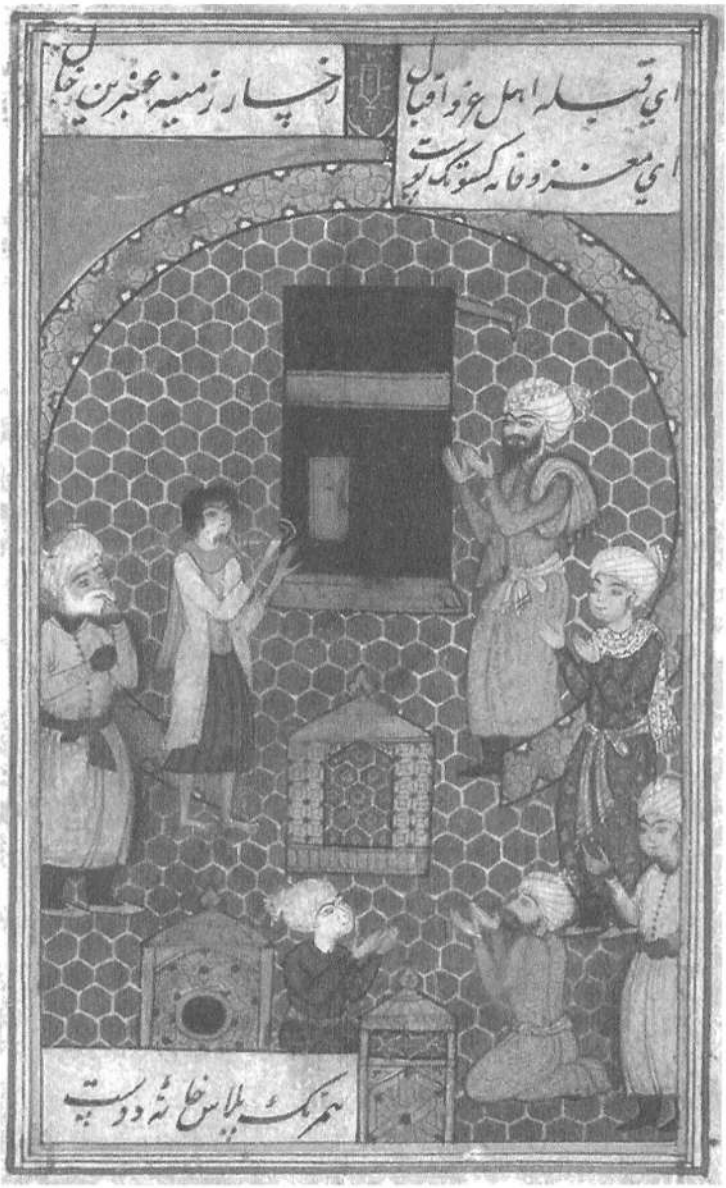
Mecnûn çölde hayvanlarla birlikte (Kaynak: http://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=add_ms_27261_f117v).



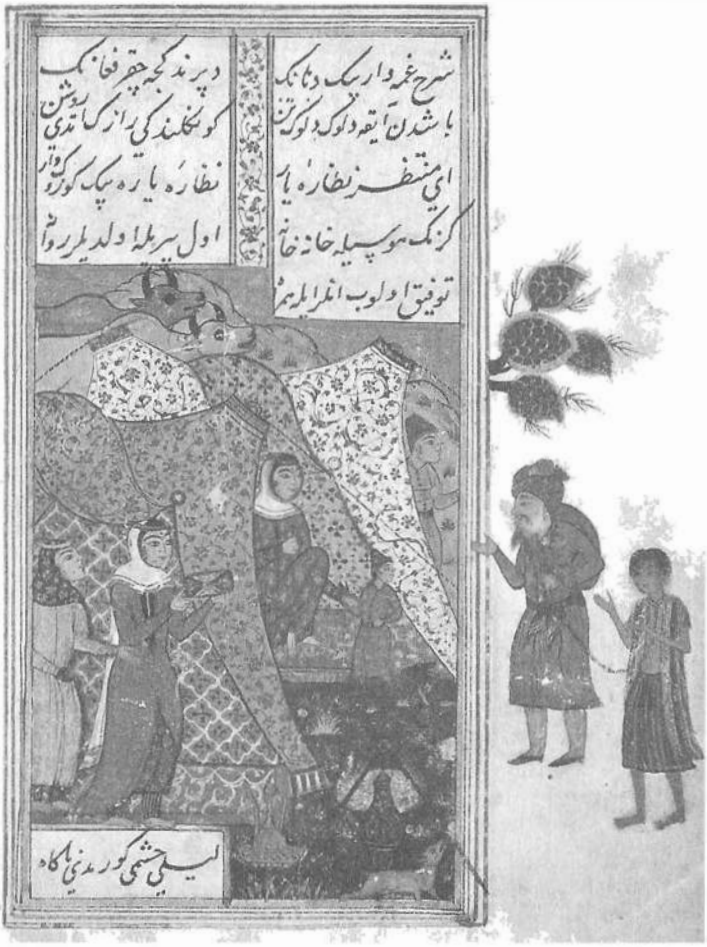
Leylâ'nın çölde vahşi hayvanlarla çevrili Mecnûn'u ziyareti (Nizâmî'nin Leylâ ve Mecnûnu'nun Babür kopyası. Kaynak: https://blogs.bl.uk/asian-and-african/2018/03/a-mughal-copy-of-nizamis-layla-majnun-io-islamic-384.html).



Mecnûn'un yarı çıplak bedeni, elleri zincire bağlı bir şekilde Leylâ'nın çadırına gidişi (Kaynak: https://art.thewalters.org/detail/81272/majnun-in-chains-is-led-by-the-old-woman-to-layls-tent/).



Mecnûn Kâbe'de, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, R. 851, 41b (Kâbe'nin önünde yakası tamamen açık hırkasıyla Mecnûn. Mecnûn'un Allah'a yalvararak aşkının artmasını istemesini duyan babası ise şaşkınlık içinde).



Mecnûn'un zincirli bir dilenci olarak Leylâ'ya gitmesi (Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, R. 851, 58b).

halk inançlarını ve uygulamalarını, dua ve muska gibi ruh sağlığı pratiklerini tıbbın yanındaki diğer önemli bir birikim sahası haline getirmişti.

Folklorik halk tıbbı: Tekke-türbe ziyaretleri, dua, büyü

Bugün olduğu gibi erken modern dönemde de deliliğin tedavisinde bir yöntem etkin veya kabul edilebilir olmadığında bir başkasına geçilir, bazen de başarısızlık ihtimalini en aza indirecek şekilde farklı yöntemler bir arada kullanılırdı. Toplumun yüzyıllardır kendi geleneklerinden beslenen bir ruh sağlığı pratiği vardır. Sözlü olup geleneğe dayanan, günümüzde de devam eden bu pratiklerden geçmişteki toplumda ruhsal tedaviye dair birtakım çıkarımlarda bulunma imkânına sahibiz. Kaldı ki yazılı verilerden de tam olarak mahrum değiliz. En erken ve en önemli kaynaklardan biri *Kutadgu Bilig*'dir.

Söz konusu eserde Yusuf Hâs Hâcib'in ilaçlarla tedavi eden hekimlerle şeytanların ve cinlerin neden olduğu (çoğunlukla zihinsel) hastalıkları iyileştirmede uzmanlaşan efsuncular arasındaki ayrımıyla karşılaşırız. Buna göre, tabipler bütün hastalıkları ve ağrıları tedavi ederler. İnsan hayatta iken hastalanabilir; tabibe müracaat ederse tabip o hastalığı ilaçla tedavi eder. Ardından gelen başlık ise, efsunculara ayrılmış olup şunlar dile getirilir:

> *4361 Bunlardan sonra efsuncular gelir; cin ve periden gelen hastalıkları bunlar tedâvi ederler.*
>
> *4362 Bunlar ile de görüşmek-tanışmak gerektir; cin ve peri çarpmasından gelen hastalıkları okutmak lâzımdır. (..)*
>
> *4364 Tabip efsuncunun sözünü beğenmez; efsuncu da tabibe kıymet vermez.*

4365 Birinin sözüne göre, ilâc alınırsa, hastalığa iyi gelir; diğerinin sözüne göre, muska taşırsan, cinler senden uzaklaşır.[203]

Anlaşılan kuram ve yöntemleri farklılaşan tabip ile efsuncu arasında etkili tedavi arayışı içindeki hasta birinden diğerine geçiş yapabilir veya ikisini bir arada kullanabilirdi.

Ruh hastalığı söz konusu olduğunda inanç çok önemlidir. Şifa bulmanın zorluğu karşısında hasta ve yakınlarının Allah'ın izniyle şifa bulacaklarına inanmaları gerekir. Seçeneklerden biri tecrübe edilmiş tekke ve ocaklara giderek, dua ve evliyanın kerametiyle tedavi arayışıdır. Geleneksel halk inancında delilerin tedavisinde en iyi bilinen mekânlar arasında şunlar sıralanabilir: Karaca Ahmet Tekkesi, Tavşanlı'nın Ayvalı köyünde Ahmed Dede Türbesi ve adına kurulmuş şifahane, Keskin-Kaman yolu üzerindeki (Ankara civarı) Haydar Dede Türbesi. Ziyaret yerleri arasında ayrıca Bursa'da Emir Sultan ve Somuncu Baba da bulunur. Hastanın gömleği çıkarılıp yatırın sandukası üzerine bırakılır. Cuma gecesi bırakılan gömlek iki gün sonra giydirilir. Yine Bursa'da Akbıyık'ın kabrinde bir delik vardır. Buraya simit ve şeker koyarlar. Sinirli çocuklara "Dede veriyor" diye aldırırlar. Çocukların böylece iyi olduğuna inanılır. Erzurum'da "cin çarpanlar" ve uykusuzlar Güvüt (Tortum) ziyaretine, deliler, bayılanlar, sıkıntıları olanlar Şeyh Aşur Ocağına, inatçı baş ağrısı olanlar Erinkâr (Ilıca Bucağı), Pehlivanlı (Tortum) ve Endek (Horasan) ocaklarına giderler.[204]

"*Karacahmet ulu velî / Akıllanır gelen deli*"[205] şeklindeki

203 Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991, s. 315.

204 Sarı (Akdeniz), "Halk Hekimliğinde ve Osmanlı Tıp Yazmalarında Akıl ve Sinir Hastalıklarının Tedavisi", s. 73-75.

205 Edib Ali Baki, *Tıbbî Folklor Araştırmaları: Eski Bir Türk Halk Hekimi: Karacaahmet ve delileri tedavi yurdu*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıb Tarihi Enstitüsü, 1947, s. 9.

bir ilahiye ait sözler halk arasında deliliğin tedavisinde Karaca Ahmet'in önemli yerinin ifadesidir. En önemli tedavi mekânları bugün Afyon, Manisa gibi şehirlerde makam veya türbesi, tekkesi bulunan Karaca Ahmet Sultan tekkeleridir ki bunlar Afyon'un İhsaniye ilçesindeki Karaca Ahmet köyündeki tekke ve türbesiyle, Manisa'daki üç türbe (makam) ve tekkedir.[206]

Karaca Ahmet köyündeki tedavi şöyledir: Köye genellikle elleri kolları, ayakları bağlı olarak getirilen hasta Karaca Ahmet evlatlarından birinin evine indirilir. Hasta bağırıp çağırıyorsa, üstünü başını yoluyorsa, gürültü ediyorsa, "Bu bizim hastamızdır" diyerek kabul ederler. Eğer saralı, bunaklık alameti gösteriyor ve sükûnet halinde ise kabul etmezler. Kabul edilince ilk önce Karaca Ahmet ve Eşref Sultan'ın ve onların soyundan gelenlerin mezarlarını ihtiva eden tekkenin bir köşesinde gündüz tomruğa çekilerek bütün geceyi karanlık ve korkunç geniş kubbeli yerde yalnız başına geçirir. Tomruk, bir nevi sabit falaka, iki kalın ve sağlam kirişten ibaret, alt kiriş yerde çakılı üst kiriş altındakine demirle çaprazlanmış, her ikisinde de küçüklü büyüklü olmak üzere üç adet yarımşar yuvarlak delik vardır. Ayaklar topuk kalınlığına göre bu deliklerden birine sokulur ve üst taraf kapatılır. Birbirine kilitlenerek burgu geçirilir ve deli, eli yetişemeyecek kadar uzun tomrukta sabaha kadar ayaklarından sıkıca bağlı olarak bırakılır. Sonra hasta, tedavi eden kişinin evine götürülerek istirahat ettirilir. Eğer bu tedavi usulü bir günde olumlu bir tesir icra ederse hasta, "aklım başıma geldi" diye iyileştiğini izhar eder, kontrol için birkaç gün daha misafir edilir. Eğer iyi olmamış ise, özel bir oda kış haline göre bazen de ahırda bir köşede ocağa gübre atılarak yeniden tom-

206 Ali Haydar Bayat, "Anadolu'da Akıl Hastalıklarının Tedavisi ve Karaca Ahmet Tekkeler", *1. Mesir Konferansları,* Manisa Turizm Derneği Yayınları, 20-30 Nisan 1982, s. 11.

ruğa çekilir. Tedavi müddetince hasta evde tedavi edenden başka kimseyle görüştürülmez, sıkı bir perhize tabi tutulur, tuzsuz ekmek, hafif sebze yemekleri verilir. Tedavi eden, her gün birtakım sorularla hastasını imtihan eder: "Nerelisin, niçin hasta oldun, baban annen var mı?" Hastada ümit başlayınca yorulan ayakları tomruktan çıkarılır. Evin avlusunda biraz gezdirilir. Akşam yine tomruğa bağlanır. Ayrıca Karaca Ahmet'in üzerinde oturup dinlendiği yumuşak kayadan getirilen taş parçaları dövülerek toprak haline getirilip (cüher) süzüldükten sonra su hastaya içirilir. Hastanın misafirliği azami kırk gündür.[207]

Manisa'da ise Seyyit Hoca Mahallesi'nde Vakvak Tekkesi, Manisa'nın Horoz köyü, Akhisar Karaköy ile Uşak'ın Eşme ilçesinde Karaca Ahmet köyü tedavi için başvurulan merkezlerdir. Buradaki türbede Karaca Ahmet'in annesinin yattığı rivayet edilir. Ayrıca, Sivrihisar, Bergama, Aydın'ın kasaba ve köylerinde türbe, makam ve mezarlar vardır.[208] Bursa Yenişehir'e bağlı Karaca Ahmet Köyü ile Bolu Gönen'e bağlı Dedeler köyündeki Karaca Ahmet Türbesi'nde de tedavi yöntemi tomruğa bağlama, bağlanarak gecelemektir.[209] Ankara Polatlı'ya bağlı Karaca Ahmet köyündeki merkeze dair 1930'lu yıllarda Havva Özcan'dan yapılan derlemeden, yasak sonrası pencereler taşlarla kapatılıp kapılar örüldüğü halde insanların çaresiz arayışlarıyla taşları söküp kapıları kırarak yasağı ihlalleri karşısında binanın yıktırılma yoluna gidildiği anlaşılıyor ki bu, yasaklara rağmen şifa arayışındaki inanç kadar çaresizliğin de bir ifadesidir.[210]

---

207 Edib Ali Baki, *a.g.e.*, s. 10-12.

208 Muharrem Bayar, "Arşiv Vesikalarına Göre Ünlü Halk Hekimi Karaca Ahmet Sultan ve Halk Tebabeti", *Kebikeç*, sayı 12, 2001, s. 124-125.

209 Taner Tosun, "Karaca Ahmet Tekkeleri ve Bu Tekkelerdeki Psikiyatrik Tedavi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, sayı 18, 2014, s. 97, 98-99.

210 Taner Tosun, a.g.m., s. 96.

Ünver, 1965 yılında Burdur/Onacak köyündeki Veli Dede Türbesi'ni ziyaretinde elde ettiği bilgileri paylaşırken buranın bölgenin ruh hastaları için Toptaşı vazifesi gördüğünü dile getirir. Rivayete göre, deliler bağlanarak karanlık izbe mahzenlerde tutulur. Zira karanlık yerlerde akılları başlarına gelirmiş denir. Köylüler, getirilenlerin bazılarının suskun olduğunu, bazılarının manasız konuştuğunu, bazılarının da zorlukla zapt edilebildiklerini anlatır. Şeyhin tedavisiyle iyilik emareleri görüldüğünde köyde serbest bırakılır ve hatta çalıştırılır. Çalışma devresine gelenler kısa sürede iyi olur.[211] Noyan'ın Isparta Senirkent-Uluğbey'deki Veli Baba Türbesi ziyaretinde kopyalayarak yayımladığı *Veli Baba Menâkıbnamesi*'nde de Veli Baba'nın, kendisinde cünûn ârız olan, saralı ve felçlilere Allah'ın izniyle şifa verdiği ve bu özelliğin evlatlarında da devam ettiği bilgisi yer alır.[212]

Ankara'nın doğusunda Keskin kazasında Haydar Dede köyüne yaklaşık 1 km uzaklıkta bulunan Haydar Sultan Tekkesi'nin avlusunda halk arasında çeşitli akıl ve sinir hastalıklarının iyileştirilmesinde başvurulan "Deliler Kuyusu" bulunur. Buraya ilk defa 1969'daki gidişinde Uysal, kuyuya bastıracak hasta bulunmadığından kendisi deneyimler. İşlemi gerçekleştiren Yeter Bacı, ensesinden tutarak başını kuyunun ağzından bir-iki karış aşağı indirerek üç derin nefes almasını söyler. Çok keskin, insanın genzini yakan kükürtlü hidrojen olduğunu düşündüğü gazın etkisiyle kendinden geçer gibi olur. Beş dakika kadar yarı baygın kaldıktan sonra kendine gelebilir. 1970 yılındaki ikinci gidişinde ise, 16 yaşındaki bir kız üzerinde uygulandığına tanıklık eder.[213]

---

211 Süheyl Ünver, "Türkiye'de Eski Ruh Sağlığı Üzerine Bir Deneme", s. 3913-3914.

212 *Veli Baba Nenakıbnamesi*, yay.haz. Bedri Noyan, İstanbul: Can (Adil Ali Atalay) Yayınları, 1993, s. 284.

213 Ahmet Edip Uysal, "Deliler Kuyusu", *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1981/1, s. 93, 97-99.

Siirt/Deyir'de eski bir kilise harabesi içinde Deyri Ömer adında birinin mezarı çevre halkının ruh hastalarının tedavileri için başvurduğu bir yerdir. Erzurum ve çevresinde yüzlerce yıldır akıl hastaların tedavisi için birçok türbe ve ocaklara başvurulur. Bu yerlerden Dabak Baba, Halil Dede (Hasankale), Hasan Dede, Semender Baba (Horasan), Seyyit Ömer Halil (Hınıs), Gövüt, Bacı Kardeş (Tortum), Kanciyan (Karayazı), Cilligöl (Çat), Allahuekber (Şenkaya) gibi ziyaret yerleri akıl hastaları için ve sıkıntı, çarpıntı, korku, havale gibi durumlarda şifa aranan yerlerdendir.[214]

Saygı duyulan bir velinin mezar veya türbesinin ziyaretiyle şifa arayışı toplumun en yaygın ve köklü ruh sağlığı pratiklerinden biridir. Yukarıda zikredilenler arasında bazıları mahalli düzeyde kalırken farklı yerlerdeki Karaca Ahmet'e ait mekânlar daha yaygın bir kültün konusu olarak beliriyor. Velilikle birleşen keramet ile deliliğin tedavisi öncelikli bir seçenektir. Keramet ile iyileşme ölen bir veliden ve onun soyundan gelenlerden talep edildiği gibi hayattaki bir şeyhin duası, kerameti ile de mümkündür. Nitekim 18. yüzyılda meşihat meselesiyle ilgili bir belgede mecnûnların şeyhlerin dualarıyla tedavi edildiklerini öğreniyoruz. Buna göre, Kastamonu'da Ali b. Süleyman b. Ali'nin dârüşşifâ olmak üzere yaptırdığı yerde çok uzun süredir Kadirî meşâyihinden şeyhlerin çevreden gelen birçok saralı ve mecnûnu dualarıyla iyileştirdikleri bilgisi yer alır.[215] Yine 18. yüzyılda Erzurum'un önde gelenlerine ait bir mahzarın konusu, Toprak (Topalık) Tekkesi'nde tekkenişin olanlara bir nefer cebelü bedeliyesi tahsisine dairdir. Fakat bizim için önemli olan, belgede, söz konusu tekkenin dârüşşifâ makamında olup, getirilen delilerin terbiyesiyle meşgul olmalarıdır; öyle ki, Erzurum'da ve etrafında bundan başka bimarhâne olmayıp delilerin hıfz ve

214 Ali Haydar Bayat, a.g.m., s. 9.

215 BOA C. SH. 5-224.

terbiyesi bunlara münhasırdır.[216] Şiir yanında musikideki yeteneğiyle tanınan Reşîd de bir dönem sevda-zedelik ile perişan bir hale düştüğünde hastalıktan, Halvetî tarikatından A'rec Hasan Efendi terbiyesinde kurtulabilmişti.[217]

Şifa arayışında farklı seçenekleri aynı anda kullanmaya dair kaynaklarda izlenebilen iyi bir örnek ise Sultan İbrahim'dir (1640-1648). Elbette o, konumu itibarıyla imparatorluğun başkentindeki en iyi Osmanlı ve yabancı tıbbi uzmanlar yanında kuvvetli nefes ve dualarının tesiriyle tanınmış kişilere ulaşma imkânına sahip olduğundan özeldi. Fakat çektiği sıkıntılar ve çare arayışındaki seçenekleriyle sıradan bir Osmanlı'dan farklı değildi. 20. yüzyıl başlarında bazı tarihçilerin "Deli İbrahim" şeklindeki tanımlamasının yaygınlık kazanması ve duyulan ilgi Çağatay Uluçay'ın, "Sultan İbrahim Deli mi, Hasta mıydı?" başlıklı bir dizi yazısına konu olmuştu.[218] Hatta Sabahattin Kerimoğlu, Uluçay'ın hatt-ı hümâyûnlarından verdiği alıntılara dayanarak sultanın ruh durumunu tetkik etmiş ve onun için deli denemeyeceğini çünkü hiçbir zaman şuurunu kaybetmediğini, ancak psikonevroz grubunun bütün karakterlerinin hemen hemen kendisinde demonstratif bir şekilde mevcut (iştihası yoktur, uykusu bozuktur, halsizdir, her zaman hastadır, başı döner, hiç kimse kendi dertleriyle ilgili değildir ve bu feci hastalık geçmemektedir) olduğunu ileri sürmüştü:

> Çağatay Uluçay arkadaşımın bahsettiği hattı hümâyûnlarındaki insicamsızlık bizim (fikir firarı) veya (kelime sala-

216 BOA C. SH. 21-1037.

217 Nuran-Üzer-Altuner, "Safâî ve Tezkiresi İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989, s. 328. (Burada Safâî'nin tezkiresi için Nuran Altuner'in eserin edisyon kritiğini yapmak suretiyle hazırladığı doktora tezinde verdiği metin kullanılacaktır).

218 Çağatay Uluçay, "Sultan İbrahim Deli mi Hasta mıydı?", *Tarih Dünyası*, I, 1950, s. 6-9; II, 1950-1951, s. 10-17; III, 1951, s. 21-24.

tası) dediğimiz psikozlara has cinsten değildir. Orada senelerce ölüm korkusu içinde mahpus kalmış, hemen hemen esaslı hiçbir tahsil görmemiş buna mukabil dünya imparatorluklarından en muazzamının başına geçmiş aklen zayıf bir hükûmdarın haleti ruhiyesi vardır. Onda küçük şeyler birinci plânı işgal etmektedir. Ve her şeyden önce de kendi sıhhati gelmektedir.[219]

Sultan İbrahim'e psikiyatri uzmanlarının duyduğu ilgi ve ruh haline dair değerlendirmeyi "Sultan İbrahim ve Kişiliği" adlı makalede de izleyebiliriz. Burada Burhanettin Noyan ile Tuncer Özkan aslında Kerimoğlu ile aynı alıntılara dayanarak Sultan İbrahim'de fikir bağlantılarının çözülmüş olduğu, sık ve şiddetli anksiyete reaksiyonları gösterdiği ve bu esnada dışarı çıkmaktan zevk almadığının dikkat çektiği, her ne kadar nörotik elemanlar fazla ise de prepsikotik, hatta yaşantısının bir kısmında bu devreyi de aşan biri olabileceğini akla getirdiğini savunurlar. Nihayetinde görüşlerini şöyle özetlerler: "Sultanın prepsikotik olabileceği sonucuna varılmıştır."[220]

Sultanın sadrazamına yazdığı bazı hatlarında bizim üzerinde durmak istediğimiz ise, bir kişinin sıkıntılarını dile getirişi ve çare arayışını kendi sözlerinden dinleme imkânı bulabilmemizdir. Anlaşılan o ki, hastalığı bilhassa gezinti, eğlence, av ve heyecanlı hadiselerden sonra tekrarlanıyordu. Örneğin bir yerde, Beşiktaş'tan geldiğinden beri mizacının hayli bozulduğunu ifade eder ve hemen tedaviye başlanmasını, ne gerekiyorsa yapılmasını ister. Bir başka yerde de "Eğer bizim ahvâlimizden yana suâl olunursa pek elemdeyim" diyordu. En dikkat çekici olan, elem-mizacındaki

219 Sabahattin Kerimoğlu, "Sultan İbrahim deli mi idi?", *Tarih Dünyası*, III, sayı 25, 1951, s. 1057-1058.

220 Burhanettin Noyan-Tuncer Özkan, "Sultan İbrahim ve Kişiliği", *Nöro Psikiyatri Arşivi*, IX, sayı 3-4, s. 169-174.

kederin sıklıkla satırlarına yansımasıdır. Bunu, "gene mizacımızda keder vakı' oldu", "gönlümüzde elem vardır" ve "ziyâde elemdeyim" gibi yakınmalarında dile getirir. Sıkıntısı sadece elem ile sınırlı değildir, ayrıca kriz geldiği zaman kulak tıkanması, sancı, bayılma, daralma ve başından duman gibi bir şeylerin inmesinden şikâyetçiydi. Sancı ve iki ciğerini sıkan ziyade elemi vardır. Bazı zamanlar yatağa düşüyor, yemek yiyemiyordur. O kadar zor bir durumdadır ki "ağlamaktan gözleri çıkacak haldedir". Bir türlü derdine çare bulunamadığını sıklıkla tekrarlar: "Bu ne şekil hastalıktır kimse bilmez", "Günden güne halim yaman oluyor buna çare yok mu", "pek harab oldum derdime derman bulunmuyor". Her ne kadar çoğunlukla dua ve efsunlara başvurduğu söylense de kendi ifadelerinde hekimler ile tıbbi tedavinin bütün yollarını denediği görülüyor. Zira hastalık karşısındaki çaresizliğine dair yakınmalarına hekimbaşına haber verilmesi, etrafa haber salınıp bilen birilerinin getirilmesi isteği eşlik eder. Sadece hekimbaşı değil başka tabiplerin de araştırılıp getirtilmesini ister. Hekimlerin macun, şerbet, ilaç ve kan alma gibi yöntemlerini uyguladığı anlaşılan sultan, sonuç alınamamasından son derece üzgündür ve bu sebeple nefesi kuvvetli kişilerin de araştırılmasını ister.[221]

Uygun bir yöntem bulamama hekimbaşılar üzerinde de yoğun bir baskı yaratmış olmalı. Nitekim tıbbi bilgi kısmında *Devâ-i Emrâz* kitabıyla tanıdığımız ve alıntı yaptığımız Sakızlı İsa tedavideki başarısızlığı sebebiyle sık sık azledilmişti. Dönemin tanıklarından Kara Çelebi-zâde Abdülaziz (ö. 1658), *Ravzatü'l-ebrâr*'da Hekimbaşı Hammâl-zâde padişahın mizacındaki rahatsızlığa uygun bir tedavi yapmayı başaramadığında azledilip 1647'de (Mart) Sakızlı İsa'nın göreve getirildiğini, sonra onun azledilip (Nisan 1647) Hammâlzâde'nin tayin edildiğini, akabinde İsa'nın ikinci defa tekrar

221 BOA TS. MA. e. 801-3 (TSMA No. 7023/367-409).

hekimbaşı olduğu (Haziran) ve ardından azledildiğini belirtir. On yedi gün sonra yine bir görev değişimi olmuştu. Hatta göreve getirilip azledilen hekimbaşılar uzaklaştırılmış ancak bir hafta sonra dönmelerine izin verilmiş, İsa sürülüp altı gün sonra affedilmişti.[222] Burada aslında Sakızlı İsa'nın kitabında teorik olarak hastalıkların teşhis ve tedavisine dair verilen bilgiyi uygulama sahasında izleyebilme imkânı buluyoruz. Sadece Sakızlı İsa değil, diğer tabiplerin de teoriye rağmen uygulamadaki sorunu neye bağladıklarını, nasıl bir açıklama getirdiklerini bilemiyoruz. Ancak tedavinin, uygulama açısından başarısız bulunduğu çok açık.

Sultan için sorun kendi iradesi dışında yakalandığı amansız hastalığı ve buna bir türlü şifa bulunamamasıdır. Çevresindekilerin ilgisizliği ve başarısızlığı onun bu denli acı çekmesine yol açar. Diğerleri açısından ise, sultan, tuhaf halleriyle yadırganan biridir. Örneğin onu yirmi sekiz yaşında iken gören Habsburg Elçisi Rudolf Schmid, genellikle boynunu eğdiğini, ara sıra ağzını çirkince büktüğünü, çoğu kez ellerinin başında ve eğri kuşağında olduğunu ve kuşağının nadiren düzgün olduğunu kaydeder. Elçi, sultanın dikkat çeken tuhaf halleri arasında bazen hayaller kurup kendi kendisiyle konuştuğunu belirtir, öyle ki bir kere at üstünde giderken kendi kendine konuştuğunu duymuş ancak ne mırıldandığını anlayamamıştır. Ayrıca sultanın çok huzursuz olduğunu, bir yerde nadiren uzun süre durduğunu, bu hallerini ise, çoğu kimsenin kardeşi Murad'ın baskısına bağladığını söylediklerini ekler.[223]

222 İbrahim Özgül, "Kara Çelebi-Zâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri (1299-1648) Tahlil ve Metin", yayımlanmamış doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2010, s. 398, 399, 401, 402, 405, 406.

223 Hüseyin Onur Ercan, "Osmanlı-Habsburg Diplomasisi: Rudolf Schmid'in Nihaî Raporunun Türkçeye Çevirisi ve Otuz Yıl Savaşlarıyla İlişkisi (1629-1643)", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, 2013, s. 83.

Dönemin önemli bir kaynağı olan eserinde Vecîhî (ö. 1661) sultanın sıradışı ve çevresinde tepki çeken uygulamaları arasında samur merakının çok yaygınlaştığını, çıkarılan bir fermanla bütün taşra vüzerâ ve sair idarecilere, kasırlar ve köşklerin samur kürkleriyle döşenmesi emrinin verildiğini, bunu temin etmeyenlerin görevlerinden alındığını belirtir. Yine onun ifadesine göre, samura bu kadar itibar edilmesiyle şehirde samur bulunmaz olmuş ve fiyatı çok artmıştır. Sultan ayrıca içi ve dışı sadece samurdan oluşan süslü düğmeli bir nevi elbise yaptırılarak bütün vüzerâ ve ulemanın her birinden birer adet hediye etmelerini istemiştir. Yine hasekilere yüklü miktarda haslar tayin etmesi, güzide eyalet ve sancakları paşmaklık olarak vermesini Vecîhî olağanın dışında gördüğünden kayıt etmeyi gerekli bulur ki bu dönemde çok sayıda tuhaflıklar olduğunu dile getirerek sonunda tahttan indirilmesi için müşaverede bulunulduğunu belirtir.[224]

Sultan İbrahim'in çevresinde en çok dikkat çeken hareketlerinden biri Cinci Hoca/Cinci Hüseyin'e (ö. 1648) gösterdiği iltifat idi. Nitekim Kâtip Çelebi, Cinci Hüseyin'in yükselişini anlatırken, padişahın hapishanede can korkusuyla hafakan, sihir ve sevdavi illetine müptela olup cismani tedavi tesir etmez diye dualar, efsunlar ile kendisini okuttuğunu ileri sürer. Yine onun anlatımına göre, sultan sıkıntıları için tabipler ve şeyhlerden ilaç ve dua talep eder, bu sebeple nerede bir ilaç eder ve dua bilir kimse var ise başvuruyordu. İşte Cinci Hüseyin'in nefes sahibi bir kişi olarak ününün saraya ulaşması ve davet edildiğinde duasının kendisi üzerinde etkili olduğunu düşünen padişahın iltifatına mazhar olması bu arayışın bir sonucuydu.[225] İstanbul'da Süleymaniye med-

224 Vecîhî, v. 36b-37b. Vecîhî'nin *Târih*'i Buğra Atsız tarafından *Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhanderts*, (Münih, 1977) içinde neşredilmiş olup burada söz konusu yayın kullanılmıştır.

225 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1287, II, s. 229, 340-341.

reselerinden birine devam ederken kuvvetli nefesiyle çevresinde ün kazanan Cinci Hoca/Cinci Hüseyin Efendi'nin kaynaklarda padişahın iltifatıyla kısa sürede mevki, güç ve servet sahibi olmasına dair anlatımda ortaya çıkan, Sultan İbrahim'in sıkıntılarına onun nefesinin çare olduğunu düşünmesidir. Nitekim Vecîhî de Sultan İbrahim'in müptela olduğu sıkıntılarına tabiplerin ilaçları tesir etmediğinden nefesi kuvvetli kişilere müracaat edildiği ve bu yönüyle şöhret bulan Cinci Hüseyin'in davet edilip nefeslerinden sultanın bir miktar rahatlamasıyla iltifata mazhar olduğunu açıklar.[226]

Sultan İbrahim'in hekim, hoca ve şeyhlere başvurarak şifa arayışının ruhi sıkıntılarda sıradan kişiler için de geçerli olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca geleneksel bir toplumda tedavi seçenekleri arasındaki sınırların oldukça esnek olduğunu göz önüne almalıyız. Nitekim 17. yüzyılın önde gelen bir tabibi olan Emir Çelebi'nin, uyku konusunda bazı kitaplarda kırlangıç başındaki tüylerden bir miktar alıp birinin yastığı altına koyulduğunda uyku tutmadığı gibi kırlangıç gözü bez ile bağlanıp sedirin üzerine asılır ve bunun üzerinde yatılırsa yine gözlerine uyku girmeyeceğinin kayıtlı olduğuna dair ifadesini ve buna bir tıp kitabında yer verdiğini hatırlatmak istiyoruz.[227]

Kâbus (ağır basmak) konusunda ise, Tabib İbn Şerif başarılı olduğunu belirttiği tecrübesini paylaşırken cinler ve bunlardan kurtaran duaları tıbbın sınırı içinde görerek sebep ve tedavinin parçası olarak sunuyordu. Zira o, eğer ağır basma çocuklarda olursa okunması gerekenleri belirttikten sonra üç kere hasta çocuk üzerine okunup tükürüldüğünde iyileştiğini kaydeder. Ayrıca verdiği okuma ve üflemenin faydalı olduğunu tekrar tekrar tecrübe ederek bizzat gördüğünü sözlerine ekler. Ancak kötülüğe meyilli ve kötü ruh-

226 Vecîhî, *Târih*, v. 25a-25b.

227 Emir Çelebi, v. 92a, 92b.

larla ünsiyeti, yakınlığı olan insanlara okumanın faydası olmaz veya azdır. Çünkü hastalığın sebebinin kötü ruhlar olduğu kanaatindedir. Bazı tabiplerin sar'a başlangıcı olduğu yönündeki görüşüne katılmaz. Ona göre, belki, latif ruhlu olmayan, daima ağır, uygunsuz, rastgele yiyecekler yiyen ve çok kötü içki içip, aşırı sarhoş olan kişilerde kâbus, sar'a başlangıcı olabilir. Küçük çocuklarda ve nazik mizaçlı ve hafif ruhlu kişilerde meydana gelen kâbus, genellikle buhardan ve habis ruhlardandır ve bunlar, dua, tütsü ve diğer ilaçlarla kısa zamanda tedavi edilebilir. Tabiplerin çoğu cin ve kötü ruhları kabul etmese de kendisinin bu konuda oldukça bilgisi ve tecrübesi olduğunu tekrarladıktan sonra cin ve habis ruhlar yani şeytan, cinin kâfirlerinden, Yahudi ve Mecusilerinden kaynaklandığını düşündüğünü sözlerine ekler.[228]

Cemâleddin Hulvî'nin (ö. 1654) Halvetî şeyhlerinin biyografisine dair eseri *Lemezât-ı Hulviyye*'de de Merkezzâde Şeyh Ahmed Efendi'ye dair kaydedilen bir rivayet, cinlerin oğluna musallat olmasıyla sorun yaşayan babayı kurtarmasına dairdir. Merkez Muslihuddin Efendi'nin büyük oğlu ve halifesi olan Şeyh Ahmed, babasının vefatı üzerine İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Âsitanesi Halvetî-Sünbülî postuna oturmuştur. Babanın şeyhten bir dua istemesi üzerine "Ben sana bir kâğıt vereyim veya bir derviş göndereyim diyerek bir dervişini yanına çağırıp eline bir kâğıt verir". Olayı anlatan dervişe göre, akşam namazından sonra kendisine söylenen mescide gider ve beklemeye başlar. Gece yarısı olduğunda cinler padişahının askerleri onu yakalar. Derviş hemen şeyhinin selamını söyleyip gönderdiği mektubu verir. Cinler arasındaki araştırma neticesinde Habeşli bir zat yakalanıp zorla huzura getirilir ve sorgulanıp hemen cezalandırılır. Babanın ifadesiyle de dua okunur okunmaz oğlu o

228 Tabîb İbn-i Şerîf, *a.g.e.*, s. 243.

gece eziyetten kurtulur.[229] Örneklerin gösterdiği üzere, cinlerin verdiği sıkıntılardan dua ve muskalarla kurtulma arayışı Osmanlı'daki ruh sağlığı pratiklerinden bir diğeridir. Şifa için başvurulan kişi kendisine getirilene verdiği muskayı üzerinde taşımalı ya da evde saklamalıdır. Bazıları da muskayı suda bekletip suyun içirilmesi yöntemini uygulayabilir. Tekke, türbe ziyareti, keramet, dua veya muska gibi seçeneklerin ortak noktası, başvurulan yöntem ne olursa olsun kişinin yöntemin geçerliliğine güvenmesidir. Bu güveni tesis eden ise, daha önce tecrübe edilip başarılı olunduğuna dair rivayetlerle güçlendirilmiş söylemdir.

229 Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013, s. 449-450 (Buradan itibaren Hulvî).

TOPLUMSAL ALGI VE TANI

Osmanlı'da insanların deliliğe dair algı, kavrayış ve tutumunun bazı yönlerini belirlemede muhtelif kaynak gruplarını bir arada kullanmak gerekiyor. Bunlar içinde ilk sırada edebi eserleri verebiliriz. Türk edebiyatındaki erken bir anlatıda, *Dede Korkut Hikâyeleri*'nde Deli Dumrul, Deli Karçar, Deli Dündar, Deli Budak, Deli Evren gibi, adlarına *deli* sıfatı eklenen yiğitlerle karşılaşırız. Hepsinin ortak özellikleri cesur, güçlü olmaları ve öfkelerini kontrol edememeleridir.[1] Dede Korkut'un en meşhur delisi Deli Dumrul'dur. Deli Dumrul, Orta Asya kökenli mit ve masallarda, fizik gücü yüksek, kılıcı keskin, cesur, ama biraz "deli" canlı, saf yanıyla her zaman telkine ve kandırılmaya müsait, ruhsal durumu değişkenlik gösteren, kolay öfkelenmesi ve çocuksu çizgilerle betimlenen "yiğit"lerden biridir.[2] O, kendini kontrol edemiyordur.

1 Aynur Koçak, "Türk Halk Anlatıları Ekseninde Deli Tipine İşlevsel Bir Yaklaşım", *Edebiyatın İzinde Delilik ve Edebiyat*, yay.haz. Banu Öztürk vd., İstanbul: Bağlam Yayınları, 2017, s. 150.

2 İsa Kocakaplan, "Dede Korkut'un Delileri", *Milli Folklor*, sayı 64, Kış 2004, s. 20.

"Alplar başı Kazan Beğ'in evini yağmalayan, ailesini tutsak alan Şökli Melik karşısında, Kazan Beğ'in imdadına koşan yiğitlerden biri, Demirkapı Derbendi'ndeki demir kapıyı depip alan, altmış tutam ala gönderinün ucunda er böğürden, Kazan gibi pehlivanı üç kez attan yıkan" Kıyan Selçük oğlu Deli Dündar'dır. Deli Dündar'a hikâyelerde delilik sıfatı, acımasızlığı ve gözünü budaktan esirgemeyişi sebebiyle verilmiştir. Oğuz'un baş kesmiş, kan dökmüş en saygın yiğitlerinden biridir.[3] Dede Korkut'un kahramanlarından bir diğeri, Deli Evren, "Ejderhalar ağzından adam alan" şeklinde tanımlanır. Buradaki delilik de yiğitlik ve korkusuzluk anlamında kullanılır. Deli Evren korkusuzca canavarlarla savaşır ve onların parçalayacakları yiğitleri kurtarır.[4] Bir başka kahraman Deli Karçar ise, kardeşi Banı Çiçek ile evlenmek isteyenleri öldürür. Anlatıya göre, Beyrek ile Banı Çiçek'in evlenme bahsinde kız istemeye Dede Korkut seçilir. Dede Korkut kardeşini isteyince Deli Karçar'ın tepesi atar, Kara Aygır ile silahlarını ister ve Dede Korkut'u kovalamaya başlar.[5] Bir arada değerlendirildiğinde bu hikâyelerdeki deli, "gözüpek, kahraman, korkusuz; cesur yürekli; vahşi; azgın, azman" karşılığında kullanılır.[6]

Boratav, Köroğlu Destanı'nın Maraş, Huluflu, Paris rivayetlerinde kahramanlara verilen "deli" sıfatının bir Oğuz geleneği olduğunu belirtir. Hatta Köroğlu'na da bazı yerlerde Deli Ali denir.[7] Köroğlu'nun arkadaşları içerisinde en önemlilerinden biri Deli Hasan'dır.[8] Yine Âşık Garip hikâyesindeki Deli Mahmut delidolu, gözüpek, cesur bir yiğittir.[9]

---

3 A.g.m., s. 21.

4 A.g.m., s. 22.

5 A.g.m., s. 23.

6 Orhan Şaik Gökyay, *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006, s. 263.

7 Pertev Naili Boratav, *Köroğlu Destanı*, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984, s. 76, dipnot 131, s. 237.

8 Metin Ekici, *Türk Dünyasında Köroğlu*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004, s. 132.

9 Fikret Türkmen, *Aşık Garip Hikâyesi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, s. 206 vd.

Farklılaşan bir deli tipi Karagöz oyunlarındaki Tuzsuz Deli Bekir'dir. Onun üzerine bir değerlendirmede bulunan Koçak, buradaki deliliğin ne tıbbi anlamda ne de epik gelenekteki deliliğe benzediğine dikkat çeker ve Tuzsuz Deli Bekir'in toplum içinde varlığı ve davranışlarıyla düzensizliğin yaşayan örneği olduğunu, Türk kültüründe bu aykırı tipin "tuzsuz" ve "deli" sıfatlarının birlikte kullanılarak tanımlandığını dile getirir.[10]

Karagöz oyunlarından biri "Tımarhâne" adındadır. Oyunda, Karagöz tımarhaneden kaçan delilerle çok yakın arkadaş olduğundan sonunda o da delilik emareleri göstermeye başlar. Hacivat Karagöz'ü tımarhaneye yatırır, zincire bağlatır ve insanlar onunla alay ederler.[11] Deliliği ile eğlenilen-eğlendiren Karagöz toplumsal tutumu temsil eden örneklerden sadece biridir. Zira güldüren-eğlendiren deliler halk mizahının öne çıkan temalarından biridir. Bunun Osmanlı edebiyatı içindeki çok sayıda ifadesi bilhassa letâifnâmelerde bulanabilir.[12] Nitekim Lâmiî Çelebi'nin (ö. 1532) *Letâifnâme*'sinde delilere ayrılan bir bahis olup, deli, insanların her zaman kolayca ifade edemeyecekleri konular hakkında sözler sarf eden ve eğlendiren bir tiptir.[13]

Edebi sahada sözü edilen deli tiplemeleri yanında gündelik hayatta toplumsal algı ve tavrı yakalayabileceğimiz önemli bir diğer kaynak türü biyografik eserlerdir. Söz konusu tür kapsamında bilhassa *tezkiretü'ş-şu'arâ* adıyla bilinen, şairlerin hayat hikâyelerinin anlatıldığı metinler ile

10 Aynur Koçak, "Karagöz Oyunlarındaki Tuzsuz Deli Bekir Tipi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Milli Folklor*, sayı 56, 2002, s. 127-129.

11 Metin And, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*, Ankara, 1963-1964, s. 50.

12 Latifenin edebi bir terim halini alarak kullanılması 16. yüzyıldan sonradır. Bu dönemden itibaren latifelerin toplanıp yazıldığı mecmualara *letâif*, *letâifnâme* adı verilmiştir (İbrahim Altunel, "Latife", *TDVİA*, cilt 27, s. 109).

13 Lâmiî Çelebi, *Letâif-i Lâmiî*, Milli Kütüphane 06-Hk-140, v. 40a, örneğin bkz. 44a-45a, 47b.

âlim ve şeyh biyografilerinin toplandığı *Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* tercüme ve zeyilleri yer alır. Belli tarikat büyüklerinin anlatıldığı eserler ve menakıbnameler alanın diğer veri kaynaklarıdır. Bununla birlikte biyografik nitelikli kaynaklara dair unutulmaması gereken husus, kendileri için anlamlı gördüklerini kayda geçirmeleridir. Dolayısıyla erken modern Osmanlı sahasında farklı sanat ve meslek gruplarına dair geniş külliyat içerisinde inceleme konusuna dair bilgi elde edilebilecek kadar şanslı olunduğunda bile bunlar çok genel, kısa veya birbirinin tekrarı olabiliyor. Bu, her ne kadar ilk anda bir sınırlılık ve eksiklik olarak umut kırıcı görünse de aslında kaydedenler için neyin neden önemli olduğunu göstermesi bakımından son derece değerlidir.

Burada şu'arâ tezkireleri içerisinde Latîfî'nin, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ*,[14] Âşık Çelebi'nin (ö. 1572) *Meşâirü'ş-Şuarâ*,[15] Kınalı-zâde Hasan Çelebi'nin (ö. 1604) *Tezkiretü'ş-şuarâ*,[16] Gelibolulu Mustafa Âli'nin (ö. 1600) *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*,[17] Sâlim Efendi'nin (ö. 1743) *Tezkire-i Sâlim*,[18] Esrar

14 Bkz. dipnot 152.

15 Tahsilini devrin önde gelen ilim adamlarının yanında tamamlayan Âşık Çelebi, dedesi Müeyyedzâde ve babasının arkadaşları sayesinde geniş bir çevre edindi. Asıl şöhretini klasik edebiyatın en önemli ve güvenilir kaynaklarından biri olan tezkiresi *Meşâirü'ş-şuarâ* (1568) ile yapmıştır. Eser bir şairler tezkiresi olmanın yanında dönemin sosyal hayatını canlı bir şekilde dile getirir (Günay Kut, "Âşık Çelebi", *TDVİA*, cilt 3, s. 549, 550).

16 Babası *Ahlâk-ı Alâî*'nin yazarı Kınalızâde Ali Efendi'dir. Çok geniş bir kültür çevresinde yetişmiş olmasından dolayı 1586'da tamamladığı *Tezkiretü'ş-şuarâ*'sında bilhassa kendi zamanında yaşayan şairler hakkında başka yerlerde bulunmayacak değerli bilgiler vermiştir (Mustafa İsen, "Kınalızâde Hasan Çelebi", *TDVİA*, cilt 25, s. 417-418).

17 Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994. Eseri hazırlayan Mustafa İsen, Gelibolulu Mustafa Âli'nin, Türkçe genel bir tarih olan *Künhü'l-Ahbâr*'da şairlere dair verdiği biyografik bilgiler bir araya getirildiğinde 16. yüzyılın yeni bir şu'arâ tezkiresi kazandığı ve buna da *Künhü'l-Ahbâr Tezkiresi* denebileceğini belirtir (Mustafa İsen, s. 27-28).

18 Bkz. dipnot 180.

Dede'nin (ö. 1797) *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye*[19] adlı eserleriyle Safâyî Mustafa Efendi'nin (ö. 1725-26)[20] tezkiresi, ayrıca *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye* tercüme ve zeyilleri[21] bize böylesine bir okuma imkânı sunmaları açısından temel kaynak grubumuzu teşkil ediyor. Yine Mehmed Nazmi Efendi'nin (ö. 1701) Halvetîliğin Şemsî-Sivasî kolundaki yedi şeyhi anlatarak bir menâkıb ve teracim-i ahvâl özelliği taşıyan eseri *Hediyyetü'l-ihvân*[22] ile Cemâleddin Hulvî'nin (ö. 1654) Halvetî şeyhlerinin biyografisine dair kitabı *Lemezât-ı Hulviyye* ve Enfî Hasan Hulûs'in (ö. 1724) *Tezkiretü'l-Müteahhirîn*'i[23]

---

19 Esrar Dede, Şeyh Galib'in 1205'te (1791) Galata Mevlevihanesi şeyhi olduğu sıralarda Mevleviliğe intisap etti. 200'ü aşkın Mevlevi şairinin biyografisini ihtiva eden *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevleviyye* adlı eserini Şeyh Galib'in isteği üzerine kaleme almıştır (Hasan Aksoy, "Esrar Dede", *TDVİA*, cilt 11, s. 433).

20 Divan kâtibi, baş mukatacılık ve tezkirecelik gibi memuriyetlerde bulunduktan sonra maliye tezkireciliğine getirildiyse de kısa sürede azledildi. Tezkiresini Damad İbrahim Paşa'ya sundu ve karşılığında şıkk-ı sânî defterdarlığına getirildi. *Nuhbetü'l-âsâr min fevâidi'l-eş'âr* adlı tezkiresinde 1640-1720 yılları arasında yaşayan şairler yer alır (Nuran Altuner, "Safâyî Mustafa Efendi", *TDVİA*, cilt 35, s. 444-445).

21 *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye* (1558), Taşköprülüzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 1561) Osmanlı ulema ve meşâyihine dair biyografik eseridir (Abdülkadir Özcan, "eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye", *TDVİA*, cilt 38, s. 485). *Tercüme ve zeylleri*: Nev'îzâde Atâî (ö. 1635) *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye*'ye yazdığı zeyille tanınan Osmanlı âlim ve şairidir. Üsküb kadısı iken 1634'te bitirdiği *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti'ş-Şekâik* adlı eseri *Zeyl-i Şekâik* veya *Zeyl-i Atâî* olarak da tanınır. 1558-1634 yıllarını içerir (Halûk İpekten, "Atâî, Nev'îzâde", *TDVİA*, cilt 4, s. 40-42). Uşşâkizâde İbrâhim Efendi (ö. 1724) Atâî'nin zeyline zeyil yazmıştır. Zeyl-i Atâî, Zeyl-i Şekâik'a bizzat müellifin kendi tabiriyle *Zeyl-i Zeyl-i Atâî (Tekmiletü'z-Zeyl)* adlı eserini kaleme almıştır. Burada 1632-1694 yılları arasındaki biyografiler yer alır. Eser 1702'de tamamlanmıştır (Raşit Gündoğdu, "Uşşâkizâde İbrâhim Efendi", *TDVİA*, cilt 42, s. 234). Şeyhî Mehmed Efendi'nin (ö. 1731) *Vekâyiu'l-Fuzalâ*'sı da Atâî'nin zeylidir. 1632-1731 yılları arasındaki âlim ve şeyhler hakkında bilgi verir (Abdülkadir Özcan, "Şeyhî Mehmed Efendi", *TDVİA*, cilt 39, s. 82).

22 Mehmed Nazmi Efendi, *Hediyyetü'l-İhvân*, haz. Osman Türer (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat Hediyyetü'l-ihvân), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, s 175. Burada Nazmi Efendi'nin eserinin Türer tarafından yapılan neşri kullanılır (Buradan itibaren Nazmi Efendi).

23 Milli Kütüphane 3481/3: 23b vd. Enfî ve Burnaz lakaplarıyla tanınan ünlü hânende ve bestekâr Hasan Ağa, genç yaşta Enderûn-ı Hümâyun'da kilâr-ı has-

meczûblara dair verdikleri bilgilerle metinde öne çıkan diğer eserler olacaktır.

İlk olarak biyografik tanımlamalarda dikkat çeken, görünüş ve davranışlardaki kural dışılığın kayda değer bulunmasıdır. Görünüşteki farklılık "meczûb, mecnûn suret" ya da "perişan hal" gibi oldukça genel ya da kirli ve yırtık kıyafetler, yarı çıplak gibi daha ince ayrıntılarla ifade edilir. Görünen o ki, delilerin pis olduğu şeklindeki kabul 17. yüzyıl şairi Fehîm-i Kadîm'in de şiirinde yer bulacak kadar deliliğin kabul görmüş bir özelliğiydi:

> *Egerçi sūretā dîvâne-veş ālūdedür cismi*
> *Dilin āyine-āsā mazhar itdi ẕevḳ-ı vicdāna* (K VII/6)
>
> (Vücudu, her ne kadar delilerin vücudu gibi bulaşık ve pis ise de o / Gönlünü ayna gibi vicdan zevkine görünme yeri yaptı).[24]

Dış görünüşe eşlik eden davranış şekli ise, genellikle toplumdan uzak durma, yalnızlığa yönelme ve suskunluktur. Örneğin meczûb görünüşlü Turâbî, şiirlerini hangâh ve imaretlerin duvarlarına kömürle yazıyor, mezarlıklarda yatıp vahşiler gibi insanlardan kaçıp ıssız yerlerde geziyordu.[25] Gelibolulu Mustafa Âli onu II. Mehmed dönemi (1452-1481) şairleri arasında zikrederken aynı hususları, yani şiirlerini tekke ve imaret duvarlarına yazdığını, mezarlıkta yattığını ve insanlardan uzak durduğunu tekrar eder.[26]

Perişan hal ve divâne görünüşlü olup inzivayı tercih eden

---

saya kabul edildi. Enderûn'daki eğitimi esnasında musiki alanında yetişti. III. Ahmed devrinde (1703-1730) serhânende oldu. Bu arada Halvetî şeyhi Mehmed Nasûhî'ye intisap etti (Nuri Özcan, " Hasan Ağa, Enfî", *TDVİA*, cilt 16, s. 285).

24 Tahir Üzgör, *Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991, s. 138, 139.

25 Latîfî, *a.g.e.*, s. 199.

26 Gelibolulu Mustafa Âli, *a.g.e.*, s. 133.

bir başka isim Celîlî'dir. Latîfî şu beytin onun hasbıhal ve gönlünde olan hale tanıklık ettiği kanaatindedir:

Toptolı harf-i cünündur nâme-i a'mâlümüz
Ey kirâmen kâtibin ma'zûr tut ahvâlümüz[27]

Âşık Çelebi de bakışı ve yürüyüşünü divâne olarak tanımladığı Celîlî'nin halini yansıtan tavırları arasında bilhassa ıssız yerlerde insanlardan uzak durmasını gösterir. Bursa'daki evinin kapısı önünde genellikle dizini dayayıp duran, selam verenin selamını alan fakat söz söyleyene surat asan Celîlî, arada bir cami ve çarşıya gider ama kimseyle konuşmaz. Çarşıda bir akçelik mal alsa bir başkasına iki akçeye taşıtması kayda değer görülen bir başka sıra dışılığıdır.[28] Anlaşılan Âşık Çelebi Bursa'da bulunduğunda onunla konuşmak için çok çalışmış ancak her seferinde kapıyı duvar etmiş ve sorularına karşı yakışıksız tavırlarıyla neredeyse canından bezdirmiştir. Vazgeçmeyen Âşık Çelebi bir gün onu hamamda yakalama fırsatı bulduğunda yine konuşturmak için beyitlerini başını yara gözünü çıkara okur. Sonunda dayanamayan Celîlî okuduğu gazellerin kendisinin olduğunu söyleyerek, "ben böyle didüm" diye düzgün bir biçimde okur. Böylece tam bir inziva halindeki Celîlî ile kısa da olsa konuşmayı başarabilir.[29] Kınalı-zâde Hasan Çelebi ise, Celîlî'nin insanlardan uzak durması ve neden konuşmadığı sorulduğunda "yeminim vardır" diye cevap verdiğini kaydeder.[30]

Onun suskunluğunu bir mesele olarak görenlerden biri de Gelibolulu Mustafa Âli'ydi. Kendisiyle Bursa'da karşılaşan Âli'nin yorumu, dünyanın içinde bulunduğu zamana incindiği ve konuşmadan feragat ettiği şeklindedir. Âli'yi böyle bir

27 Latîfî, *a.g.e.*, s. 213-214.

28 Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 481.

29 Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 482.

30 Kınalı-zade Hasan Çelebi, *a.g.e.*, I, s. 257-258.

sonuca götüren ise, kendisinin de konuşturmak için epey zorlamakla birlikte sonunda sadece "gamlar, kederlerin ona ağız açtırmadığı" cevabını almasıydı. Bundan başka Bursa çarşılarında gezerken izlediği Celîlî'ye dair verdiği diğer bir ayrıntı, meyve satıcılarından çeşitli meyveler alıp bazen parasını vermesi bazen de vermeden gitmesidir. Ancak ilginç bulduğu, satıcıların ne meyve vermekten kaçındıkları ne de parasını istemeleridir. Bunun sebebini sorduğunda aldığı cevap, eğer yanında parası varsa zaten verdiği yoksa alıp gittiği ancak daha sonra parası olduğunda mutlaka getirip verdiğidir, öyle ki ne miktarını unutur ne de onlara bir daha sorma gereği duyar.[31]

Diğer taraftan itikadında ilhad sezilen Şeyh Davud Halvetî'nin halifelerinden Kâşifî'nin insanlardan uzak durması onu olağan bir delilik halinden kötü bir sona taşımıştı. Nitekim uzun süre karanlık bir mağarada riyâzet ile geceyi gündüze katan Kâşifî'nin *mehdilik* iddiası "yübûset-i riyâzetten dimağının karışıp mizacının itidalini kayıp edip beyin boşluğunun vesvese ve kuruntularla dolduğu" şeklinde açıklanır. Nasihatlere veya tekliflere aldırmayan Kâşifî, mehdiyi kılıç ve mızrağın kesmeyeceğini söylemiş ve imtihan edilmesini istemişti.[32] Ocak'ın ele aldığı üzere *Mehdi* inancı İslâm toplumlarında Yahudi ve Hıristiyanlıktaki *Mesi-Mesih* kavramının "İslâmileşmiş" ve belli ölçüde farklılaşmış bir yansıması olup zulüm, baskı ve haksızlığa uğramış kitleleri kurtaracak, ideal bir düzen kuracak ve adaleti sağlayacak "İlahi yetkilerle donatılmış bir kurtarıcı" olarak görüldüğünden[33] söz konusu iddialar Osmanlı yöneticileri açısından tedbir gerektiren bir durum olarak algılanmıştır, öyle ki iddia sahibinin mecnûn veya meczûbluğu cezaya engel değildir.

---

31 Gelibolulu Mustafa Âli, *a.g.e.*, s. 203.

32 Latîfî, *a.g.e.*, s. 453-454.

33 Ahmet Yaşar Ocak, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, s. 410.

Mehdilik iddialarına eşlik eden hal, hareket ve sözlerdeki tutarsızlıkla hezeyanlara dair açıklama, halin ifadesi olabileceği gibi söylemin meşruluğunu sorgulatmak ve değersizleştirmek, böyle bir iddianın ancak bir deli tarafından ileri sürülebileceğini göstermek amacıyla da düzenlenmiş olabilir. İddia sahiplerinin ise ilahi bir misyon yüklendikleri konusunda hiçbir şüpheleri yoktur. Aslında burada önemli olan, hukuki ehliyet ile siyasi iktidar karşı karşıya geldiğinde siyasi iktidarın önceliğidir. Nasihatlere aldırmayarak bir anlamda kendi sonunda ısrar ettiği söylenen Kâşifî dışında bir başka örnek 1597'deki mehdilik iddiasıdır. Selânikî (ö. 1600 civarı), çok geçmeden yakalanıp sorgulanan iddia sahibini *sevda-zedelerden divâne-veş* biri olarak tanımlayıp, sorgusunda yerli yersiz, tutarsız, hezeyanlı sözler sarf ettiğinden bahsetse de iddia sahibinin sonu idam olmuştu.[34] 1694'te Edirne Eski Camii'nde halk arasında "ben Mehdiyim hâlâ zuhur itdim" diyen biri ise, sorgusunda sebep olarak fakirlik ve zor durumunun "cünûn galebesi"ne yol açmasını gösterir. Aksi halde kendisi gibi bir adamın nasıl mehdi olabileceği, nasıl böyle bir iddiada bulunabileceğini söylediğinde cevabı "'âkilâne" bulunduğundan bir meczûbun ihtiyaç hali ile aklını-şuurunu kaybettiği düşünülerek affedilmiş, hatta hediye ve bahşiş verilmişti. Fakat bir süre sonra yine sevda sebebiyle cünûn hali belirerek Eski Camii ve Sultan Selim Camii'nde iddialarını tekrarlaması, idamla olmasa da Bozcaada'ya sürgünle sonuçlanmıştı.[35]

Halvetî tarikatının Mısriyye şubesinin kurucusu Niyazî-i Mısrî'ye (ö. 1694) dair Nazmi Efendi'nin sevda sebebiyle

---

34 Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, II, s. 703-704.

35 Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi (1071-1141/1660-1729)*, haz. Abdülkadir Özcan vd., İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, I, s. 472; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995, s. 500-501.

"mâlihülya belki mertebe-i cününa varub ve kütüb-i cifriyyeden" mütalaa ile kendisini bazen İsa bazen mehdi hayal ettiği şeklindeki kaydı da bu çerçevede önemlidir.[36] Niyazî-i Mısrî, 1674'te Rodos'a, cezbe ile sarf ettiği sözleri çevresinde tepki çekince 1677'de Limni'ye sürülmüştü. Endişe ve şüphelerinin hayatını nasıl çekilmez kıldığı günlük mahiyetindeki eserinde açıkça izlenebilir. Düşmanları olarak gördüğü Vâiz Vanî Mehmed Efendi (ö. 1685), Karabaş Velî (ö. 1686) (Halvetî tarikatının Karabaşiyye kolunun kurucusu) ile sürgüne gönderen padişah ve hanedan aleyhinde sert bazı sözler sarf ederken bilhassa düşmanlarının kendisine zarar verdiklerine, zehirlediklerine ve içine yılan akıtıldığına dair ifadeleri dikkat çekicidir:

> *Erbaʿā gicesi minber üstinde yaturken nısfü'l-leyle dek uyutmadılar meyyit gibi uyumuşum sülüs-i ahirde uyandurdılar bakdum başum altında olan esvāb taguk turur kāftānumı gördüm cibümde olan kāgıdları karışdurmışlar tas var idi ona bakdum yerinden ayırmışlar āh ile kalkdum tası dörd kerre zehirlediler her yerinde içenüñ etini beyāne itdüm idi bu kerre bolay ki ölem Karabaş şeyh de dinlene ben de didüm. (...) ey Karabaş şeyh öleyüm didüm ölemedüm bahaneyi kendinle bul zehri sıçan otı katacaguña sülümen dirler bir zehir vardur ʿattārlarda bulınur ondan al kat.*[37]

> *Sabāhdan zuhāya dek içümdeki yılanların zehrinden başumda değirmenler döner kulaklarım güm güm gümler ziyade şaşkın düşerüm...*[38]

> *ölümü bulurlarsa büyüklerden bir sözi geçer kimse bulunursa vasiyyetüm olsun karnumı yarsunlar içümdeki yılanları çı-*

36 Nazmi Efendi, *a.g.e.*, s. 488.

37 *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, s. 43. Niyazî-i Mısrî'ye dair ayrıntılı bir tez çalışması için bkz. Derin Terzioğlu, "Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyâzî-i Mısrî (1618-1694)", Harvard University, 1999.

38 *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, s. 50-51.

karsunlar sıdkum ve kizbüm ma'lūm olsun bunı da söylemezdüm vasiyyetsüz ölmeyeyüm diyü söylerüm.[39]

Sultan İbrahim bahsinde de üzerinde durduğumuz gibi bir kişi hakkındaki tanı (kendi dönemi ya da bugüne ait) kendi başına fazla bir şey söylemez. Buradaki gibi bir çalışmada asıl önemli olan kişinin tanıda kullanılan belirtinin kendisi için taşıdığı anlamı dile getirme şekli, bunun hakkında ne söylediğidir. Yukarıda Mısrî'den yapılan alıntılarda ortaya çıkan, ilahi bir misyonu olduğunu düşünen Mısrî'nin kendine iftira atıldığını düşünmekten öte siyasi iktidarın en üst temsilcileri yanında diğer dinî şahsiyetler ve adamlarınca tehdit ve zulüm altında olduğunu hissetmesidir. Ne var ki Mısrî örneğinde olduğu gibi mâlihülya ile tanımlananlara dair kayıtlarda kendi ifadeleri yerine müderrris ve kadı olarak görev yapan Kavukcı-zâde es-Seyyid Mustafa Efendi'dekine (18. yüzyıl) benzer şekilde sadece sevdanın baskın hale gelmesine dair kısa açıklamalarla yetinmek zorunda kalıyoruz.[40]

Suskunluk ile inziva her zaman bir arada değildir. Örneğin, İstanbul'da Karagümrük yakınında Ali Paşa-yı Cedid Medresesi'nde bir hücrede sakin olan Meczûb Ma'den Dede (ö. 1719) inziva halinde değildir. Şehir içinde ve dışında daima hareket halinde vakit geçirir. İnsanlar arasında saygı duyulan, itikat edilen biridir. Ancak o da daimi sessizliğiyle kayıtlara geçmişti.[41] Örneklerde dikkat çeken husus, sessizlik ve/veya toplumdan uzaklaşma, karışmamanın bir sorun olarak görülmesi ve sebebin belirtilmesine ihtiyaç duyulmasıdır. Kişiden doğrudan bir açıklama talep edilir, cevap alınamadığında da uyumsuzluk için bir gerekçe sunulur.

39 *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, s. 666-667. Diğer örnekler için bkz. s. 42, 55, 85, 99, 109, 110-111, 114.

40 Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ Şeyhî'nin Şakâik Zeyli (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, haz. Ramazan Ekinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, IV, s. 2976-2977.

41 Şeyhî, *a.g.e.*, IV, s. 3290.

Oysa Gazâlî'nin (ö. 1534) Deli Birader olarak anılma sebebi Latîfî'ye göre laubali ve neşeli karakteridir.[42] Âşık Çelebi söz konusu lakaba sebep olarak şu beytini gösterir:

Mecnūn ki belā deştini geşt itdi ser-ā-ser
Gam-hāneme geldi didi hālūñ ne birader[43]

Diğer taraftan Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, şöhreti sebebiyle ismini öğrenemediğini dile getirdiği Deli Birader Efendi hakkında bilgi verirken onu "düzgün karakterli, olgun, temiz inançlı ve hayır yapmayı seven bir âlim" olarak tanımlar. Hoş sohbet, tatlı dilli, nüktedan olduğu, bu yönüyle kendisine mecnûn lakabı takıldığını belirtir. Şiirde de yetenekli bulmakla birlikte renkli kişiliği sebebiyle insanlar arasında bir ağırlığı olmadığını sözlerine ekler.[44]

Deli Birader'in taşkın, sınırları zorlayan karakteri hakkında tekrarlanan rivayetlerden birine göre, Şehzade Korkud'u oldukça kızdırır ve başının kesilmesi emri verilir. Ancak bunu duyunca "aklı başına gelen" Deli Birader, kapıcı eğer başını, keserse ertesi gün şehzadenin pişman olup onu suçlayacağını, oysa öldürmeyip saklarsa pişmanlığı esnasında emri yerine getirmediğini söyleyip kurtulabileceğini söyler. Görevli biraz düşününce "deliden uslu haber" olduğuna karar verir. Nitekim ertesi gün aynen onun dediği gibi olur. Kayıtlara geçtiği şekliyle tayin isteklerindeki üslubu da karakter ve tavrına dair ifadeleri teyit ediyor. Nitekim Sivrihisar'a müderris tayin edilir fakat "Sivrihisar rahat olup oturacak yer degüldür. Bir düzcesin yani mahsuli özcesin 'inayet idün" diye ricada bulunmuş, bunun üzerine Akşehir'e tayin edildiğinde bu sefer de "Akşehir baht-ı

42 Latîfî, *a.g.e.*, s. 410.

43 Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 1635.

44 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Çeviri-Eleştirmeli Metin)*, haz. Muhammet Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, s. 744-746.

siyahuma münasip degüldür" diyerek yeni bir yer talep etmişti.[45]

Kaynaklarda "laubali" oluşuyla yer bulan şairlerden biri de Vardar Yeniceli Hayretî'dir (ö. 1534). Fevri ve sivri dilli söylemleriyle eleştiriyi seven Hayretî, şiirlerinde "delilik/divânelik" telkiniyle mizacındaki uçarılığa atıfta bulunmuştu.

Nevbahâr oldı gönül sev yine şol bî-bedeli
Eger uslu isen 'âlemde deli ol be deli (G. 463/1)
Ey gönül uslu isen dîvâne ol dîvâne ol
Yan cemâli şem'ine pervâne ol pervâne ol (G. 255/1)
Bend-i 'aşka ben delü baglanmayaydum kâşkî
Göz görürken oda düşüp yanmayaydum kâşkî (G. 461/1).[46]

Davranışları oldukça garip bulunanlara bir diğer örnek müderris ve Edirne şairlerinden Necîb'tir (ö. 1701/1702). Sâlim Efendi'ye göre, 1695'te zekâsındaki aşırılık ile sevda arız olunca çok güzel değerli kitapları alıp haşiyelerine nice münasebetsiz, anlamsız sözler yazmış, maksadını gereksiz sözlerle tabir etmiş, atına yaldızlı destar ve hanesinin merdivenlerine çukalar döşettirip benzeri hareketlerle malını telef etmişti. Sonunda biçarenin başında kavak yelleri esmekle kendisine Kavak kazası maişet olup medresesi başkasına verilmişti.[47]

Toplumsal normları zorlayan tavırlardan biri de kişinin kendine aşırı güveniydi. Örneğin Prizrenli Mü'min'in kibri, kendini herkesten üstün görmesi çevresinde yadırganmasına yol açmıştı. Hatta bir ara halktan uzaklaşıp insanlarla görüşmeyi kesmişti. Sonra yine mansıp sevdasına düşüp teamüle aykırı olarak birden kırk ve elli akçelik medrese talep

45 Gelibolulu Mustafa Âli, *a.g.e.*, s. 250-251.

46 Selim Gök, "Hayreti Divanı'nda "Delilik" Kavramı ve "Zincirli Delüler", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, sayı 11, Güz 2019, s. 77, 85.

47 Sâlim, *a.g.e.*, s. 651-652.

etmesi cünûn haline yoruldu. Kendisine bazen gülünüp alay edildiği gibi bazen korkutularak nasihat verilir. Ayrıca her zaman sarığı çirkin, elbisesi yırtık ve yakası kirlidir.[48] Kınalı-zâde Hasan Çelebi tuhaf tavırları olduğu ve bu tavırlarının hikâye edildiğinden bahseder. Örneğin kendini Hâfız Şirazî ve Mevlânâ Abdurrahman Câmi gibi meşhur şairlerin seviyesinde görüyordu. Yine her gece sabaha kadar divanını baştan sona okuyor, üstatlarına karşı düşmanca bir tavır takınıp "Padişah olsam cümlesini katlederdim" diyordu.[49] Yine Hasan Çelebi'nin ifadesine göre, kıyafetleri çirkin, kirli, iğrenç ve temizliğe riayet etmeyen bir acayip şahıstı.[50]

Kendini beğenmenin mecnûn olarak görülmeye yol açtığı bir başka isim Nigâhî'dir. Şairlik yanında kâtip ve hattat zümresinden Nigâhî'ye dair yapılan açıklamada kendine duyduğu güvenin onu aşırı kibirli yaptığı, sonunda dimağına galip gelen sevda neticesinde delirip zincire vurulduğu belirtilir. Rivayete göre, burada bimarhâneci elinde değnek ile yanına gelir, Nigâhî sebebini sorunca "bu seni uslandırır delisin" cevabını alır. Bunun üzerine, "Hak Te'âlâ bu halkı deli ve uslular yaratmıştır. Delilik bana mahsus ve münhasır değil diğer delileri neylersin ki âlemde benim gibiye nihayet yoktur. Var sen aklını tımar it ki bu iş benümle bitmez" karşılığını verdiğinde tabip deliden uslu haber aldığını görüp zincirden azat eder.[51] Gerçekten böyle bir konuşma geçip geçmediği ya da bir kurgunun söylentiye dönüşmesinden ibaret olup olmadığını bilemiyoruz. Ancak Niyazî-i Mısrî'nin tımarhaneden çıkmak için haftanın günlerini bilmenin yeterli görülmesine[52] dair ifadesi göz önüne alındığında

48 Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 830-831.

49 Kınalı-zade Hasan Çelebi, *a.g.e.*, II, s. 933.

50 Kınalı-zade Hasan Çelebi, *a.g.e.*, II, s. 934.

51 Latîfî, *a.g.e.*, s. 539.

52 *Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları*, *a.g.e.*, s. 102.

makul bir açıklama olabilir. Zira tıbbi açıdan olduğu kadar toplumsal açıdan da tanı koymada ifadedeki anlam, tutarlılık ve gerçeklikle ilişki esastır.

Nitekim bir delinin sözlerinin anlamsız ve karışık olduğuna dair genel kabulü Fehîm şu beytinde dile getirir:

> *Dâd ol sefine-i şâ'ir-i bi-intizâmdan*
> *Divâneyi ḫacil ide ḫalt-ı kelâmdan* (II/4-1).
>
> (O karışık şairler mecmuasından imdat! / Onlar, sözlerinin karışıklığından deliyi bile utandırırlar).[53]

Şairler söz konusu olduğunda bunun takip edileceği yer şiirleri ve bunlara yapılan değerlendirmelerdir. Örneğin 16. yüzyılda Gubârî mahlasını kullanan Mahmud Çelebi'nin dikkat çeken tarafı uyuşturucu madde aldıktan sonra kendisinde ortaya çıkan "cünûn keyfiyyeti gibi bir hal" ile şiir yazmasıdır. Bu keyfiyet ile sesi boğulup ağzı köpürüp hatırına geleni yazar. Günde yetmiş, seksen belki daha fazla beyit yazmasına rağmen aralarında bir irtibat ve anlam yoktur.[54] Yine Mevlevi Derviş Habibî'nin şiirlerindeki gariplik kendine mahsus olarak nitelenir. Hatta bazıları "birâder bu lafzun ma'nâsı nedir" dediklerinde "Âlem-i ma'nâdan bize ancak lafz verilmiştir. Ma'nâ kaydında olman" diye cevap verdiği bilinir. Kendisinde bir miktar "sevda-zedelik" belirtisi olduğunu düşünen Esrâr Dede, hal, tavır ve şiirlerinin gülmeye yol açacak tarzda olduğunu belirtir.[55] Bundan başka, Esrâr Dede, Hâfız Manastırî'nin de tavırlarının acayip ve yürüyüşünün garip olup Derviş Habibî'ye yakınlığını ekleyerek onun gibi manasız vezinli sözler sarf ettiğini ekler.[56]

---

53 Tahir Üzgör, *a.g.e.*, s. 244, 245.

54 Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 1618, 1619-1620.

55 Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye İnceleme-Metin*, haz. İlhan Genç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000, s. 129-130.

56 *A.g.e.*, s. 131.

Benzer şekilde Şair Râkım'ın kendisinde sevda-zedelik belirince divâne bir hal aldığı ve bunun şiirlerine yansıdığı ileri sürülür.[57]

Diğer taraftan bimarhânede şiir yazmaya devam edenler ve kayıtlara geçenler de vardı. Örneğin, sevda neticesi cünûnu günden güne açığa çıktığından bimarhâneye konan ve Vâsık (ö. 1711/1712) mahlasını kullanan Ahmed bunlardan biriydi. Bir ara Pertev Paşa vakfına kâtip olan Vâsık'ın birkaç divan oluşturacak kadar şiiri olsa da hali gibi evrakı da perişan bulunur. Safâyî bu halde iken şiir söylemeye devam ettiğini belirttikten sonra burada yazdıklarına birkaç örnek verir.[58]

Her lahza çem-i kāfirinün kasdı cānadur
Gāhi nigāhı cānib-i gayra bahānedür

Darü'ş-şifā-yı kūyını yasdansa n'ola dil
Menzil garib hastaya bimār-hānedür.[59]

Kâtip Çelebi'nin Atûfî mahlası ile tanınan Mehmed'e dair verdiği bilgiler de bu çerçevede anlamlıdır. Zira müderris ve kadılık gibi görevlerde bulunurken sağlığını kaybedip bimarhâneye konduğunda söylediği şiirinden "Gâh zencîr-i belâ ki gamm-ı mansıb çekeriz/Geçmek çâre mi var silsile sevdâsından" şeklinde örnek verirken bunları evvelkilerden daha üstün ve dikkat çekici buluyordu. Bir süre mekânının dârüşşifâ olduğunu belirttiği Atûfî'yi güzel ve iyi ahlâklı, güzel huylu biri olarak tanımlarken ömrünün sonlarında mâlihülya sebebiyle kimyaya merak saldığından da bahseder.[60]

---

57 Safâyî, *a.g.e.*, s. 336.

58 Safâyî, *a.g.e.*, s. 1023; İsmail Beliğ, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, haz. Abdulkerim Abdülkadiroğlu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1999, s. 501; Sâlim, *a.g.e.*, s. 700-701.

59 Safâyî, *a.g.e.*, s. 1024.

60 Kâtip Çelebi, *Fezleke*, 1286, I, s. 303.

Delilik ve delilere dair toplumsal kanaatler söz konusu olduğunda sadece tanımlamakla yetinilmeyip sebepler üzerinde de durulur. Öne çıkan, sevdanın baskın olmasıdır. Aslında bu mâlihülyaya dair tıbbi bilgiye dayanır ve önüne geçilmediği takdirde bimarhânede sonlanabilecek önemli bir sorun olduğu kabul edilir. Örneklerde görüldüğü üzere sevda kimi zaman tek başına verilmek yerine onunla ilişkilendirilen uzun inziva hali, kontrolsüz öfke ve kibir gibi bir açıklamayla sunulabilir. Bununla birlikte deliliğe yol açtığı düşünülen daha özel açıklama örneklerine de sahibiz. Örneğin, Livâyî mahlaslı Hızır'ın, yeniçeri iken bazı meşâyihe hizmet edip "esmaya müdâvemet ile mürebbisüz halvet çekmekden galebe-i yübûset" ile akıl sağlığını kaybettiği kaydedilir. Nice zaman bimarhânede tedavi görüp çıksa da yılda bir-iki kere bimarhâneye yatmak zorunda kalıyordu.[61] Görünen o ki Erzurumî-zâde Abdürrahîm Efendi için de sorun kontrolsüz öfkesiydi. Nitekim müderris iken "sevdâ galebesiyle cünûn isâbet edip bi-şu'ûr" olduğundan görevden alınarak emekli edildi. Şeyhî, kendisinin keskin, sert bir lisanı olduğunu, hiddet ve şiddetinin galip olduğundan bahseder, öyle ki gazabı şuurunu yok ederek sonunda cünûna ulaştırmıştır.[62]

İstanbul kuloğullarından Hüsrev'in Dîvâne Hüsrev olarak şöhret bulması, yani cünûn ile isnadının sebebi ise, tasavvufi tavrındaki hızlı değişikliğidir. Zira bir zaman Sarhoş Bali'ye biat etti. Şeyhinin ölümünden sonra Hacı Bektaş-ı Veli kisvesine büründü. İlahi cezbeye mazhar oldu. Bazen Haydari bazen Kalenderi olarak tanındı. Ancak Gelibolulu Mustafa Âli hayatının sonlarında uslandığı, hafifliği gidip ağırlaştığı hatta kendisine Şam dizdarlığının verildiğini kaydeder.[63] Deliliğin sebebi bir kişinin kötü muamelesi olarak da

61 Âşık Çelebi, *a.g.e.*, s. 742-743.

62 Şeyhî, *a.g.e.*, IV, s. 3003-3004.

63 Gelibolulu Mustafa Âli, *a.g.e.*, s. 304.

gösterilebilirdi. Örneğin, Süleymaniye Dârüşşifâsı'na konulan Yorgi'nin vasisi Hristo bunun için Mosi'yi suçlar. Ona göre, sığır kasaplarından Yahudi Mosi vasisi olduğu kardeşi beş ay önce Hasköy civarında Yahudi kasaplarının çiftliklerinde kuşluk vaktinde uyur iken başının sağ tarafına çoban değneğiyle ve ayağına tekmeyle vurmuş ve o anda kardeşinin aklı başından gitmiştir. Ancak Hristo mahkemeye taşıdığı iddiasına delil sunamadığı için geri çevrilmişti. Her ne kadar hukuki açıdan kabul edilebilir bulunmasa da bunu mahkemeye taşıması Yorgi'nin deliliğinin, yediği dayak neticesinde ortaya çıktığı yönündeki inancının bir ifadesi olduğunu göz ardı edemeyiz.[64]

Kayıtlardaki açıklamalar dikkate alındığında sevda yanında sıklıkla karşılaşılan bir diğer gerekçe ilahi cezbe sonucundaki şuur kaybıdır. Giriş'te terminolojiye dair açıklamada teorik olarak meczûb ile mecnûn üzerinde durulmuş olmakla birlikte burada gündelik hayatta kullanımlarına dair örnekler vererek uygulamaya yansıma üzerinde duracağız. Bunlardan biri olarak Cezbî mahlasını kullanan İbrahim hakkındaki bilgiye göre bazı kasabalarda kadılık yapmış fakat sonra tavrındaki cezbe sebebiyle görevden alınmıştı. Nitekim Sâlim Efendi sözlerinde âkilâne bir haletten eser bulunmadığını belirtiyordu.[65] Benzer şekilde Şair Rüşdî'nin (ö. 1693/1694) Divâne Rüşdî olarak şu'arâ tezkiresine kaydedilmesinin sebebi aklını kaybedip daimi cezbe halinde olmasıydı.[66] Şeyhî de Divâne Rüşdî'nin *meczūb-nakş* bir kişi olarak Divâne Rüşdî şeklinde meşhur olduğunu kayıt etmişti.[67]

16. yüzyılda Eş-Şeyh Abdullah (Abdullah Dede) erken dönemlerinde ilahi cezbeye yakalanarak kendini bilmez

64 İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144/M. 1730-1732), cilt 65, s. 80, Hüküm Nr. 16.

65 Sâlim, *a.g.e.*, s. 202.

66 Sâlim, *a.g.e.*, s. 304.

67 Şeyhî, *a.g.e.*, III, 2023.

halde insanlardan uzaklaşmıştı. Ancak daha sonra iyileşerek bir köyde ikamet etmeye başlamış, misafirhane bina edip, gelen geçene ikramda bulunmakla meşgul olmuştu.[68] *Lemezât*'ta geçen Şeyh Âşık Dede, Sultan Selim ile Mısır fethine katılmış ve Mısır'da Gülşenîliğe intisap etmiş, burada kendinden geçip cezbeye kapılmıştı. Bu halde yıllarca vecd içinde divâneler gibi dolaşıp durması bazı hacıların gelip şeyhten tarikatını Edirne'de neşredecek bir halife istemelerine kadar devam etmişti. Rivayete göre, Edirne'ye halife olarak tayin edilen Âşık Dede'ye şeyhin müdahalesiyle cezbe ve sarhoşluk hali geçer, bütün zahiri ve batını ilimleri keşfeder.[69]

Abdullah Dede ya da Şeyh Âşık Dede gibi cezbe hali geçici olanlar yanında hayatı boyunca devam eden ve çevresinde bir süre sonra saygı duyulanlar da mevcuttu. Örneğin, Turmış Dede Akkirman etrafında gezen bir meczûb iken, gemi reislerinden biri getirip Rumeli Hisarı'nda Bektaşiler Tekyesi'ne bırakmıştı. Giderek denizciler kendisine itikat edip sadaka ve hediyeler sunmuşlar ve yirmi sene kadar şöhreti yayılmıştı. Atâyî'nin ifadesine göre kendisinde asla şuur olmayıp ancak dervişlerin talimiyle geçenlere "Ugur olsun" derdi.[70]

Şeyh Vefazâde'nin tarikatına mensup Şeyh Abdüllatif de her zaman kendisiyle meşgul olup insanlardan uzak duran bir meczûbtu. Bazen cezbeye gelip çok yüksek sesle nara atıp, sonra çok şiddetli titremesiyle tanıtılan Şeyh Abdüllatif'in bu özellikleri kadar dikkat çeken bir başka tavrı sosyal statü farklılıklarına aldırış etmemesidir. Zira Taşköprülüzâde Ahmed Efendi onu tanımlarken yanında zengin ve

68 Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâik Fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik*, (İnceleme-Tenkitli Metin), haz. Suat Donuk, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, I, s. 402-403 (Buradan itibaren Atâyî).

69 Hulvî, *a.g.e.*, s. 519.

70 Atâyî, *a.g.e.*, II, s. 1543.

fakir, küçük ve büyük eşit olduğunu sözlerine eklemeyi ihmal etmemişti.[71]

Topkapı dahilinde Ahmed Paşa Medresesi'nde bir hücreyi mekân edinen ilahi cezbeye mazhar Köstekçi Hüseyin Dede'yi (ö. 1668/1669) Şeyhî, itikat edilen, ulema ve vüzerâ yanında mükerrem ve insanlar arasında muhterem bir kişi olarak tasvir eder.[72] Yine Şeyhî'ye göre Meczûb Hasan Dede (ö. 1717),

Sahrā vü kūhı geşt ü güzār itdügüm bu kim
Divāne gönlüm eğleyecek bir yer yir isterin

Anlamı üzere çölde gezen Kays gibi "bî-'akl ve hûş" olup daima hareket halindedir. Çarşı-pazarda şehrin çocukları ardına düşüp hoş olmayan sözlerle çok kızdırdıklarında bazen azar, bazense yumuşak bir tarzda karşılık verirdi.[73]

Şeyh Akşemseddin'in oğlu Nurulhüda da meczûb ve akli melekelerden yoksundur. Rivayete göre, İbn Kuttar adında bir komutan vardır ve yüzünde tüy yoktur, yani kösedir. Bir gün Sultan Mehmed Han'ın makamına giderken şeyh ile karşılaşır. Şeyhin makamına giren Emir'i gören çocuk gülmeye başlar ve "Bu erkek değil ki kadın bu!" deyince şeyh ona kızar ve Emir'den çocuğun sözlerinden incinmemesini rica eder. Bunun üzerine komutan çocuğa dönerek, "Sakalımın çıkması için bana dua et bakalım" der. Ağzından kocaman bir tükürük alan çocuk, avucuyla tükürüğü yüzüne sürer. Emir İstanbul'a gidinceye kadar sakalı çıkar. Sultanın huzuruna vardıklarında şaşıran sultan vezirlere "Sorun bakalım bu sakalı nereden bulmuş?" der. Emir olayı anlatınca hayretler içinde kalan sultan küçük çocuğun üzerine pek çok şey vakfeder.[74]

---

71 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *a.g.e.*, s. 694.

72 Şeyhî, *a.g.e.*, II, s. 1373.

73 Şeyhî, *a.g.e.*, III, s. 2755.

74 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *a.g.e.*, s. 378.

Görünüş ve tavırlarına hâkim olan cezbeyle, halk arasında deli olarak görülen önemli bir isim Otman Baba'dır. Menakıbnamesine göre, yoğun ve engin bir mistik cezbe sahibi olan Otman Baba, kendine tabi abdallarla birlikte muhtelif şehir, kasaba ve köyleri gezerken gittiği yerlerde görünüşünden dolayı *kaçgun* veya *deli* zannedilir.[75] Örneğin, bir gün *kaçgun* diye iki eli bağlanıp boynuna bir ip takılıp köye götürüldüğünde köy halkının "Bu deliyi nerede buldun" diye etrafını sardıklarından bahsedilir.[76] Bu tek örnek değildir. Bir başka yerde yine Yanbolu'da ortaya çıktığında halkın kimi deli kimi sar'alı diye etrafını sarıp *masharalıga* aldıkları kayıtlıdır.[77]

Tasavvufi eserler veya menakıbnamelerdeki meczûb örneklerini birbirine bağlayan, meczûbun söz ve fiillerinin gerçek bir cezbe mi yoksa deliliğe özgü hezeyan mı olduğunun sorgulanmasının hoş karşılanmamasıdır. Zira karşılayanların ilahi bir cezaya uğradıkları bilhassa vurgulanır. Bu konuda Nazmi Efendi, İstanbul'un meşhur meczûblarını anlattığı *Hediyyetü'l-İhvân*'da önemli bilgiler verir. At Meydanı'nda Dikili Taş yakınında İsmail Çelebi mezarı civarında otuz yıldan ziyade sakin olan Mehmed Dede bunlardan biridir. Rivayete göre, yiyip içip tuvalete gitmemiş ve gece-gündüz çok araştırılsa da kulübeden dışarı çıktığını kimse görmemiştir. Taşçı Delisi ise, Edirne Kapısı'nın haricinde Sırât Tekyesi olarak bilinen Mezarcılar Tekkesi duvarına birkaç taş dayayıp içine yatağını koymuş, akşamları deliğe sokulup yarı belinden aşağısı dışarıda kırk yılı aşkın o delikte gecelemiştir. Altmış yıl konuşmaktan kaçınan Kağıd Delisi, Lâleli Çeşme'den Sultan Bayezid'e kadar yolda bulduğu kâğıtla-

75 A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII) Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992, s. 100.

76 *Otman Baba Velâyetnâmesi* (Tenkitli Metin), haz. Filiz Kılıç-Mustafa Arslan-Tuncay Bülbül, Ankara, 2007, s. 17-19.

77 *A.g.e.*, s. 54.

rı duvar kovuklarının içine koymuştu. Bir başka özelliği sabah namazından akşam namazına kadar ortalıkta süratle hareketler edip, yemeyip, içmeyip, akşam namazından sonra kaybolup sabah namazında yine belirip nerede gecelediğini kimsenin bilmemesiydi. Yalın ayak ve çıplak elekçiler ardı sıra gezen Elekci Delisi'nin, eleğin kasnağını atıp ibrişimini ve kılını yemek âdeti idi. Meczûb olduğu günden vefat edinceye kadar konuşmamıştı.[78] Evliya Çelebi de onun konuşmamasının yanında elekleri parçalayıp çemberini atıp büründüğünü helva gibi ağzını köpürterek yediğinden, çıplak gezip dünya kelamı etmediğinden bahseder.[79] Konuşmamak gibi kimi zaman üzerlerinde kıyafet olmaması anlatımlarda dikkat çeker. Örneğin, Nazmi Efendi, her grubun meşrep ve tavrına göre kelama kadir Deli Ahmed Çelebi'ye "Uryan gezmesenüz bir libâs geysenüz olmaz mı?" dediğinde "Âhir huzûr-ı Hakk'a varacak değil miyiz? (...) Hâlen ben kendimi mevtâdan bilirüm ve 'Arasât meydanında huzur-ı Rabbü'l-'âlemîn'de nâr-ı hicâb ile ihtirâkdayım" cevabını alır.[80]

Nazmi'nin Allah'ın rızk için istihdam ettiği bir meczûb olduğunu düşündüğü Çarşamba Pazarı yakınındaki Mehmed Ağa Hamamı'nda mekânı bulunan İsmail daima gülse de kimseyle konuşmaz. Bir gün çanak içinde biraz kiraz getirip önüne koyarlar. Çanağı alıp uzaklaşır. O da peşinden bunda bir hikmet vardır diye takip eder. Görür ki kirazı yer ve çekirdeğini zorlukla kırıp atar. Havanda zahmetle kırılan şeyi dişle kırmanın bir kerameti olduğunu düşünür. Ancak bundaki hikmet ve faydayı anlayamadığı için anlamaya çalışır. Bunun üzerine verilen cevap şöyledir: "Komşu karıncacıklar elçi gönderüb benden rızıklarını istemişler. Çekirde-

78 Nazmi Efendi, *a.g.e.*, s. 422.

79 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Robert Dankoff-Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, cilt I, s. 189.

80 Nazmi Efendi, *a.g.e.*, s. 423.

ğin içiyle karıncacıklara ziyâfet iderim." Nitekim baktığında karıncaların çekirdeğin içini alıp yuvalarına götürdüklerini görür.[81]

Diğer taraftan Enfî Hasan Ağa bir meczûbun özelliklerine dair çok daha detaylı bir anlatım sunar. Bu konuda öne çıkan örnek, Sultan Mehmed Medreseleri'nde tahsil edip mülâzemeti esnasında, muhtemelen 1670/1671 veya 1671/1672'de Ümmî Sinanzâde Şeyh Hasan Efendi'ye bağlanan Kadı Süleyman Efendi'dir (ö. 1714). Kadı Süleyman 1689/1690'da meczûb olup

> *gâh uryân gâh palâs-pûş, gâh mülebbes gâh olur ki arkasında bir kapama beline bir ip bağlamış başında sarıksız büyük ulemâ kavuğu sarık gelecek beyaz yerinden bir ip ile boğakomuş ve gâh olur ki otuz kırk kuruşluk pâk bir sûf ferâceyi zeyt yağı içine sokmuş çıkarmış arkasına giymiş ve gâh olur ki bir sırt samur kürkü nısfından kesmiş ve tersine çevirmiş kolları ve yakası tarafın çakşır gibi ayağına giymiş ayakta pâpuş yok ve nısfın dahi çamura bulayıp ters çevirüb arkasına bir ip ile bağlamış ve koynunda bir mikdâr zeytun biraz pastırma ve Çorlu peyniri ve gâh olur ki başta bir kalpak yâhûd Arnavud baratası arkasında yetmiş seksen kuruş ider bir şal kaftan belinde bir a'lâ'l-a'lâ kemerbend kuşak ve üstüne henüz yüzülmüş ıslak koyun derisi bağlamış kuyruğu ve yelesi kesik bir bargire ters binmiş elinde bir uzun ağaç "Savulun kâfirler, münâfıklar" diyerek geçer ve gâh olur ki uryân olmuş ancak setr-i avret var ya yok (...) ve gâh olur ki arkasında pâk elbise cümlesi satılsa üç dört yüz kuruş eder gelir bir mahalde çıkarır, birine bağışlar kendi ancak setr-i avret eder gider.*[82]

81 Nazmi Efendi, *a.g.e.*, s. 430.

82 Enfî Hasan, v. 47a-47b. Söz konusu eser, bir inceleme ile *birlikte XVI. ve XVIII. Asırlarda Yaşayan Velîler ve Deliler Tezkiretü'l-Müteahhirîn* adıyla Mustafa Tatçı ve Musa Yıldız tarafından hazırlanmıştır (Enfî Hasan Hulûs Halvetî, *XVI. ve XVIII. Asırlarda Yaşayan Velîler ve Deliler Tezkiretü'l-Müteahhirîn*, haz. Mustafa Tatçı-Musa Yıldız, İstanbul: H Yayınları, 2014).

Asıl mekânı Kadırga Limanı'nda iken, Mustafa Efendi'nin konağında kimsenin girmediği ve içi bohçalarla dolu özel bir odası vardır. Her kimin yanına gidip bir şey istese verilmemesi söz konusu değildir. Aksi halde o kişinin başına bir bela ya da kaza geleceğine inanılır. Verdiğinde de büyük ve görünmez bir kazadan-beladan kurtulacaktır. Anlaşılan Enfî Hasan onu oldukça yakından tanır. Zira Enderûn-ı Hümâyûn'da iken sabahları yanına geldiğini bildirir. Ancak dikkat çekici ayrıntı onunla insanların yanında iken "delice" sohbet ettiği ve ardından yarım saat kadar halvet edip ardından "akilane" sohbet ettiğidir. Enfî Hasan ayrıca Kadı Süleyman'ın kendisine "Benim hakkımda sakın senin gönlün mütelevvin olmasın, gerek huzurumda, gerek gaybetimde" dediğini kaydeder.[83]

Enfî Hasan Ağa'nın bilgi verdiği meczûblardan bir diğeri Kalıcı Seyyid Mehmed el-Meczûb'dur (ö. 1712). Halk arasında Kalıcı Delisi olarak da bilinen meczûbların önde gelenlerindendir. Arkasında bir zembil, mahalle mahalle gezip "Sokakları ve mahalle aralarını süpürüp pâk edin ki ihrâk olmasın. Eğer murdâr olursa ihrâk olur" derdi. Kendisi üstat kalem tıraşçı idi ve Hasan Ağa Enderûn-ı Hümâyûn içoğlanı iken 1705/1706 senesinden 1712/1713 senesine kadar iki günde bir yahut dört-beş günde bir Saray'da ona uğrayıp kahve veya bir lokma yiyecek isteyip yedikten sonra "akilane" sohbet ettiklerinden bahseder.[84]

Enfî Hasan meczûb anlatımını kerametlerle güçlendirir. Örneğin Şeyh Hüseyin Efendi'nin (ö. 1717) ifadesine göre, Kalıcı Delisi'nin kerametlerinden biri şöyledir: Şeyh Hüseyin bazı arkadaşlarıyla sohbet ederken Kalıcı Delisi'nin bahsi geçtiğinde "Onlar delilerdir. Yeri göğü bilmezler. Bir alay götü boklu delidir" demiş fakat birkaç gün sonra manevi

83 Enfî Hasan, *a.g.e.*, v. 47b-48a.

84 Enfî Hasan, *a.g.e.*, v. 42a.

âlemde iken gıyabında fena söz söylememesi için sert bir biçimde uyarılmıştır.[85] Edirneli Meczûbe Elfî Kadın (ö. 1712) ise, yüzü gözü açık, sokaklarda gezen ve Edirne halkı arasında pek çok kerameti anlatılan bir kadın meczûbtur. Nitekim Edirnevî Seyyid Cemâleddin Çelebi'nin rivayetine göre, evleri yanmadan bir gün önce Elfî Kadın annesine "Evinizin esvâblarını gayrı yere kaldırın. Bu gece bu evi bundan kaldırırlar" demiş ve ev o gece yanmıştı.[86]

Meşhur meczûb, Kadı Delisi Mehmed Efendi'nin (ö. 1715) cezbe ehli arasına girme hikâyesi ise oldukça ilginçtir. Zira Mehmed Efendi Tophane'de Çavuşbaşı dedikleri mahalde çörekçi iken çörekleri tartılıp eksik geldiğinde tazir edilirken cezbeye tutulmuştu. Cezbe hali dışında asla söz söylemez, gayet nadir söyler, söylediğinde "bu da böyle, bu da böyle" derdi. Enfî Hasan, eserinde, Galata'da Perşembe Pazarı'nda sakin Haffâf Hacı Mehmed'e dayanarak özetle şu kerametine yer verir: Hacı Mehmed'in karısı hamiledir. Ebe Kasımpaşa'dadır. Gece yarısı kale kapıları kapalıdır. Komşusunu kaldırır. Durumu anlatır. Tophane Kapısı civarında kale deliğinden çıkalım oradan ebeyi alalım diye sokakta konuşurken karşılarına Kadı Delisi çıkar. Onlara "ardım sıra gelin" der. Yanındaki kişi "Kal'a kapısı kapalıdır deli sözüne uyup gitmeyelim zahmet çekeriz" der. Ancak Hacı Mehmed, "bir garip meczûbdur, bunda bir iş olmak gerek" deyip ardına düşer. Kadı Delisi kale kapısına el atınca kapı açılır, dışarı çıkıp, ebeyi alırlar. Gelirken de kapıyı açar ve önlerince eve kadar getirir. Burada çocuğun erkek olacağını ve adını Mehmed koymasını söyler. Ancak Kasım koyar. Üç gün sonra kapıya gelen Kadı Delisi, "ben sana demedim mi ki oğlanın ismini Mehmed ko, Kâsım'ı kaldır" diye ikazda bulunur. Bu sefer Mehmed Kâsım olsun der. Tophane'de rastgel-

85 Enfî Hasan, *a.g.e.*, v. 32a-33a.

86 Enfî Hasan, *a.g.e.*, v. 43b.

diğinde bu sefer kızarak "Kâsım'ı kaldır Mehmed koy demedim mi" diye azarlar. Hacı Mehmed delinin ısrarı karşısında sinirlenir. Ancak eve gittiği akşam çocuk hastalanıp ölür.[87]

İstanbul'un tanınan bir başka meczûbu Bayrakdâr Mehmed Dede (ö. 1721/22) olup Mevlevihane Yenikapısı dahilinde Karaağaç dedikleri mahalde bir ihtiyar kimse, hanesinde bir odasını tahliye etmişti. Akşam olunca bir mangal ateş ve bir şamdana mum diker, oda kapısını kapar, kendi ailesi yanına gider, bir daha o tarafa geçmez. Akşamdan sonra Bayrakdâr Dede ve İlham Dede ile diğer meczûblar birer birer gelip orada toplanırlar, sabaha kadar kendi hallerine göre sohbetler edip sabah namazı vakti birer birer dağılırlardı. Bir gün Bayrakdâr "Yâ Rabbi! Kerem eyle, ihsân eyle, gayrı mahalle irsâl eyle. Bu İstanbul tahammül etmez" diye dua ederken üç kişi Topkapı'da sarhoş olup geçerlerken biri Bayrakdâr Dede'nin külahını çelip eteğini açar, "Bre oğlan var git" dese de bir türlü söz dinlemez. Dede, "Hay Allah cezanızı versin" deyip gazaba gelir. Sarhoş, arkadaşlarının yanına gittiğinde "İşte iyi mi ettin, budalayı darılttın" deyip giderlerken kale kapısında iç kapının üstünden yastık kadar bir taş düştüğü gibi oğlanın başını ezer.[88]

Cellad-zâde Efendi'nin (Abdülfettah) iki oğlundan Avnullah Çelebi

> *Başı kaba yalın ayak abdūlun olmışdur güneş*
> *Bir yirde ārām eylemez şevk ile dünyāyı gezer*

bir meczûb iken Lutfullah Çelebi Eba Eyyüb-i Ensari Kapısı yakınında Eba Şeybete'l-Hudri Tekkesi'nde inziva ve tevekkül halindedir. Gelen adak, sadaka ve hediyelerle geçinir.[89]

87 Enfî Hasan, *a.g.e.*, v. 43b-44a.

88 Enfî Hasan, *a.g.e.*, v. 52a-b.

89 Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şakâ'ik Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Metin)*, haz. Ramazan Ekinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 535-536.

17. yüzyılda renkli tasvirleriyle Evliya Çelebi de kendi döneminde İstanbul'un meşhur meczûbları hakkında bilgi verir ki saydığı isimler arasında birkaç kerameti görülen, burun otu içmeye müptela Divâne Duhan-keş Dede, Eyüp'te yaz-kış bir kafeste bülbül gezdiren Bülbül Divânesi, Kasımpaşa'da çıplak gezen Tabak Divânesi ve Galata'da Papas Divâne yer alır.[90] Evliya Çelebi'nin hakkında daha detaylı bilgi verdiklerinden biri ise, Kasımpaşa'daki Boynuzlu Divâne Ahmed Dede'dir. Oturduğu yerden gelip geçene "Şalla Ka'be'ye gidesin Ahmed çebu, şalla Ka'be'ye gidesin Mehemmed çebu" diye söz atan Divâne Ahmed Dede'nin garip hallerinden biri de "Ahmed Dede sana bir boynuz vereyim bana bir dandin eyle" dendiğinde hemen ayağa kalkıp oynamasıdır. Ayrıca kendisine verilen boynuz bir ay sonra sorulsa elini koynuna sokup o boynuzu çıkarır. Birine üç kere arka arkaya "Şalla Ka'be'ye gidesin" dese o kişi Mekke'ye gider.[91] Yine Evliya Çelebi'nin anlatımında çevresindekilere sümük ya da balgam atan Sabah Sabah Delisi ya da Divâne Burnaz Mehmed Çelebi de bulunur. Buna göre bir gün üzüldüğünde babasına sabah ölürsün der ve gerçekten seher vakti babası ölür. Zikre değer bulunan özelliği sabah sabah dendiğinde kafasını taştan taşa vurmasıdır. İlgi çekeceğini düşündüğü birtakım garip hallerini veren Evliya Çelebi sözlerine yemekteki tuz gibi Burnaz Deli'nin her toplantı, her alay ve her divanda bulunup gece-gündüz uyumayıp İstanbul'u dolaşan bir divâne olduğunu ekler. Evliya Çelebi'nin kayıtlarından biri de arkadaş grubu ile divan seyrine giderken yolda başına parça parça bostancı külâhı giyip omzunda bir tüfek kundağı ve altında bir değneğe at gibi binmiş olarak onunla karşılaşmaya dairdir. Değneği at gibi sıçratırken sağ ve sol yanındaki dükkân sahiplerine şakalar yaparak ge-

90 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, I, s. 188-189.

91 *A.g.e.*, I, s. 189.

lip arkadaşlardan birinin yanından geçerken "Sakın atım deper" deyip altındaki değneği ayağına öyle çarpar ki adam topallayarak "Bire gidi deli" diye bir tokat vurur. Bunun üzerine hemen burnundan çıkardığı sümüğü adamın yüzüne atar. Önce taşla vurulup gözünün çıktığını sansalar da daha sonra sadece "deli balgamı" olduğunu görürler.[92]

Kerametleriyle bilinen meczûblar Hulvî'de de yer bulur. Örneğin, Şeyh Mehmed Dede bu meczûblardan olup aslen Gelibolululudur. Önceleri tarikata sülûk edip cezbeye kapılarak meczûblar taifesine katılmıştır. İlk zamanlarında müderris mülazımı iken ilmiye yolunu terk etmiş, tarikata sülûk edip Konya'da Ezelizâde Efendi'nin hizmetinde bulunmuştur.[93] Diğer örnek, Nenesi Sultan (Nenesi Dede Sultan) Ayasofya Camii'nde sakindi. Bazen kalkıp namaz kılar bazen da tevhid ederdi. Sultan Mehmed Han Eğri Seferi'nde iken bir mahallede birkaç meczûb oturup bu meseleyi konuşurken son haberi almak üzere kaybolur. Geri döndüğünde Eğri Kalesi'nin alındığını müjdeler. Ordu dönünce gazilere sorar. Gerçekten o gün ve tarihte düşman bozguna uğrayıp alınmıştır.[94] Tasavvufi kayıtlarda kerametleriyle yer bulan meczûbların toplum içinde gördükleri saygı seyyahların ifadelerinde de izlenebilir. Örneğin 18. yüzyılın hemen başında Osmanlı'da bulunan Aaron Hill, mecnûn ve meczûblara değer verilip çok saygı gösterildiğinden bahseder.[95]

Bir arada değerlendirildiğinde bilhassa tasavvufi nitelikli eserlerde meczûbun, onları deli olarak gören şüpheciler bulunsa da kerametleriyle cezalandırılıp ikna edilen ve toplum

92 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, *a.g.e.*, I, s. 189-190.

93 Hulvî, *a.g.e.*, s. 591.

94 Hulvî, *a.g.e.*, s. 592-593.

95 Aaron Hill, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra, 1709, s. 64. Aaron Hill'e dair bkz. Gülgün Üçel-Aybet, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2007, s. 97.

içinde saygı gören kişiler olarak sunulduklarını söyleyebiliriz. Bununla birlikte meczûb ile mecnûnun birbirinin yerine kullanılması ve tehdit sayıldıklarında verilen sert karşılıklara dair kayıtlara da sahibiz. Nitekim Naîmâ (ö. 1716), 1622'de Sultan Ahmed Camii'nde vezirin verdiği beş yüz kuruş koyun akçesinin azlığı üzerine silahtar mülazimleri tartışırken bir meczûbun elinde bıçakla kapıdan girip "Sultan Osman'ı ne eylediniz" diye bunlara saldırdığı ve birkaçını yaralayıp mülazim başıyı katlettiğini anlatır. Sekiz kadar kişinin yaralandığını öğrendiğimiz olayda seksen kadar kişi de ona saldırıp meczûbu öldürmüştü.[96] Yine 1791'deki olayda bir meczûb Kasımpaşa'da Kalyoncu Kışlası'na girer ve kimsenin meczûb olduğunu fark etmediği bu kişi kışladaki bir bahriyeliyi öldürdüğünde orada bulunan diğer bahriyeliler tarafından öldürülür.[97]

Bu kadar ciddi bir tehdit olmamakla birlikte çevresine söz ve tavırlarıyla rahatsızlık verenlerin sürgüne gönderildiklerini 1693'te Bozcaada kadı ve dizdarına hitap eden belgeden öğreniyoruz. Buna göre Mustafa adındaki bir meczûbtan ahali şikâyetçi olduğunda Bozcaada'ya sürülür.[98] Meczûb tavrı ve divâne olduğu gerekçesiyle 1689'da Limni'ye sürülenlerden biri de Derviş Süleyman'dı.[99] Aynı şekilde 1710'da Mehmed meczûb olup uygunsuz sözleriyle halk arasında huzursuzluğa sebep olduğu için Sakız'a sürülmüştü.[100] 1767 tarihli bir belge, iş için Defterhâne'ye giden birinin kâtiple konuşurken kalem kâtiplerinden mecnûn olmasıyla meşhur Mustafa Vasfi'nin, iş sahibi olan bu kişiye dil uzatıp küfür etmesi, defter emini tarafından uzaklaştırılması istendiğinde o

96 Naîmâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Na'îmâ*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007, II, s. 496.

97 BOA HAT. 188-8995.

98 BOA A. DVNSMHM. d:104-1032.

99 BOA A. DVNSMHM. d: 99-46.

100 BOA A. DVNSMHM. d:117-108.

kişiye de uygunsuz söz ve davranışlarda bulunduğundan tedibiyle Gelibolu'ya sürgününe dairdir.[101] 1708'te Bozcaada Kalesi dizdarına hitap eden belge ise, Edirnekapısı hamamcısı Mustafa ile oğulları Abdi ve Mehmed'e karısıyla ilişkiye girdiklerine dair iftira atıp sonrasında delilik sebebiyle böyle bir iftira attığı itirafında bulunan Karabaş Derviş Ali'nin kalebent olması hakkındadır.[102]

Burada, deliliğe dair toplumsal algı ile tanıyı birlikte düşünmenin meselenin açıklığa kavuşturulması açısından gerekli olduğunu düşünüyoruz. Zira mahkeme kayıtlarında aile ve mahallelinin bir kişinin deli olup olmadığına ilişkin ifadeleri, toplumsal kabule dayalı beyanlarının kararı belirlediği görülüyor. Örneğin, Konya'da 1743'te Hatice Hanım ile Süleyman arasındaki davada kararı belirleyen delilik konusundaki ifadeleriyle şahitlerdi. Şikâyetçi olan Hatice'dir ve iddiası Süleyman'ın ne zaman kendisini sokakta görse işaret edip görüşelim demesiydi. Fakat Süleyman bunu kesinlikle kabul etmez. Sonuçta her ikisi hakkında bilgi sahibi olanların şahitliğine başvurulur ki, dava hiç de Hatice'nin istediği gibi sonuçlanmaz. Zira mahalle sakinleri Süleyman'ın kendi halinde olduğu böyle bir hadise hakkında bilgi sahibi olmadıklarını ancak Hatice'nin mecnûn olduğu ve ifadesinden emin olmadıklarını söylemişlerdi. Sonuçta deli olduğuna şahitlik edilen Hatice'nin şikâyetinin reddine karar verilir.[103]

Diğer taraftan hukuki olarak yetki sahibi kadı, kişinin deliliğine dair karar verirken mahalle sakinlerinin ifadelerini dikkate almakla birlikte bir tabibin görüşüne başvurabilir ya da mahkemede hazır bulunması halinde hal, hareket ve sözlerine bakarak kendi değerlendirmesine güvenebilirdi. Cariye Şirin'in satış meselesi taraflar arasında yaşanan anlaşmaz-

101 BOA C. ZB. 6-262.

102 BOA A. DVNSMHM. d: 115-2049.

103 Konya Şer'iye Sicili (Ş. S.), Nr. 56, 198/3.

lıkta tabip görüşüne ihtiyaç duyulması yanında bu konunun ne kadar tartışmalı olabileceğini gösterir niteliğiyle zikre değerdir. Mevcut kayıtlara göre, Sâni Salih Efendi esirci Mehmed Emin'den üç yüz doksan kuruşa satın aldığı Şirin adlı cariyeyi altı aylık bir sürede cünûn-ı mutbika ile mecnûn olmasından şikâyetçi olarak iade etmek ister. Mehmed Emin satışı ve miktarını kabul etmekle birlikte Şirin'in o dönemde mecnûn olduğunu kabul etmez. Bu sebeple bilirkişi olarak etibbâ-i hâssadan Salih ve İbrahim efendilerin görüşüne başvurulur. Onların da söz konusu cariyede uzun süreli bir delilik hali olduğu ve bunun satış tarihinden önce mevcut olduğunu bildirmeleriyle cariyenin teslimine ve ödenen paranın iadesine karar verilir.[104] Kararın ardından Esirci Mehmed Emin, müderris ve etibbâ-i hâssadan Tuğcuzâde Abdülkādir Efendi'den satın aldıktan dört ay sonra Şirin adlı cariyeyi Sâni Salih Efendi'ye sattığını ancak mecnûn olduğundan iade edildiğini bildirerek satış işlemi esnasında da deli olduğuna göre kendisine iade talebinde bulunur. Abdülkādir Efendi ise, Şirin'de herhangi bir illet olduğunu kabul etmediği gibi Esirci Mahmud Ağa ve Ahmed de buna şahitlik ederler. Böylece Mehmed Emin'in talebi reddedilir. Burada Abdülkādir'in sözüne güvenilir, saygın bir müderris ve tabip olması yanında şahit ifadeleri kararı belirlediğinden satış tarihinde mecnûn olmadığına dair ifadeler kararı belirlemiş olmalıdır.[105] Mehmed Emin'in Abdülkādir'den aldıktan sonra dört ay gibi bir sürede Sâni Salih'e sattığı, onun ise altı aylık bir sürede gerekçe göstererek iade ettiği hatırlandığında Şirin'in deliliğine karar vermede ilk davanın kadısı tabiplerin görüşünü esas alırken, ikincisinde karar ver-

104 İstanbul Kadı Sicileri İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil, s. 302, Hüküm Nr. 335. (Metinde geçen İstanbul Kadı Sicilleri için İSAM-İslâm Araştırmaları Merkezi, erişim www.isam.org.tr).

105 İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil, s. 332, Hüküm Nr. 375.

mede farklı değişkenleri dikkate alan kadının kararı da farklılaşmıştır.

Tabip görüşüne ihtiyaç duyulan bir başka dava ise, Divriği'de tımar sahibi Mehmed Şerif'in mecnûn ve Üsküdar'da Valide Sultan Dârüşşifâsı'nda olduğu beyanıyla kardeşinin cebelü bedeliyesiyle tekaüdüne dair isteğidir. Mesele Hekimbaşı Efendi'ye havale olunur ve Mehmed Şerif'in durumunu tahkik için etibbâ-yı hâssadan Mehmed Emin Efendi Üsküdar'da dârüşşifâya giderek Mehmed Şerif'i muayene eder ve gerçekten mecnûn olduğunu bildirir.[106]

1663'te Konya'da Sadırlar Mahallesi'nden bir grup, mahkemede aynı mahallede sakin Bedel karşısında kendisinin aklının yerinde olmadığı ve evinde bir küçük kızından başka kimsesi bulunmayıp cünûn halinde kızı veya bir başkasına zarar vermesinden endişe edildiğinden halinin soruşturulmasını talep ederler. Nitekim sorulduğunda Bedel'in münasebetsiz cevap verdiği ve akli durumunun yerinde olmayıp kesinlikle mecnûn olduğunun kayıtlara geçmesi bir başka görüşe gerek duyulmaksızın karar alındığını ifade ediyor.[107] Yine Konya'da Ahmed'in bimarhâneye konulması isteğine dair kayıtta mahkemede hazır bulunan Ahmet'te cünûn hali açıkça görüldüğünden bimarhânede tedavi edilmesi kararının verildiği bilgisi yer alır.[108] Detaylandırılmasa da karar alınırken dış görünüş ve konuşmanın dikkate alındığını tahmin etmek zor değil.

Kadı, durumun yerinde tespiti için bir kişiyi de görevlendirebilirdi. Nitekim 1731'de İstanbul Karaki Mahallesi'nden Zeynep'in mahallelinin şikâyeti üzerine dârüşşifâya konulması istendiğinde durumu incelemek üzere Mehmet Efendi görevlendirilmişti. Mehmet Efendi görevi gereği Zeynep'in

106 BOA HAT. 207-10935.

107 Konya Ş. S, Nr. 12/34-2.

108 Konya Ş. S, Nr. 16/52-1.

Karaki Mahallesi'ndeki evine gidip mahalle imamı es-Seyyid Mustafa Efendi ve ahaliden on iki kişiyle görüşmesinde gerçekten Zeynep'in mecnûne olduğu sonucuna ulaşır ki hukuki kararda onun görüşü esas alınacaktır.[109]

Mahallelinin ifadeleri özellikle intihar vakalarında daha da önem kazanır. Zira olayın cinayet mi intihar mı olduğuna hukuki olarak karar vermede aile yakınlarının ifadeleri mahalle ileri gelenlerinin sözleriyle doğrulanmalıdır. 1671'de İstanbul'da Kepenkçi Sinan Efendi Mahallesi sakinlerinden Ahmed Ağa, oğlu Ebubekir Çelebi'nin ölümü üzerine bu acıya dayanamayarak akli dengesi bozulan eşi Afife Hanım'ın durumunun gittikçe kötüleşip mecnûne olup evde kendini astığını bildirdiğinde, olay yerindeki keşfin ardından Afife'nin akrabasından Mustafa Çelebi ve mahalle imamı es-Seyyid Hasan Efendi ile kayda geçen mahalle sakinlerinin ifadeleri alınmıştır. Ancak böyle bir sürecin ardından Afife'nin defnine izin verilebilmişti.[110] Yine İstanbul'da Derviş Ali Mahallesi'nde ismi bilinmeyen bir kadın kendini astığında keşif yapılıp mahallelinin ifadesi alınmış ve isimleri kaydedilen kişilerin kadının mecnûne olduğunu teyit etmelerine ihtiyaç duyulmuştu.[111]

109 İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 151 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1731), cilt 66, s. 286, Hüküm No. 300.

110 Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil, s. 385, Hüküm No. 468.

111 İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073/ M. 1661-1663), cilt 51, s. 688, Hüküm No. 819.

BAKILAN VE KORUNAN

Siyasi iktidar, aile ve toplumun delilere karşı tavrı farklılaşabilmekle birlikte temel olarak koruma-bakım ile ihraç ve muhafaza bahisleri altında ele alınabilir. Genel hususiyetler yanında farklılaşma için ise en önemli kaynak grubumuz mahkeme kayıtlarıdır. Söz konusu belgeler özet ve düzenlenmiş olmakla birlikte öznel deneyim hikâyelerine ait kısa parçaları barındırırlar, öyle ki kimi zaman aile kadar komşuların, mahalle sakinlerinin tavrı hikâyeler arasından belirir. Delilerin çıkmazlarını kavramak, sesini doğrudan duymadaki yetersizliğin üstesinden gelmek sorun olmaya devam etse de iddialar, cevaplar ve şahit ifadelerinden boşlukları doldurmaya çalışabiliriz.

Ancak burada öncelikle mahalle kültürünün temel hususiyetini göz önüne almak gerekiyor. Osmanlı şehrinde mahalle, birbirini tanıyan, bir ölçüde birbirlerinin davranışlarından sorumlu, sosyal dayanışma içinde olan kişilerden oluşan bir topluluğun yaşadığı yer olarak tanımlanabilir.[1] Dolayısıyla

1 Özer Ergenç, "Osmanlı Şehrindeki ve Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları*, IV, 1984, s. 69. Ergenç'in, söz konusu makalesin-

herhangi bir olay veya durumun açıklığa kavuşturulmasında birbirlerini tanıyan komşu ve mahallelinin tanıklığına başvurulur ki burada bizim dikkatimizi yönelteceğimiz esas mesele ilişki biçimleri ve tavırdır. Örneğin, 1791'de Seyyid Hüseyin Efendi Mehmed Şerif ibn Hamza Paşa'nın vekili olarak mahkemede Üsküdar'da Hamza Fakih Mahallesi'nde yaşayan Hatice ile üvey oğlu Mehmed Tâhir Efendi huzurunda Hatice bt. Abdullah'ın Hamza Paşa'nın azatlı cariyesi, Mehmed Tâhir'in babası el-Hac Ahmed Ağa'nın nikâhlı karısı olup onun ölümünden sonra mecnûne olduğundan mal ve eşyasını yanında kaldığı üvey oğluna bırakmasına karşı çıkar. Ancak Hatice sorgulandığında hal, tavır ve sözlerinde herhangi bir şekilde cünûn görülmediği gibi reşit ve aklı yerinde olduğuna yaşadığı mahallenin imamı ile bir grup mahallelinin şahitlikleri neticesinde Hatice Hatun'un istediği yerde yaşayabileceği sonucuna varılır.[2] Böylece mahalle cemaati kendilerini rahatsız etmeyen ve sorumluluğunu yerine getiren bir üyeleri olarak gördükleri Hatice Hatun'u delilik üzerinden dışarıdan gelen kısıtlayıcı bir tutuma karşı korumuşlardı.

İstanbul'da Koğacıdede Mahallesi ahalisinden olup vefat eden Yusuf Ağa'nın eşi ve vârisi Ayşe Hatun ise, 10 Aralık 1670'te, Yusuf Ağa'ya hayatta iken 9 Mayıs 1669'ta mülk ve eşyalarını delilik halinde iken verdiğini ileri sürerek sattığı ev ve hibe ettiği eşyaların iadesini Yusuf Ağa'nın kızları Afife ve Fatma'nın vasileri Ahmed Çelebi'den talep eder. Ancak satış ve hibe esnasında aklının yerinde olduğunu savunan Ahmed Çelebi böyle bir geri ödemeyi reddeder. Oysa mahalle ahalisinden sözlerine güvenilir Seyyid Mehmed Efendi ve Hüseyin Çelebi satış ve hibe esnasında Ayşe'nin mecnû-

---

de Osmanlı klasik dönemindeki mahalle düzeni ve nitelikleri üzerinde etraflı bir biçimde durulur.

2 İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (H. 1204-1207 / M. 1790-1793), cilt 81, s. 489, Hüküm No: 731.

ne olduğuna şahitlik ederler. Bu hususta yemin de eden iddia sahibi haklı bulunarak iade kararı verilir.[3]

Mecnûn olduğu dönemde haksızlığa uğradığını düşünen Yavan'ın mahkemede iddiasını kanıtlayabilmesi kendisini tanıyanların ifadeleriyle mümkün olabilmişti. Buna göre, Yavan'ın on beş yıl önce ölen babası Sankola'nın İstanbul Karagümrük'te çörekçi dükkânındaki dörtte bir hissesi babasından intikal etmekle birlikte o sırada mecnûn olduğundan talep edememiştir. Ancak dükkânın sahibi Mehmed Usta, Sankola'nın hissesi olduğunu kabul etmekle birlikte hayatta iken sattığını ve beyülmalden önceki Kethüdâ es-Seyyid Mustafa'dan satın aldığına dair hücceti olduğunu söylediği gibi Sankola'nın bir oğlu olduğundan haberi olmadığını söyleyerek inkâr eder. Bunun üzerine Yavan'ın Sankola'nın oğlu olduğuna dair tanıkların ifadelerine başvurulur. Mehmed Usta ise, Sankola'nın hayatta iken sattığını ispat edemediğinden hissenin Yavan'a teslim edilmesine karar verilir. Böylece aslında mecnûn olduğundan hakkının alındığını ileri süren Yavan yine aynı gerekçeyle geçen zamana rağmen ve kendisini tanıyan mahallelinin tanıklıkları sayesinde hissesini yeniden elde edebilmişti.

Hukuki açıdan bakıldığında deli korunması, bakılması ve muhafazası gerekendir. Fıkhi açıdan bir rahatsızlığın cünûn kapsamında sayılmasını belirleyen, bunun kişiyi temyiz gücünden yoksun kılıcı nitelikte olmasıdır. Delilik ister uzun süreli (*cünûn-ı mutbik*) ister kısa süreli (*cünûn-ı gayr-i mutbik*) olsun her iki durumda da temyiz gücünden yoksun bulunma halinde fiil ehliyeti ortadan kalkar. Cezai sorumluluğu yoktur. Ancak borç ve haklara ehildir. Örneğin, miras yoluyla mülkiyet hakkına sahip olabileceği gibi bir yakınına onun malından nafaka ödenmesine hükmedilebi-

3 İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081 / M. 1670-1671), cilt 53, s. 311, Hüküm Nr. 367.

lir.[4] Hukuken önemli bir konu, delinin geçerli bir tasarrufta bulunma ehliyeti olmadığından onun adına ihtiyaç duyulan tasarrufun yapılabilmesi için hukuki temsile, yani vasiye ihtiyaç olmasıdır. Baba ve dede (veli) tarafından belirlenen vasiye, "vasî-i muhtâr", kadı tarafından tayin edilene ise "vasî-i mansûb" adı verilir.[5] Vasi tayinine dair belgeler Osmanlı şer'iye sicillerinde yer alır. Bunlarda önce vesayet altına alınacak kişinin kimliği belirlenir, sonra bir vasiye duyulan gereklilik dile getirilerek vasinin kimliği, yakınlığı ve uygun nitelikleri sayılıp bu özellikler şahitlerin ifadeleriyle de doğrulandıktan sonra kendisinin vasi olmayı kabul ettiği kaydedilir. Kimi zaman vasi üzerine de nazır-kayyim atanır. Vasi tayininde öncelik baba ve dede ile onların kendilerinden sonra olmasını istediği kişidir veya kadı tarafından tayin edilir. Kadı, aile üyesi yanında aile dışından sorumluluğu üstlenebileceğini düşündüğü birini de tayin edebilirdi.[6] Vesayet belgelerine içerik açısından yaklaşıldığında vasinin sorumluluğunu bakım, koruma ve muhafaza olarak sıralayabiliriz. Örneğin, 1667 yılında İstanbul'da Hızır Bey Mahallesi sakinlerinden *cünûn-ı mutbik* ile mecnûn Mustafa Çelebi'nin mallarının idaresi yanında "ahvâlini zabt" gerekli görüldüğünden anne tarafından kardeşi Ahmed Efendi vasi olarak tayin edilmiştir. Belirlemede Ahmed Efendi'nin "diyânet ile mevsûf ve istikāmet ile ma'rûf olup umûr-ı vesâyet uhdesinden gelmeğe her vechile kādir olduğuna" mahallesinden İmam Ahmed Efendi, Hüseyin Çelebi, Murtaza

4 İbrahim Kâfi Dönmez, "Cünûn", *TDVİA*, cilt 8, s. 125-127.

5 Ali Bardakoğlu, "Vesâyet", *TDVİA*, cilt 43, s. 66.

6 Örneğin 1662'de İstanbul'da cünûn-ı mutbık ile mecnûn Mehmed Beşe üzerine kardeşi Ahmet Beşe (İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil, cilt 51, s. 612, Hüküm Nr. 704), 1731'de Ömer Ağa'ya kardeşi Osman Efendi vasi tayin edilir (Bab Mahkemesi 151 Numaralı Sicil, cilt 66, s. 93, Hüküm Nr. 55). 1688'de Merkez Efendi Zaviyesi şeyhi Seyyid Ahmed Efendi için ise Mehmed Efendi vasi tayin edilir (İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil H. 1099-1100 / M. 1688-1689, cilt 56, s. 94, Hüküm Nr. 66).

Çelebi, Musa Efendi, Halil Çelebi ve Mehmed Çelebi şahitlik yapmışlardı. Kendisinin de vasi olmayı kabulünün ardından üzerine aynı mahalleden Ders-i âm Mustafa Efendi nâzır olarak atanır.[7] İstanbul'da 1680 tarihinde iki aydan beri mecnûn olan Osman Bey'in iyileşinceye kadar işleriyle ilgilenmek üzere bir vasiye ihtiyaç duyulduğunda durumu yerinde incelemek üzere İmamzâde Mehmed Efendi Osman Bey'in evine gider. Burada Osman'ın hali hakkında bilgi sahibi olan Mustafa Çavuş, el-Hâc Ebûbekir, İmâm Mehmed Efendi, İmâm Abdullah Efendi, İbrahim Çavuş, Hüseyin Çavuş, Ahmed Ağa, Mustafa Çelebi, Mehmed Bey ve Mustafa Bey gibi isimlerden oluşan bir grup Osman Bey'in gerçekten de iki aydan beri *cünûn-ı mutbik* ile mecnûn olduğunu ifade ederler. Mehmed Efendi'nin de müşahede ettiği durumun tescili ile vasi olma sorumluluğunu Zeki Ali Efendi kabul eder. Ayrıca Osman'ın annesi Gonca Hanım, Bayrakdâr Mustafa Çavuş, İbrahim Çavuş, Mehmed Bey ve Başçavuş Mustafa Ağa nâzır tayin edilir.[8] Vasi, mecnûnun ekonomik çıkarlarını korumalı, bunun için gerekli tedbirleri almalı, alacak ve borçlarını takip etmelidir. Delilik hali boşanma gerekçesi olarak kabul edildiğinden kadınlar söz konusu olduğunda mehir ile çeyizlerin geri alınması vasinin sorumluluğundadır. 1618 yılında İstanbul'da Akşemseddin Mahallesi sakinelerinden mecnûne Meryem'in vasisi olarak tayin edilen Süleyman'ın, Meryem'in eşi Abdülkâdir'den Meryem'in alacaklarını sıralayarak vermesini istemesi bunlardan biridir. Ancak Abdülkâdir'in yaptığı gibi eş inkâr edip herhangi bir borcu olmadığını söyleyebilirdi. Meryem'in çıkarlarını korumada kararlı olan vasi, Abdülkâdir'in ancak bin beş yüz

7 İstanbul Kadı Sicileri Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077/M. 1667-1667), cilt 17, s. 537, Hüküm Nr. 656.

8 İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil (H. 1090-1091/M. 1679-1680), cilt 55, s. 340, Hüküm Nr. 312.

nakit akçe ve bin akçe kıymetli bir kumaş kaftan vermesiyle mahkemede uzlaşmayı kabul ederek Meryem'in çıkarlarını korumuştu.[9] 1667'de İstanbul'da Müneccim Mahallesi sakinelerinden Râziye Hanım'ın vasisi olarak atanan Ali Çelebi de Râziye'nin boşanan eşi Mehmed Çelebi'den içinde halı, seccade, yastık, minder kılıfı, döşek, yorgan, entari, bohça, atlas zıbın, hamam tası, şamdan, çarşaf, sepet sandığı, leğen, ibrik, tencere gibi tek tek sıraladığı ve özelliklerini belirttiği çeyiz ve eşyaları yanında iki bin yüz akçe mehr-i müeccelini mahkemede teslim alması boşanma sonrasında vasinin Râziye adına çıkarlarını koruma görevinin ifadesiydi.[10]

Manisa'da Mehmed'in vasisi Ali Çelebi ise miras yoluyla geçen alacakları takibin de vasinin sorumluluğu olduğu ve bu konuda ne kadar dikkat gerektiğinin örneği olarak zikre değerdir. Zira Ali Çelebi'nin, mahkemede Mehmed'in annesi olup vefat eden Fahri Hatun'un Ahmed Beşe'deki on iki kuruşluk alacağını istemesi, Mehmed'in adına annesinin alacakları bilgisini de araştırdığı ve kullandığını gösteriyor. Burada Ahmed Beşe'nin, Fahri Hatun'un söz konusu meblağı kendisine hibe ettiğine dair söylemi dikkat çekiyor. Ancak iddiasını delillendiremeyen Ahmed'in vasiye ödemeyi yapmasına karar verilir.[11]

Mecnûn olduğu için el-Hâc Mahmud'un vasisi olarak Bağdad Rûznâmçecisi es-Seyyid Ebûbekir Efendi tayin edilir. Onun vekili Mehmed Çelebi mahkemede Seyyid Ömer Çelebi huzurunda Mahmud'u yeniçeri ağası mutfağına zorla hapsettirip üç bin yedi yüz elli kuruşunu haksız şekilde alıp harcadığını ileri sürerek söz konusu meblağı geri ödemesini ister. Zira Mahmud'da cünûn ortaya çıktığından söz ko-

9 İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H.1027/ M. 1618), cilt 13, s. 291, Hüküm Nr: 406.

10 Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, s. 355, Hüküm Nr. 407.

11 Manisa Ş.S, Nr. 152, 17/1.

nusu meblağ Seyyid Ömer Çelebi zimmetinde kalmıştır. Bunun üzerine mahkemede Ömer parayı taksitle ödemeyi kabul eder (1696).[12] Deli olduğu için kendisinden zorla alınan paranın zimmetinde olduğu belirtilen bir kişiden alacak tahsilinde vasinin olaydan ve miktardan ya da yukarıdaki örnekte olduğu gibi annenin birine verdiği paradan haberdar olması aslında önemli bir husustur. Alacak bilgilerinin elde edilmesinde vasi, vesayeti altındaki kişiden bilgi sahibi olabileceği gibi aile, akraba, arkadaş ve komşuların sözlerini de bilgi kaynağı olarak kullanabilir. Bunlar kimi zaman daha önce kayıtlara geçerek tescil edilmiş ya da sadece sözlü ifadeden ibaret olabilirdi. Muhtemelen deli olduğu kabul edilen kişinin alacak davasında karşı tarafın kimi zaman reddetme yoluna gitmesinde sözüne itibar edilmeyen bir kişinin alacağını ispatlamaktaki güçlüğe güveniliyordu.

Diğer taraftan vasinin kendi çıkarlarıyla vesayeti altındaki kişinin çıkarları söz konusu olduğunda aynı hassasiyeti gösterdiğini düşünmek de aşırı bir iyimserlikti. Vasiye yönelik itiraz ve denetlemeye yönelik kayıtlar bunun aşırı bir şüphecilik olmadığını gösteriyor. Nitekim 13 Kasım 1698 tarihli belgede mecnûn olan Râbia'nın babasına koruması için verilen eşya listesi öncelikli bir koruyucu olarak kabul edilen babanın bile sorgulanabilir olmasına örnek olarak kullanılabilir. Zira liste Râbia'nın kayyim ve vasisi olan amca oğlu İbrahim Ağa'nın isteğiyle düzenlenmişti. Eşyaları içinde yastık, döşek, yorgan, kilim, minder, kahve tepsisi, kaftan, gömlek, kuşak, zümrüt küpe, bilezik, leğen, ibrik, güğüm vb. bulunuyordu. Ayrıca daha önce vefat eden kocası Ahmed'den aldığı ve babasının elinde tuttuğunu kabul ettiği doksan iki bin altı yüz yirmi iki akçe ile mehr-i müecceli dokuz bin akçe babasındadır. Vefat eden kızı Ayşe'den kırk

12 İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 22 Numaralı Sicil (H. 1107-1108/ M. 1695-1697), cilt 57, s. 357, Hüküm Nr. 264.

üç bin iki yüz doksan sekiz akçe ve yine vefat eden annesi Bahtiyar'ın mehrinden bin beş yüz akçe olmak üzere toplam yüz elli dokuz bin yirmi akçe nakiti babası Fazlı muhafaza ettiğini kabul eder.[13] İbrahim Ağa, Fazlı'nın Râbia'nın toplam sekiz bin beş yüz yetmiş beş kuruş hakkını elinde tuttuğunu ileri sürer ancak Fazlı cevabında toplam mirasın ancak bin iki yüz yirmi buçuk kuruş olup yedi bin üç yüz elli dört buçuk kuruşu reddeder ve kendisine yemin teklif edildiğinde buna yemin eder. Ardından babanın Râbia ile meşgul olmak, işlerini yapmak üzere bir cariye alma isteğine izin verildiği gibi günlük 30 akçe nafaka tayini[14] aslında vasilik belgelerindeki dikkat çeken bir meseleye, yani yapılan koruma ve bakım giderlerinin kişinin malından tahsil edilmesine işaret ediyor.

Genellikle kayıtlarda önce vasi tayini veya bu tayine atıf yapılarak mecnûnun malından verilmek üzere nafaka tayini veya satış izni talepleri yer alır. Vasi nafaka talebinde mecnûnun yiyecek ve giyim ihtiyaçlarını gerekçe gösterir. Örneğin, 1671'de Mustafa'nın vasisi Kalender'in talebiyle Mustafa'ya sarf edilmek üzere malından günlük 25 akçe tahsis edildiği gibi geri ödenmek üzere zaruret halinde borç almasına izin verilir.[15] 1709 yılında yine İstanbul'daki bir başka örnekte Mimar Ayas Mahallesi'nde sakine Şerife Saliha Hanım mahkemede vasisi olduğu ve el-Hâc Muhyiddin Mahallesi'nde ikamet eden mecnûne Fatma'nın nafaka, giyecek ve zaruri ihtiyaçları için malından uygun bir miktar nafaka talebinde bulunur.[16] 1713'te Antep'te Hasan'a, vasi-

13 İstanbul Kadı Sicilleri Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (H. 1109-1110/M. 1698-1699), cilt 58, s. 650, Hüküm Nr. 511.

14 Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil, cilt 58, s. 652, Hüküm Nr. 512.

15 İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081/M. 1670-1671), cilt 53, s. 468, Hüküm Nr. 575.

16 İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (H. 1120-1121/M. 1709), cilt 60, s. 209, Hüküm Nr. 189.

si olduğu kardeşi Ebubekir için nafaka talebi kabul edilerek günlük altı akçe nafaka takdir edilir.[17]

İhtiyaçların karşılanması için vasi bir malın satışını da talep edebilirdi. 1676'da İstanbul'da Mirahor Mahallesi sakinlerinden Kiryaki'nin vasisi Ligori, Kiryaki'nin nafakaya ihtiyacı olduğundan aynı mahalledeki evinin satışına izin verilmesini ister.[18] 1740'da Abdülbâri'nin attar dükkânındaki yarı hissesinin satılması için de vasisi olan kardeşi Mahmud Ağa gerekçelerini sıralarken Abdülbâri'nin giyim ve yiyecek gibi ihtiyaçlarının karşılanması gerekliliğini öne çıkarır.[19] Kadı karar verirken vasinin sorumlu olduğu kişinin çıkarlarını koruyup korumadığıyla ilgilenir. Dolayısıyla satış izinlerinde gerekçeyi doğrulamak üzere şahitlerin ifadelerine başvurulması koruyucu bir tedbir olarak görülebilir. Doğrulanmak istenen vasinin maddi durumunun iyi olmaması sebebiyle vesayeti altındaki kişinin ihtiyaçlarını karşılayamaması bu sebeple satış işleminin gerekliliğidir. Nafaka tayini veya satış işlemlerinde birinci derecede yakınlığa sahip aile üyelerinin yiyecek ve giyim ihtiyacının karşılanmasını gerekçe olarak göstermeleri harcamalara hukuki bir meşruiyet sağlar. Ancak çoğu zaman yakın bir aile ferdi olan vasinin delinin zaruri ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik maddi talepleri malvarlığına sahip olanlar için söz konusudur. Mahkeme kayıtlarına yansımamakla birlikte gündelik hayatta malvarlığına sahip olmayan kişinin yemek ve giyim gibi zorunlu ihtiyaçlarını aile üyelerinin kendilerinin karşıladıklarını düşünebiliriz.

Aile fertlerinin nafaka talepleri de elbette vasiye iletilir. Örneğin, 1730'da İstanbul Koğacıdede Mahallesi sakinelerinden Ayşe Hanım bir süredir mecnûn olan eşi Mustafa'nın

17 Gaziantep Ş. S, Nr. 61, 154/125.

18 İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil (H. 1086-1087/ M. 1675-1676), cilt 18, s. 582, Hüküm Nr. 634.

19 İstanbul Kadı Scilleri Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1152-1153 / M. 1740), cilt 69, s. 313, Hüküm Nr. 306.

vasisinden kocasının gelirinden zaruri ihtiyaçları için günlük 15 akçe talep eder.[20]

Ekmekçi Mehmed Efendi, İstanbul Silivrikapı'da sakin Abdullah'ın kardeşi ve vasisi Ahmed'den Abdullah'ın kendisi ve ailesi için aldığı yirmi kuruşluk ekmek borcunu ödemesini ister. Borcunu kabul eden Ahmed'e otuz gün süre verilir (1749).[21]

Aile içinde bakım ve muhafazayı kabul etmekle birlikte maddi sorumluluğu almaktan kaçınma arayışları da eksik değildi. Örneğin 1699'da Konya'da Nisâ Hanım'ın kızı Ayşe için nafaka talebi bu çerçevede zikre değerdir. Nisa Hanım'ın vasi tayinine dair bir bilgiye sahip değiliz. Ancak kocası Ahmed'in getirip evine bıraktığı kızı için nafaka talebi bunun Ahmed'in görevi olduğunu düşündüğünden ona yöneliktir. Eşini annesinin evine götürüp bırakan Ahmed'in bakım ve gözetim sorumluluğundan kurtulmak istediği açık. Ancak kızının bakım ve gözetimini üstlenmekle birlikte kocanın en azından maddi olarak nafaka verme yükümlülüğünü yerine getirmesi gerektiğini düşünen Nisa Hanım hukuki olarak vasi olma iddiasında olmasa da nafaka talebini mahkemeye taşımıştı. Annenin maddi durumu iyi olmadığından böyle bir istekte bulunmak zorunda kaldığı ya da Osmanlı'da nafaka temininin erkeğin sorumluluğu olarak kabul edilmesinden hareketle Ahmed'i bunu yerine getirmeye zorlaması mümkündür. Mahkeme de aynı ilkeyi paylaştığından Ayşe'nin ihtiyaçları için 16 akçe takdir edilir.[22]

Malvarlığını yönetmenin cazibesi erkekler kadar kadınların da sorumluluğa ve kimi zaman sert hukuki mücadelelere rağmen vasi olmadaki isteksizliklerini anlaşılır kılıyor. Ni-

20 Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil, s. 89, Hüküm Nr. 27.

21 İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (H. 1162-1163 / M. 1749-1750), cilt 73, s. 195, Hüküm Nr. 163.

22 Konya Ş. S, Nr. 32, 215/1.

tekim 1698 tarihli bir dizi belgede İstanbul'da Cafer Subaşı Mahallesi'nden Ayşe Hatun'un vasi olmadaki girişimini böyle bir açıdan değerlendirebiliriz. Aslında süreç, Cafer Subaşı Mahallesi'nde ikamet eden Galatalı Mehmed Çavuş'un ölümüyle başlar. Tereke kaydına göre, vârisleri eşi Ayşe Hatun ile büyük kızları Fatma ve Afife, küçük kızı Hatice, küçük oğlu İbrahim ve büyük oğlu İsmail'dir.[23] Bundan sonra Ayşe Hatun'un, Mehmed Çavuş'un ölümünden iki ay önce İbrahim ve Hatice yanında aynı mahallede vasisi olduğu mecnûn Ali'nin vesayetini kendisine bıraktığını iddia eder. Fakat kızları Fatma ve Afife bunu inkâr edince İmam Veliyüddin Efendi ile Müezzin Hüseyin Çelebi'yi şahit olarak gösterir ki her ikisinin de kendi yanlarında vasi tayin ettiğini doğrulamalarıyla vasilik Ayşe Hatun'a verilir.[24] Ayşe Hatun bundan sonra Ali'nin vasisi olarak daha önce Mehmed Çavuş'un Ali'nin malından aldığı beş yüz kuruşluk borcun terekesinden karşılanmasını ister. Yine Fatma ve Afife'nin babalarının böyle bir borcu olduğunu kabul etmemeleri karşısında Ayşe Hatun'un aynı şahitleri, ölmeden önce Mehmed Çavuş'un yanlarında borcunu kabul ettiğini söylerler. Bunun üzerine söz konusu miktarın verilmesine karar verilir.[25] Son olarak ise, Ayşe Hatun vasi olarak Ali'nin malvarlığından ihtiyaçlarının karşılanması için nafaka talep eder.[26]

Ümmi Hatun da Ayşe gibi vasilik konusunda oldukça hevesli bir kadındır. Keyvan Bey'in vasilikten ayrılmasından sonra Ümmi Hatun, Hasan Bey'e annesi Zâhide Hatun'dan miras kalan yedi bin akçesinin zabtı ile "hıfz-ı ahvâli" için vasi tayin edilir.[27] Ardından da Zâhide Hatun'un mecnûn

23 Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil, s. 659, Hüküm Nr. 463.

24 Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil, Hüküm Nr. 519.

25 Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil, s. 661, Hüküm Nr. 467.

26 Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil, s. 598, Hüküm Nr. 521.

27 İstanbul Kadı sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H. 1005-1007/M. 1596-1599), cilt 35, s. 375, Hüküm Nr. 487.

oğlu Mustafa'ya vasi olarak tayin edilen halası Ümmi Hatun, daha önceki vasi Keyvan Bey'den Mustafa'ya annesinden miras kalan on yedi bin akçesini alarak mahkemede bunu tescil ettirir.[28] Bir başka kayıt, Hayrunnisa Hatun'dan intikal eden Kasımpaşa'da Sahaf Muhyiddin Efendi Mahallesi'ndeki evin vârislerinden mecnûne Fatma'nın hissesinin ihtiyaçlarına harcanmak üzere vasisi olan kızı Afife Hatun'a izin verilmesine dairdir.[29]

1677'te Arnavudzâde Mehmed Vakfı'nın mütevellisi olması gereken Mustafa'nın cünûn-ı mutbik ile mecnûn olduğundan göreve kimin geleceği Mustafa'nın vasi tayin edilen eşiyle vakfın mütevellisi Asiye Hatun arasındaki anlaşmazlığa sebep olur. Zira vasi olarak Mustafa'nın eşi onun adına talepte bulunur. Konu görüşü alınmak üzere Galata Kadısı Mesud'a ulaştığında vasi olan eş ve Asiye Hatun'un ellerindeki belgeler ve vakfiye incelemesi sonunda vakıf şartı göz önüne alındığında Mustafa'ya göre bir kuşak önce olan Asiye Hatun'a ait olduğunu bildirir.[30]

1663'te İstanbul'da Sultan Bayezid Mahallesi'nde vefat eden Ömer'in vasisi ise Sâliha'dır. Ancak anlaşılan Sâliha'nın sorumluluğunu yerine getirmesi bir aile üyesi tarafından sorgulanır bulunmuştu. Ömer'in ölümüyle veraseti kızı Sâliha ile amcaoğulları Abdurrahman Çelebi ve el-Hâc Abdi ile Hasan'a ait olduğu belirlendikten sonra Hasan, Sâliha'nın vekili Abdurrahman Çelebi huzurunda Ömer'in hayatta iken mecnûn ve a'mâ olup Sâliha vasi olduktan sonra malından yirmişer akçe nafaka takdir ettirdiğini bildirir. Ömer öldükten sonra terekesinden hissesini talep ettiğinde Sâliha'nın cevabında günlük yirmi akçeden vefatına kadar on bir senede yetmiş bin iki yüz akçe nafaka ve giyecek

28 Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil, s. 383, Hüküm Nr. 507.

29 BOA TS. MA. e. 1254-69.

30 BOA. İE. ADL. 1/70.

için harcama yapıldığı, ayrıca doksan dört bin seksen akçe değişik mahallerdeki dükkânlara yapılan harcamaları sayarak müteveffanın sakin olduğu evinden başka bir şeyi yoktur der. Fakat Hasan, binalara o kadar harcamadığı gibi nafaka için harcamayı da "onun için başka yemek pişirmediğini" ileri sürerek inandırıcı bulmaz. Gerçi davanın, tarafların otuz esedî kuruşun Hasan'a verilmesi üzerinde uzlaşmasıyla son bulduğunu biliyoruz. Ancak, Hasan'ın harcamalara karşı çıkması en azından nafaka tayininde onun için ayrı yemek pişirmemesi şeklindeki gerekçesini Ömer'in ölümünden sonra kendi alacağı söz konusu olduğunda dile getirmesi, bakım ve koruma önceliklerinin değişkenliği açısından fikir verebilecek niteliktedir.[31]

Mora'da 1765'te mecnûn Çaprazlı oğlu Hüseyin'in vasiliğine dair kız kardeşi Emetullah ile kızı Emine arasındaki mücadele de mahkemede son bulur. Emetullah'ın iddiasına göre, dokuz sene hücceti olmaksızın üç sene de hüccet alarak Hüseyin'in vasisi olmuş ve malvarlığını idare etmiştir. Ancak azlini gerektiren bir durum yok iken Emine onu azlettirerek kadıdan aldığı hüccet ile kendini vasi tayin ettirmiştir. Emine'nin adına eşi Ahmed Odabaşı ise aslında Emetullah'ın eşi Mustafa'nın başka bir kadıdan aldığı vesayetin geçersiz olduğunu, ayrıca Hüseyin'in gelirini kendisi için kullandığını ileri sürerek müvekkili Emine'nin akile, baliğ, reşide ve vesayet etmeye muktedir bir kişi olduğunu ileri sürmüş ve şahitler göstermiştir. Anlaşılan taraflar arasındaki iddialar karşısında meselenin hukuka uygun bir şekilde çözülmesi merkezden istendiğinden inceleme yapılmış, iddialar dikkatli bir biçimde ele alınmış ve sonunda Emine'nin daha uygun bir vasi olduğuna karar verilmişti.[32]

---

31 İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074/ M. 1663-1664), cilt 16, s. 564, Hüküm Nr. 732.

32 BOA. C. ADL., 53/3189.

Vasinin vesayeti altındaki kişinin maddi çıkarlarını koruması beklenen olmakla birlikte vasiye yönelik şikâyetler kendi çıkarlarını öne almasının veya bu yönde şüphenin ve tartışmaların ifadesidir. Dolayısıyla vasinin hukuki sınırları aşmaksızın kendisi için maddi menfaat elde etmesi mümkündür. Ancak delilik hali geçici olduğunda kaybedilenin yeniden elde edilmesi için bir gerekçe olabilirdi. Elbette burada da haklarını yeniden talep eden kişinin, deliliğinin geçici olduğunu ispatlaması gerekiyordu. 1693'te Kayseri'de Şerife Kâmile'nin mahkemedeki ifadesine göre, eşi Osman, "hikmet-i ilâhî ile kendisine cünûn ârız olup aralarında uyum kalmadığından" onu boşar. Kendisi mecnûn ve aklı yerinde değil iken mehirine dair bir miktar verse de artık sağlığına kavuşan Şerife Kâmile yirmi bin akçelik miktarın tam olarak ödenmesini ister. Osman boşandıklarını kabul eder. Fakat Şerife Kâmile Hatun "akile, reşide ve kendi işlerini yürütebilecek iken" sözünü ettiği miktarı teslim aldığını söyleyerek iddiayı kabul etmez. Bunun üzerine şahitlere başvurulur ki, Osman'ın Şerife Hatun'u boşadığında herhangi bir sorunu olmayıp yanlarında nakit ve eşyalarını tam olarak verdiği yönünde ifade vermeleriyle Şerife'nin talebi reddedilir.[33]

Seyyid Abdullah sunduğu dilekçesinde Çankırı Kalesi dizdarı iken cünûn sebebiyle perişanlığı halinde aynı kaledeki Mustafa'ya dizdarlık ve bazı mallarını iki bin beş yüz kuruşa verdiğini ancak bunu cünûn halinde yaptığı ve iyileştiğinde birçok bakımdan mağdur olduğu beyanıyla dizdarlığın yeniden kendisine verilmesini ister.[34]

Zeynep Hatun, mecnûne iken evinin vasisi kardeşi Mehmed Efendi tarafından üç yıl önce zevcesi Ayşe üzerine feragat ettiğini, oysa kendisinin sağlığına kavuştuğunu belirtir.

33 Kayseri Ş. S, Nr. 100, 64/148.

34 BOA. HAT. 189/9032.

Görülen davada vasinin eşine feragati geçerli olmadığından Ayşe'nin söz konusu evi Zeynep'e vermesi gerektiği açıklanır.[35] Zeynep kendi hakkını kardeş gibi birinci derece bir yakınlığa sahip vasisinden talep edebilmişti. Diğer taraftan Osman ile Berber Serkiz davasında olduğu gibi kişi, kısa süreli delilik halinde aklının başında olmadığını gerekçe göstererek alacak-vereceğini hatırlamadığını ileri sürebilirdi. Nitekim 1750 tarihli kayda göre, mahkemede "ben mecnûn olup üç gün mukaddem Dârü'ş-şifâ'dan ihrâc olunmuşidim bir gün mukaddem kendimi Cebehâne'de buldum benim sahib-i arzuhâl Berber Serkiz ile hesâb ve kitâbım olduğu ma'lûmum değildir ve ben ahz ettirmedim zira aklım başımda yokdur kendimi bilmem" diyen Osman, Berber Serkiz ile alacak-vereceğinin bulunmadığını beyan etmişti.[36]

Delilik birtakım haklardan mahrumiyet ve kayıplara sebep olabilmekle birlikte merhamet gerektiren bir durum olarak muafiyet veya hak talebi için kullanılabilirdi. Zira 1689'ta meczûb tavrı ile divânedir diye Limni'ye sürülen Derviş Süleyman'ın affedilme dileğinin kabul edilmesi Süleyman'ın âcizliğini dile getirişinin yöneticiler tarafından ikna edici bulunmuş olmasına bağlanabilir.[37] İlginç olan ise, ceza ve af gerekçesinin aynı olmasıdır.

Merhamet isteği tanıdıkları veya bir şekilde durumuna dair bilgisi olanlar tarafından da yapılabilirdi. Nitekim 1797'de Galata Sarayı'nda Enderun gılmanından orta odalı Numan meczûb olup "merhamete şayeste kulları" olduğunu dile getiren Ömer Ağa, emektarlığına mukabil tekaüdü talebinde bulunur. Gerekçe ve istek makul bulunmuş olmalı ki yevmi altı akçe ile tekaüdüne izin verilir.[38] 1766 yılında sahte evrak

35 İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (H. 1179-1180/ M. 1765-1767), cilt 76, s. 356, Hüküm Nr. 412.

36 Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil, s. 484, Hüküm Nr. 649.

37 BOA A. DVNSMHM. d: 99-46.

38 BOA. C. SM. 126/6343.

düzenleme suçuyla Seddü'l-bahr Kalesi'nde cezalandırılan Molla Ahmed'in, on üç ayı aşkındır kale zindanında cünûn ve cüzzam gibi hastalıklara tutulup perişan haline merhameten bırakılması kale dizdarı tarafından talep edilmişti.[39] Hastalık halinin affedilme isteklerinde önemli bir gerekçe olduğu göz önüne alındığında merkezden merhamet isteği diğer hastalıklar ve delilik haliyle çaresiz bulunan Molla Ahmed için uygun bulunmuştur. Eyüp'te sakin Saraylızâde olarak tanınan Salih adlı müneccim kendi halinde olmayıp "ekâzib ve eracif ile ihtilale sebep olduğu" gerekçesiyle Limni'ye sürüldükten kısa bir süre sonra mâlihülya hastalığına yakalandığında buradaki yetkililer İstanbul'a göndermek üzere harekete geçerler. 1706 tarihli belgeye göre, hastalığı günden güne artarak cünûn alameti kendinde zahir olduğundan insanlardan uzakta dağlara firar edip taşlar arasını mesken tutmuştu. Merkezden istenen Limni'de dârüşşifâ olmadığı gibi ilaç hazırlayacak tabip de bulunmadığından Süleymaniye Bimarhânesi'ne gönderilmesine izin verilmesidir.[40] İsteğin sebebinin tedavisi için samimi bir merhamet talebi mi yoksa kendi bölgelerindeki düzen için ileride bir tehdit olmasından duyulan korku mu olduğu açıklanmamakla birlikte her ikisinin de etkili olabileceğini düşünebiliriz. Deliye merhamet gösterilmesi gerekliliğine dair genel kabul ve bunun uygulamaya yansıyan örneklerine rağmen endişe ve korkuya sebep olduğunda ortak yaşam alanından ihraç, sürülmenin dışında kapatılma istekleri merhamet ile toplumsal kontrolün sınırını tayin eder.

39 BOA C. ZB. 8-360.

40 BOA A. DVNSMHM. d: 115-357, 115-500; AE. SAMD. III. 28-2648.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

MUHAFAZA VEYA İHRAÇ EDİLEN

Osmanlı'da deliye dair siyasi ve toplumsal kontrolün biçimleri değişiklik arz eder. Deliler yaşadıkları yerden ihraç edilebilir, sürgüne gönderilebilir, tedavi almaya zorlanabilir, bağlanabilir, bir bimarhâneye veya eve kapatılabilir. Şartlara göre belirlenen yöntem başarısız olduğunda bir başkasıyla değiştirilir. Birey, aile, mahalleli veya mahalli yöneticilerden gelen taleplerin uygulamaya geçirilebilmesinde belirleyici ve düzenleyici olan ise merkezî otoritedir.

Osmanlı mahalle kültüründe mahalleli delinin ortak yaşam alanlarından ihracını isteyebilirdi. Bilindiği gibi mahalleliye yüklenen en önemli ortak sorumluluk mahalle cemaatini rahatsız etmeyecek davranışlar içinde olmaya özen göstermektir. Bir başka ifadeyle mahalledeki düzeni bozacak, diğer bireylere zarar verecek tutum ve davranışlardan sakınmaktır.[1] Mahallelinin kendilerini rahatsız eden, ahlâk ve namus dışı davranışlarda bulunan kişileri mahalleden çıkarma

1 Hülya Taş, "Osmanlı Şehrinde Mahallelinin Ortak Sorumluluğu Nasıl Değerlendirilebilir?", *XVI. Türk Tarih Kongresi (20-24 Eylül 2010), Kongreye Sunulan Bildiriler*, cilt IV/I, Ankara, 2015, s. 536.

hakları vardı. Çünkü Osmanlı'da kanuna göre mahalleli birbirlerinden ve mahallelerinde olan bir olayın aydınlığa kavuşmasından, eğer yapanı belirsizse doğan zararın telafisinden ortaklaşa sorumludurlar.[2] Bu, konumuz açısından ortak yaşam alanını paylaşanların bir kişinin deliliğinin kendileri için sorun yaratacağını düşündüklerinde mahalleden ihracı, şehirden sürgünü veya kapatılmasını isteyebilecekleri anlamına gelir. Dikkat edilmesi gereken önemli bir husus ise, isteklerinin uygulamaya dönüşebilmesi için merkezî otoritenin temsilcisi kadı kararının gerekliliğidir.

1657'de Açıkbaş Mahmud Efendi'nin (ö. 1666) uygunsuz söz ve fiillerinden dolayı Bursa'dan gönderilme talepleri bizim için iyi bir örnek teşkil ediyor. Buna göre, Bursa âlimlerinden çok sayıda kişinin yazdıkları ve mütalaalarını ayrıca bildirmek suretiyle imzaladıkları mahzarda Açıkbaş olarak bilinen Seyyid Mahmud adında delirmiş (cinnet getirmiş) birinin ortaya çıkıp şeyhlik iddiasında bulunduğu, birkaç boş kafalıyı etrafına toplayıp keşf ü keramet ve kutupluk iddiasında bulunduğu ileri sürülür. İlgili belgelerde delilik gösterip uygunsuz söz ve hareketlerde bulunan, insanlara sebepsiz küfredip saldırdığı kaydedilen bu kişinin şehirden sürülmesi istenir. Nitekim Dergâh-ı âlî çavuşlarından İbrahim Çavuş Bursa'ya gelerek bunlar doğru ise başka bir yere gönderilmesinin emredildiğini bildirir. Nakibü'l-eşrâf kaymakamı Seyyid Hâşim'in de içlerinde bulunduğu Gazi Hüdavendigar Müderrisi Derviş Mehmed Efendi ile müderris, ayan ve eşraftan çok kimsenin hazır bulunduğu mahkemede hakkında yukarıdakilerden başka Seyyid İsmail'in küçük kızına düşen mirası almak için nâzırı Seyyid Yakub Çelebi ve oğlu Seyyid Ali Çelebi'yi rencide ettiği, nasihat için yanına giden Bursa âlimlerine en ağır küfürleri savurduğu ve peşindeki kişiler ile Ulucami'de hatibi minberden indirip "şehre kılıç koya-

2 Özer Ergenç, *a.g.e.*, s. 75.

rım" dediği ifade edilir. Sonuçta sıralanan gerekçelerle Bursa'dan uzaklaştırılmasının Allah'ın kulları yanında kendisi için de yararlı olacağı belirtilir. Aksi halde Bursa'da büyük bir fitne çıkmasından endişe edilir. Bir seyyid olduğundan hakkındaki şikâyetler kendisine ulaşan Nakîbü'l-eşrâf Kudsîzâde Şeyh Mehmed, meselenin soruşturulması ardından Bursa'daki kaymakamı Seyyid Hâşim'e hitap eden belgede hakkında halkın şikâyetçi olduğu Açıkbaş Mahmud'un başka bir yere sürgününün emredildiğini bildirir.[3]

Naîmâ'nın etraflı anlatımına göre de 1653 yılında Şeyh Mahmud İstanbul'da iken Nakîbü'l-eşrâf Seyrekzâde Abdurrahman Efendi'ye giderek "Bu söze me'mur olmuşuz ki dîn ü devlet harâba yüz tutup Müslümanlar mihnette kaldığına sebep şer'-i şerîf terk olunup ümerâ ve avrât medâr olduğudur" diyerek Valide Sultan'ın bir adamla evlendirilip saraydan ihraç edilmesi gerektiğinin ilahi olarak kendisine bildirildiğini söylemesi üzerine Abdurrahman Efendi veziri haberdar ettikten başka şeyhi böyle manasız sözler söylememesi konusunda uyarır. Şeyh "Me'muruz deyü" ısrar edince "divâne olmuştur" denilerek tedavi için Süleymaniye Dârüşşifâsı'na konulur. Fakat aynı gün taraftarları hücresini döşeyip günde birkaç kez güzel yemekler getirirken ziyaretçiler de onu yalnız bırakmaz. Bundan sonra kendisini görmeye gelenlere "boğazında zincir ile hak söz söylediğimiz için zinciri boğazımıza taktılar" demesi dışında deliliğine dair bir hal görülmez. Naîmâ böylece uydurma söylentiler için bahane arayan halkın "Tımarhâneye bir şeyh konmuş, seyredelim" diye akın akın gidip meseleyi öğrenince kendi akılların-

3 Bursa Ş. S, Nr. B130, v. 87a, 96b, 97a. Açıkbaş Mahmud Efendi hakkındaki belgeler Türk arşivciliğinde önemli bir yeri olan Kâmil Kepecioğlu'nun (1878-1952) *Bursa Kütüğü* adlı eserinde Bursa Şer'iye Sicili Nr. 345'de olduğuna ilişkin kaydı ile bilgiler takip edilerek elde edilmiştir (Kâmil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, haz. Hüseyin Algül vd., Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009, s. 68-69).

ca "vah vah işte hak söyleyen böyle olur. Şeyh, Allah'ın emrini buyurmuş ya vâlide tezvîc olunsa ne olur" şeklinde çok sayıda münasebetsiz söylentinin yayılması üzerine vezirin şeyhi tımarhaneden çıkardığını bildirir. Ardından da anlatımına bunu dile getirenlerin fikirsiz ve tımarhaneye layık oldukları şeklindeki yorumuyla son verir.[4]

Bu kadar ayrıntılı olmamakla birlikte 1776'da İstanbul'da Camcı Ali Mahallesi'nde oturan Şerife Fatma Hatun'un deli olduğunu ve yangın çıkarmasından korktuklarını ileri süren bir grup ahalinin onun mahalleden çıkarılması talebini aynı bağlamda değerlendirebiliriz. Ancak burada önemli olan bir husus Fatma'nın kendi evinde oturma mücadelesi, yani alınan karar ve sonrasındaki uygulamaya karşı çıkışıdır. Hakkındaki ilam ile bir başka mahalleye gitmek zorunda kalan Fatma kendi evinde oturmak istediğine dair bir dilekçeyi ferman ekiyle mahkemeye sunar. Mahkemede hazır olan ahaliye sorulup araştırıldığında içlerinden sadece ikisi "Fatma hâlâ mecnûne olup emn ü rahatımız yokdur" diye şikâyete devam ederken diğerleri sessiz kalmayı tercih ederler. Kadı herhangi bir haksızlık olmaması için reîsületibbânın (başhekimin) görüşüne dayanmayı tercih eder ki onun görüşü ahaliden farklı olarak Fatma'nın cünûn değil meraka dair illeti olduğu şeklindedir.[5]

Siyasi ve toplumsal düzen için tehdit olarak görüldüklerinde sürgüne gönderilmeye dair metinde daha önce geçtiği üzere 1694'te Edirne Eski Camii'de halk arasında mehdiliğini ilan eden kişinin sorgusunda sebep olarak fakirlik ve zor durumunun "cünûn galebesi"ne yol açmasını göstermesiyle affedilmesi, fakat bir süre sonra yine iddiasını tekrarlaması üzerine Bozcaada'ya sürgünü örneği verilebilir.[6]

4 Naîmâ, *a.g.e.*, III, s. 1469-1470.

5 İstanbul Kadılığı Ş. S., Nr. 40/4-3.

6 Râşid, I, 472; Derfterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 500-501.

Meczûb tavrı ve divâne olduğu gerekçesiyle 1689'da Limni'ye sürülenlerden biri de Derviş Süleyman'dı.[7] Aynı şekilde 1710'da Mehmed meczûb olup uygunsuz sözleriyle halk arasında huzursuzluğa sebep olduğu için Sakız'a sürülmüştü.[8]

Kapatılma söz konusu olduğunda mekân ev veya gayrimüslimler için kilise olabilirdi. Örneğin, 1791'de Üsküdar'da bir grup mahalleli bir-iki senedir Meryem adındaki bir gayrimüslim kadının Galata tarafından gelen bir mecnûne olup insanları rahatsız ettiğini, muhafazası mümkün olmayıp kadın, erkek ve çocuklara saldırdığını, küfrettiğini, hatta bir erkek çocuğu boğazından yakaladığını ve güçlükle kurtarıldığını ileri sürerler. Bu gibi gayrimüslim mecnûnelerin Eğrikapı'daki kilisede muhafaza edildiklerine ve daha önce burada tutulmakla birlikte bir şekilde serbest bırakıldığına atıf yapılarak yeniden gönderilmesi istenir.[9] Kapatılma mekânının ev olmasına dair bir örnek, 1698'de Konya'da Aynedar Mahallesi'nden Ahmed'in mahkemedeki talebinde bulunabilir. Eşi Şerife Ayşe'nin sevda sebebiyle akli dengesinin bozulup mecnûne olduğunu ileri süren Ahmed, bazen soyunup sokağa çıkması bazen de uygunsuz hareket ve sözler sarf etmesinden rahatsızdı. Kendisi veya bir başkasına zarar vermesinden korkuyordu. Dolayısıyla iddiasının mahalle halkından da sorularak zincirle evinde hapsedilmesine izin verilmesini talep eder. Mahallelinin de deliliğiyle cana veya mala zarar vermesinden korktukları yönünde ifade vermeleri üzerine evinde hapsedilmesine izin verilir.[10] 17. yüzyılda Konya'da Kalenderhâne Mahallesi sakinleri Eyne'nin birine zarar vermesinden korktuklarını dile getirdiklerinde eşi

7 BOA A. DVNSMHM. d: 99-46.

8 BOA A. DVNSMHM. d:117-108.

9 Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil, s. 493, Hüküm No: 738.

10 Konya Ş. S., Nr. 32/61-3.

Ebubekir ile kardeşi Himmet'e Eyne'yi evinde zabt ve hıfz etmeleri tembih edilmişti.[11]

1524'te Çoban Hamza örneği ise, mahallelinin acil bir durumda birlikte hareket ederek herhangi bir hukuki karar olmaksızın ayağına bukağı (demir köstek) vurarak evine hapsetme yoluna başvurabildiğini göstermesi açısından önemlidir. Fakat bunun bile yeterli olmadığı, sonrasında yaşanan olaylardan anlaşılıyor. Bulgurlu köyünden Çoban Hamza, kayıtlara göre, merkebini odun ve taş ile dövüp ardından bıçakladığı gibi Saraç Ahmed'in merkebini de bıçağıyla birkaç yerinden bıçaklayıp öldürür. Hamza'nın şiddeti sadece bununla kalmaz ve Kara Hasan'ın azatlı kölesi Kasım'ın boğazına yapışıp öldürmeye çalıştığında Şîrmerd elinden almak ister. Ancak bu sefer onun kafasına vurup ciddi biçimde yaralar. Ahali bunlardan haberdar olduğunda *mecnûn oldu diye* ayağına bukağı vurarak evine kapatırlar. Fakat bu onu durdurmaz. Zira sabah eşi Elif'i öldürülmüş olarak buldukları gibi Hamza da kaçmıştır.[12] Çok geçmeden yakalanan Çoban Hamza köy halkı tarafından mahkeme huzuruna çıkarıldığında eşini nasıl öldürdüğü sorulur. Hamza'nın cevabı ise, eşinin boğazını sıkıp dışarı çıktığı, sonra geri dönüp uyarmaya çalıştığında cevap vermeyince bir taş ile kafasına şiddetli şekilde birkaç kez vurduğu şeklindeydi.[13]

Ev yanında diğer bir kapatma mekânı bimarhâne idi. Nicolas de Nicolay, çevresine kötülük eden bir deliye rastlandığında derhal yakalandığından ve bu iş için kurulmuş bir hastaneye, yani bimarhâneye yatırıldığından bahseder.[14] Bir mahallenin sakinleri toplumsal düzen için tehdit gerekçe-

11 Konya Ş. S, Nr. 32, 7/1.

12 İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil (H.930-936 / M. 1524-1530), cilt 3, s. 64, Hüküm No 41.

13 Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil, s. 65, Hüküm No 42.

14 Nicolas de Nicolay, *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, çev. Şirin Tekeli-Menekşe Tokyay, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014, s. 167-168.

siyle bir kişinin bimarhâneye konmasını yöneticilerden talep edebilirlerdi. Nitekim 18. yüzyılda Üsküdar Kuzguncuk'ta mecnûne Vide isimli Yahudi kızının durumu bimarhâneye yatışın izahında kullanılabilir. Sicil kaydından anlaşılan, Vide, üç aydan beri muhafaza, terbiye ve tedaviye ihtiyaç duyar ancak bunu üstlenebilecek eşi ve akrabaları olmadığından evinde bazı kadınlar ilgilenmeye çalışmışlarsa da pencereden gelip geçen Müslüman ve gayrimüslimlere türlü türlü eziyet ve cefa-sıkıntı etmesine engel olamazlar. İşte ahali onun bu tavırlarından mahallede rahatları kalmadığını söyleyerek şikâyetçi olurlar. Bölgede bir bimarhânenin de olmadığının belirtilmesi sakinlerin sorunlarının çözümünü yöneticilerden bekleyerek bu kimsesiz kızın uygun bir bimarhâneye yatırılmasını talep ettiklerini gösteriyor.[15]

Vide örneğinde olduğu gibi toplumsal düzene tehdit olan kimsesiz deliler kadar ailelerin de tehdit olma unsurunu gereği gibi üstlenemediği düşünüldüğünde bimarhâneye yatırılmasını istenebilirlerdi. Nitekim 1673'te Konya'nın Kemal Garip Mahallesi'nden bazı kişiler aynı mahalleden Ömer'in annesi Fatma'nın deliliğini öne sürerek bimarhâneye konulmasını, burada şerbet verilip tedavi edilmesini istemişlerdi. Fakat Ömer annesini evinde "hıfz edip" tedavisiyle ilgileneceğini söyleyince ona teslim edilmişti.[16] Ömer annesine bimarhâne yerine gönüllü olarak evinde ilgileneceği, bir anlamda muhafaza edeceği taahhüdünde bulunduğunda izin alabilmişti. 1766 tarihli belge ise, İstanbul'da Caferağa Mahallesi sakinlerinden olup Sultan Ahmed Dârüşşifâsı'nda tutulan Osman'ın evine nakledilip burada der-zincir ve muhafazasıyla tedavisi için kayınpederi Mehmed'in ferman ricasına dairdir.[17]

Diğer taraftan bimarhâneye konulma isteği mahalleli ya-

15 Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil, s. 446, Hüküm Nr. 645.

16 Konya Ş. S, Nr. 16, 139/1.

17 İstanbul Kadılığı Ş.S, Nr. 29, 2/4.

nında, bakımın artık güç bir hale gelmesi gerekçesiyle aile tarafından da yapılabilirdi. 1749 tarihli bir kayıtta İstanbul'da Sinan Ağa Mahallesi'nde oturan Hâfız Mustafa Efendi eşi Halime Hanım'ın uzun müddettir mecnûne olup dört aydan beri de cünûn halinin arttığını ifade ederek Haseki Bimarhânesi'ne konulmasını ister.[18] Anlaşılan Hâfız Mustafa eşinin bakımının üstesinden gelemez. Gerçekten de Halime Hanım'ın hastalığı artmış ve daimi bir kontrolü gerektirmiş olabileceği gibi bir süredir bunu üstlenen eşin artık bu yükten kurtulmak istemesi de mümkün. Bu arada eşe yardımcı olabilecek anne-baba, kardeş veya çocuklardan hiç söz edilmez. Halime'nin kimsesi olmayabileceği gibi özellikle bunu eşin görevi olduğu gibi çeşitli gerekçelerle üstlenmemiş olabilirler. Bununla birlikte kocanın boşanmak gibi daha kolay bir yola başvurmaması göz önüne alındığında Halime'nin kimsesinin olmadığını ve gerçekten bakımı çok zorlaştığından kocasının, Haseki'ye alınmasını ve burada tedavi edilmesini istediğini düşünmek daha makul görünüyor. 1672 tarihli bir belgede ise, Konya'da bimarhâneci Mustafa'nın hazır bulunduğu mahkemede Ahmed'in akıl sağlığının yerinde olmadığını öne süren akrabaları bimarhâneye konmasını isterler. Nitekim mahkemede hazır bulunan Ahmed'in deliliğinin açıkça görüldüğü belirtilerek Mustafa'ya teslim edilir.[19] Bimarhâneye konma isteklerinde dikkat çeken husus, şiddet ve saldırganlıklarıyla yaşam alanlarında sebep oldukları endişedir. Bu konuda sahip olduğumuz çok daha açık örneklerden biri olarak Mehmed'in oğluna saldıran ve Neşetoğlu olarak bilinen mecnûn Mustafa'nın Üsküdar'da dârüşşifâya konulması için ferman talebi verilebilir.[20]

18 Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil, s. 322, Hüküm Nr. 379.

19 Konya Ş. S, Nr. 16: 52/1.

20 İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 403 Numaralı Sicil (H. 1154-1155/M. 1740-1742), cilt 70, s. 150, Hüküm Nr. 225.

Bimarhâneye yatırılma taleplerinde aslında toplumda asayişten sorumlu görülen merkezî yönetim bir delinin olası saldırganlığına karşı uyarılır ve bimarhâneye koyarak önlem alması beklenir. Bunu ise, merkez, yerel otoritelere iletip gereğini isteyerek yerine getiriyordu. Örneğin, 16. yüzyılın sonlarına ait bir hükümde Semendire Beyi ve Belgrad Kadısı'ndan, Semendire sakinlerinden olup harp aletleriyle dolaşan ve kendisinde cünûn hali beliren Arslan Paşazade Yahya'nın bir kaza çıkarmasından, birine zarar vermesinden korkulduğundan bimarhâneye konulmak üzere İstanbul'a gönderilmesi istenmişti.[21] Merkezî yönetimi Yahya'nın bulunduğu bölgeden başkentteki bir bimarhâneye konmak üzere gönderilmesini isteyecek şekilde harekete geçiren kendisine iletilen korku olmalıdır. Nitekim benzer olarak 1649'da Kayseri'de Gülük Mahallesi sakinleri Musa'nın cünûn-ı mutbik ile cünûn olduğu, ilgilenecek kimsesi olmadığı gibi kılıç ve bıçak gibi kesici aletlerle kendisi veya başkalarına zarar vermesinden korktuklarından Musa'nın hapsedilmesini istemişler ve bu istekleri yerinde bulunduğundan başkentteki bir bimarhâne olmasa da kendi evine kapatılmasına karar verilmişti.[22]

Saldırganlık tehdidi evde veya bimarhânede muhafaza altına alınma için gerekçe olarak sunulmakla birlikte Mustafa Âli'nin Kahire'ye dair anlatımında şehirdeki bazı kahvehanelerin ağzı salyalı divânelerle dolu olduğu, dârüşşifâların boş kalıp bu tür yerlerin "hususa 'akl ve idrâkden bigâneler ile dopdolu" olmasından duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi en azından onun için ölçütün bu olmadığını gösteriyor.[23] Âlî'nin delilerin bulunması gereken mekân olarak dü-

21 BOA A. DVNSMHM. d: 67-232.

22 Kayseri Ş. S, Nr. 57, 197/633.

23 Andreas Tietze, *Mustafa 'Âlî's Desrciption of Cairo of 1599 Text, Transliteration, Translation, Notes*, Viyana, 1975, s. 109.

şündüğü dârüşşifâ/bimarhâne bir muhafaza-kapatma mekânı ve aynı zamanda bir sağlık kurumudur. Nitekim yukarıda geçtiği üzere mahallelinin Ömer'in annesi Fatma'nın bimarhâneye konup burada şerbet verilerek tedavi edilmesi isteği kurumun söz konusu özelliğini vurgular. Osmanlılar sağlık kurumları olarak *dârüşşifâ* ile birlikte daha çok *dârüssıhha*, *şifâhâne*, *bimarhâne* ve *tımarhane* kelimelerini kullanmışlardır.[24] Osmanlı dârüşşifâlarının mimari özelliği cami, medrese, imaret, tabhâne, kervansaray, hamam, çarşı, çeşme ve benzerlerinden meydana gelen külliyelerin bir parçası olarak planlanmalarıdır. Bu külliyeler şehir içinde birer küçük şehir oluşturarak bir sosyal merkez gibi halkın her türlü sosyokültürel ve sağlıkla ilgili ihtiyaçlarını da karşılıyordu.[25] 15.-16. yüzyıllarda Edirne'de II. Bayezid, Manisa'da Hafsa Sultan, İstanbul'da Fatih, Haseki, Süleymaniye, Atik Vâlide ve Sultan I. Ahmed (17. yüzyıl) dârüşşifâları her türlü hastanın yanı sıra akıl hastalarının da tedavi edildiği yerlerdir. Nitekim Evliya Çelebi, Sultan Ahmed Bimarhânesi'nde hastaların çoğunluğunun fakir ve divânelerden oluştuğu bilgisini paylaşır.[26]

Dârüşşifâlar/bimarhâneler hakkındaki literatür göz önüne alındığında esasen mimari özellikleri, personel ve ücretler üzerinde durulduğu görülür. Osmanlı Devleti'nde son dönemlere kadar akıl hastalarının temel mekânlarından biri olan ve 1484-1488'de inşa edilen Edirne'deki II. Bayezid Dârüşşifâsı, ortadaki büyük, diğer on ikisi küçük on üç kubbe ile örtülü altı köşeli ana bina, onun yanındaki küçük iç avlu etrafında gruplanmış muhtemelen poliklinik ve idare binası olarak kullanılan kısımla büyük avlu etrafına sıralanmış saldırgan akıl hastalarına mahsus altı odadan oluşan tımar-

24 Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan" *TDVİA*, cilt 6, s. 163.

25 Arslan Terzioğlu, a.g.m., s. 175.

26 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, 1. Kitap, s. 153.

hane bölümü, mutfak ve çamaşırhaneye sahiptir. Ana binada, ortası havuzlu ve üzeri büyük kubbeyle örtülü merkezî avlunun etrafına altısı kış, altısı yaz için tasarlanmış mekânlar sıralanır ve bunlardan girişin karşısındakinin müzik odası olarak kullanıldığı ileri sürülür.[27] Ortada bir avlu ve etrafındaki hasta odaları şeklindeki planıyla az sayıda bakıcı ile çok hastaya bakma imkânı yaratılmıştır. Rıfat Osman, bu tarz mimarinin 19. yüzyılda Avrupa ve Amerika'da bazı hastanelerde de tatbik edildiğine işaret eder. Terzioğlu da gerek akustiği gerekse merkezî bir şekilde planlanmasıyla müzik tedavisi düşünülerek inşa edilmiş bilinen ilk hastane olması bakımından Rönesans devrinde ve hatta hastane tarihinde bir eşi olmayan Türk psikiyatrisi ve medeniyetinin eşsiz bir abidesi olarak değerlendirir.[28] Vakfiyesine göre, II. Bayezid Dârüşşifâsı'nda 3 tabip, 2 kehhal (göz doktoru), 2 cerrah, 4 kayyım, 2 aşçı ile birer kâtib, edviye-kûb, şerbetî, vekil-i harç, kilerci, ferrâş, câme-şûy (çamaşırcı) ve bevvâb (kapıcı) bulunuyordu.[29] Manisa Hafsa Sultan Dârüşşifâsı (1539) Edirne ve İstanbul dışındaki önemli bir merkezdir. 1575 tarihli Saruhan Evkâf Defteri'ne göre, 10 sağlık görevlisi, 12 yardımcı görevli ile vekil-i harç, kilerci ve kâtip dahil olduğunda personel sayısı toplam 25 kişidir.[30]

Fetihten sonra İstanbul'da inşa edilmiş ilk sıhhi müessese olan Fatih Dârüşşifâsı personeli 2 tabip, 1 kehhal, 1 cerrah,

27 Arslan Terzioğlu, a.g.m., s. 175-176.

28 Tosyavizade Dr. Rifat Osman, *Edirne Rehnüması (Edirne Şehir Klavuzu)*, haz. Ratip Kazancıgil, İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2013, s. 60; Arslan Terzioğlu, "Türk-İslâm Psikiyatrisinin ve Hastanelerinin Avrupa'ya Tesirleri", *bifaskop*, sayı 8, Eylül 1982, s. 23. Ayrıca bkz. Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Edirne II. Bayezid Darüşşifası", *Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, s. 259-260.

29 Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, "Osmanlı Hastane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları", *Osmanlılarda Sağlık*, ed. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul: Biofarma, 2006, s. 46-49.

30 Mustafa Alkan, "Manisa'da Hafsa Sultan Dârüşşifâsı (Bîmarhanesi)", *Turkish Studies*, 9/10, 2014, s. 23.

1 eczacı ile yardımcı hizmetlilerden oluşuyordu.[31] Vakfiyesine göre, Fatih Dârüşşifâsı'nda tabipler her gün iki defa hastaları dolaşıp onları dikkatle ve münasip ilaçlarla tedavi edip görevlerini eksiksiz yerine getireceklerdi. Vekil-i harç, hastane malzemelerini satın alarak emine teslim edecek, mahzen emini hastane mahzenine konan deva, ecza, şurup vb. malzemeleri muhafaza ederek her gün mahzeni vakıf nâzırı, kaymakamı veya dârüşşifâ yetkilileri huzurunda açıp tabibin emriyle hastalara verilecek şurup ve devaları taksim, tayin ve tabibin öngörmesiyle hastabakıcılara teslim ettikten sonra mahzeni kapatacaktır. Kapıcı, vaktinde kapıyı açıp kapayacak, dışarıdan kimsenin orada gecelemesine izin vermeyecektir. Hastabakıcılar, yorulmak nedir bilmeyen, hastalara hizmetten yüksünmez ve iyi kalpli kişiler olup hastaların hizmetine bakacak, tatlı dil ve güler yüz bekleyen hastaların gıda ve şuruplarını hazırlayarak her vesileyle onların hal ve hatırlarını soracaklar, yataklarını düzeltip, elbiselerini temizleyecekler ve helalara bakacaklardır.[32]

Evliya Çelebi, Fatih Dârüşşifâsı'nı "70 hücreli ve 80 kubbeli" olarak tanımladıktan sonra 200 hizmetçisi olduğunu söyler.[33] Bununla birlikte Fatih Külliyesi üzerine çalışmasında Unan, 200 çalışanın abartılı bir rakam olduğunu zira dârüşşifânın hiçbir zaman 200 civarında elemanı olmadığını ileri sürer. Zira Türkçe vakfiyede buraya 14 kişinin tayin edildiği, Topkapı Sarayı'ndaki kısa vakfiyede 15 kişinin çalıştığı görülür. Ancak ihtiyaca göre sayı yükselmiştir. 16. yüzyılın sonlarına ait bir vezâif defterine göre burada çalı-

31 Halim Baki Kunter, "Fâtih Dârüşşifası", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 1961'den ayrı basımı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962, s. 144-145.

32 Ahmet Zeki İzgöer, "İstanbul Fatih Darüşşifası", *Tarihi Sağlık Kurumlarımız Darüşşifalar*, İstanbul: Sanovel İlaç San. Tic. A. Ş., 2010, s. 28-30; Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, "Osmanlı Hastahane Yönetmelikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları", *Osmanlılarda Sağlık*, ed. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul: Biofarma, 2006, s. 44-46.

33 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 1. Kitap, s. 152.

şanların sayısı 42-43'e çıkmıştır. 1660-1661 yıllarında 34 kişi olarak kayıtlıdır.[34] Evliya Çelebi'nin ifadesinden burada ayrım yapılmaksızın ihtiyaç duyan her hastanın, akıl hastalarının da tedavi edildiği anlaşılıyor.[35]

Delilerin alındığı ve yüzyıllar boyunca bu özelliğiyle öne çıkan bir diğer kurum, Süleymaniye Dârüşşifâsı idi. Nitekim Dârüşşifâ içinde delilere ayrılan birimi Kanuni Sultan Süleyman döneminin olaylarına dair eseri *Tabakatü'l-Memâlik ve derecâtü'l-mesâlih*'de Celâlzâde Mustafa'nın kayıtlarında görebiliyoruz. Celâlzâde Mustafa'ya göre burası büyük ve çok ferah bir mekân olup fakir ve garip hastalar kabul olmakla birlikte deliler için sükûn içinde belki birkaç gün ikamet edebilecekleri ve sıhhat bulabilecekleri ayrı bir yer vardır.[36]

Süleymaniye Dârüşşifâsı'nda 3 tabip, 2 kehhal, 2 cerrah, 1 aşşâb, 2 edviye-kûb, tabbah-ı eşrîbe (hastalar için şurup vb. sıvı ilaçları hazırlayan görevliler), dârüşşifâ mutfağı ile yardımcı hizmetlilere gelince bunlar hastalar için tabiplerin tariflerine göre yemek hazırlayıp sunanlar ile kurumun tefriş, tezyin ve temizliğinden sorumlu olanlardır ki 2 tabbâh-ı et'ime (tabiplerin emirlerine göre hastalara yemek hazırlarlar), 1 kâsekeş (hazırlanan yemekleri kayyımla hastalara servis yapar, sonra tabakları toplar), 4 kayyım (hastalara hizmet edip, *mecâni*ni zapt etmek), 1 kilerci, 1 vekil-i harç, 1 kâtip, 1 bevvâb (kapıcı), 2 ferrâş (temizlikçi), 4 âbrîzî (helaları temizleyenler), 2 câmeşûy (hastaların elbiselerini yıkarlar, çevrelerini temiz tutarlar), dellâk (berberlik görevini ye-

34 Fahri Unan, *a.g.e.*, s. 77.

35 *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 1. Kitap, s. 152.

36 Celâlzâde Mustafa, *Tabakatü'l-Memâlik ve derecâtü'l-mesâlih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Nr. 3296, v. 417a. Ayrı mekânın bodrum katta, ikinci avlunun revakları altına, tuğladan beşik tonoz örtü ve mazgal (kale ya da sur duvarlarında delik, küçük pencere) pencereler ile dikdörtgen salonu (şifasız akıl hastaları için) planlandığına dair bilgi için bkz. *Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi*, Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2008, s. 113.

rine getirir, hastaları tıraş eder) bulunur.[37]

Dârüşşifâlara dair bilgi içeren önemli bir kaynak grubu da muhasebe kayıtlarıdır. Nitekim Barkan'ın yayımladığı II. Bayezid'e ait imaretin 1489-1490 (895) ile 1616-1617 (1025-1026) yıllarına ait muhasebe kayıtlarında dârüşşifâdaki personel sayısı, hastalar için kullanılan ilaç ve malzemeyle değişiklikleri takip edebiliyoruz.[38] Buna göre, 1489-1490 yılı kayıtlarından dârüşşifâda kullanılan malzeme ve ilaçlar arasında şunları verebiliriz: (Behâ)-i sükker-i nebbat-ı harci (nebatat şekeri), sükker-i Efrencî (Firenk şekeri), 'asel (bal), edviye-i mütenevvi'a (çeşitli ilaçlar), misk, 'anber-i ham, kâfur, gülâb (gülsuyu), hanzal (Ebu Cehil karpuzu), cevz-i hindî (hindistancevizi), gül-i sürh, seferçel (ayva), enar (nar), mevîz-i ter, tuffah (elma), 'unnab, gure (koruk), âb-ı limon (limon suyu), âb-ı şahterec, âb-ı lisan-ı sevr, âb-ı hindiba, âb-ı raziyane (rezene suyu), âb-ı badrencbûye, hall (sirke), şem'-i kâfurî (kafurdan yapılan mum), şem'-i 'asel (balmumu), şirugan (susam yağı), revgan-ı sade, revgan-ı telh (şalgam tohumu yağı), revgan-ı defne, revgan-ı badem, badem, mevîz-i sürh, incir, âlû (erik), tut, gûşt (-ı ganem) (koyun eti), gûşt-ı bere (sığır eti), makiyân (tavuk), ferruc, ısfanak ve (kâhû) ve (sebzevât), mast ve şîr (yoğurt ve süt). Bunların yanında kâse, kavanoz, şişe, kandil, ibrik, şerbetçi ve cerrahlar ile hizmetliler için gömlek, hasta ve cerrahlar için pamuk, sabun, hasır gibi ihtiyaçlar da yer alır.[39]

---

37 Ahmet Zeki İzgöer, *a.g.e.*, s. 70-72; Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 53-56.

38 Bu çerçevede Ömer Lütfi Barkan, Edirne Dârüşşifâsı için personel kadrosunun 21'den 27'ye çıkmasına dikkat çeker. Bkz. "Edirne ve Civarındaki Bazı İmâret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilânçoları", *Belgeler*, I, sayı 1-2, 1964, s. 260, 273, 352. Süleymaniye Dârüşşifâsı'nda ise, 16. yüzyıl sonunda personel sayısı 41, 17. yüzyılın başında 41 ve ilk yarısı içinde 50'dir (BOA MAD. d. 5761, 41-42; 6233, 52-55; 5916, 4).

39 Ömer Lütfi Barkan, s. 278-281. Barkan'ın yayınladığı Fatih Dârüşşifâsı'nın 1489-1490 dönemine ait muhasebe kayıtlarında da Edirne Dârüşşifâsı'nda ol-

Dârüşşifâdaki tabipler –bir tabibin olması gerektiği gibi– ilaç yapımında uzmandırlar. Onlara çeşitli görevliler yardımcı olurlar. Dârüşşifâ vakfiyelerinde saydelânî veya aşşâb olarak geçen görevlinin, tıbbi bitkilerle ilgili derin bir bilgiye sahip olması ve bunlardan ilaç yapması bekleniyordu. Şerbetçi ya da tabbah-ı eşribe, deva niteliği olan çeşitli şerbet ve şurupları imal ederdi. Tabbâhlar, yani aşçılar dârüşşifâda yatan hastalara uygun yemekleri hazırlamak ve bazı matbûhların (kaynatılmış ilaç) üretiminden sorumluydular. Edviye-kûblar ise, ilaç yapımında kullanılan bitkileri havanda döven kimselerdi. Dârüşşifâlarda şifalı bitkiler ve yapılan ilaçlar kilerde saklanırdı. Kilerci bu malzemeleri teslim alır, istendiğinde gerekli miktarda ilacı tabip veya cerrahlara teslim ederdi.[40]

Vakfiye ve muhasebe kayıtlarından söz konusu kurumlardaki personel sayısı, harcama ve işleyiş hakkında bilgi edinmek mümkün olsa da hastalara muamele için başka kaynaklara yönelmek gerekiyor. Gerçi vakfiyelerdeki personelde aranan nitelikler üzerinde durulur ancak uygulama ve elbette konumuz itibarıyla delilerin durumuna dair sahip olduğumuz bilgi esasen Evliya Çelebi'nin renkli anlatımına dayanıyor. Özellikle de Edirne Dârüşşifâsı daha fazla detay sahibi olabildiğimiz bir mekândır. Buna göre, delilik mevsimi ilkbaharda Edirne'nin sevdalı âşıkları çoğaldığında bu tımarhaneye getirilerek altın ve gümüş yaldızlı zincirlerle bağlanıp her biri aslan yatağında yatar gibi kükreyip yatarlar. Kimisi havuz ve şadırvana bakıp kalender hülyası kabilinden söz

---

duğu gibi personel sayısı ile ilaç ve malzeme listesi bulunmaktadır. Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Fatih Câmi ve İmâreti Tesîslerinin 1489-1490 Yıllarına âit Muhasebe Bilânçoları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, sayı 1-2, 1963, s. 317-318, 328-332.

40 Arif Bilgin, " Osmanlı Döneminde İlâç Yapımında Kullanılan Tıbbî Bitkiler", *Osmanlılarda Sağlık*, Ed. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul: Biofarma, 2006, s. 250-251.

ederken kimisi de kemerli kubbenin etrafında olan gülistan, bağ ve bostan içindeki binlerce kuşun cıvıltılarını dinleyip perdesiz ve ölçüsüz sesleriyle feryada başlarlar. Bahar mevsiminde çiçek kısmından deveboynu, yasemin, gül-i nesrin, şebboy, karanfil, reyhan, lale ve sümbül gibi çiçekler hastalara verilip güzel kokularıyla hastalar iyileştirilirler. Fakat Evliya Çelebi'nin samimi ifadesiyle "deli biraderlere" bu çiçek verilince kimini yerler, kimini ayakları altında çiğnerler. Bazıları da meyveli ağaçlara bakıp "Ah ha ha hil hop pih poha pih poh" diyerek yeşillikleri seyrederler.[41]

Evliya Çelebi'nin anlatımı delilere ne kadar iyi bakıldığının ifadesi olarak hemen her metinde tekrarlanır. Bununla birlikte onun, hânende ve sâzendelerin fasıllarından deva bulmayan "dîvânelere bîmârhâneci babalar ol kadar kızılcık hoş-âbı kütüğü çalarlar kim her biri deyenek darbından Ahfeş keçisi yâhûd Deli Mehemmed maymunları gibi perende atarlar" şeklindeki ifadesi çoğunlukla gözden kaçar.[42] Yine Mısır'daki Kalavun Bimarhânesi'ne dair kayıtlarında yer alan, "deli biraderler"in bazısının zincir halkayla bağlanmış halde bağırdıkları, "cür'et sâhibi cellâd meşreb" hizmetliler olduğu, bunların deli biraderlerin bazısına "kızılcık deyneği hoşâbı yedirirler, aklı başına gelir" şeklindeki sözleriyle bir arada düşünülmelidir. Aslında Evliya Çelebi'nin, kadınlara ait kısım olduğu, burada da hasta ve mecnûn kadınların tedavi gördüğünü, hizmetlilerin kadın olduğunu ve "bu bîmârhânede evlâd hâsıl ederler, aceb hikmettir" demesi kısa olmakla birlikte son derece önemli bir bilgidir.[43]

Bimarhânelerde delilerin zincire vurulması-bağlanması aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere edebi sahaya deliliğin zincirle birlikte kullanımı şeklinde yansımıştı.

---

41 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 3. Kitap, s. 263.

42 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 3. Kitap, s. 263-264.

43 *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, 10. Kitap, s. 144.

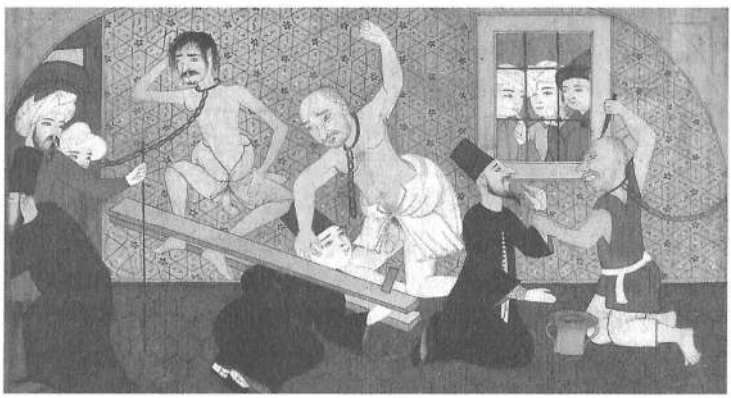
Benem o şir-i kavi-dest-i bişe-zār-ı cünūn
Eğerçi derd-i cünūna olur devū zencir (G LXV/4)

(Her ne kadar zincir delilik hastalığına deva olursa da / Ben delilik ormanının o pençesi kuvvetli aslanıyım.)[44]

Murg-ı kafes-amûz-ı şifâ-hâne-i mevciz
Zencîr be gerden nice dîvâneleriz biz

(Dalga tımarhanesinin kafesinde beslenmiş kuşlarız / Boynu zincirli delileriz biz) (Şeyh Galib, G/XVIII).[45]

Osmanlı'da bimarhânede akıl hastalarını gösteren aşağıdaki minyatürde ise, yarı çıplak, saldırgan deliler zincire bağlanmış olarak ve onlarla ilgilenenlerle birlikte tasvir edilirler. Böylece delilik ve zincirlerle bağlanma görsel ifadesini bulurken, delilik konusunda insanın her zamanki merakını ifade eder şekilde pencereden bakan izleyicilerin eklenmesi de ihmal edilmemiştir.



16. yüzyılda bir Osmanlı hastanesinin akıl hastalıkları bölümünü gösteren minyatür (Sultan I. Ahmed Albümü, TSMK, No. B. 408 vr. 18a) [Görsele dair yardımlarından dolayı Sayın Serpil Bağcı ve Ünal Araç'a teşekkür ederim].

44 Tahir Üzgör, *a.g.e.*, s. 390, 391.

45 *Şeyh Galib Seçmeler*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1971, s. 62-63.

SONSÖZ

Bu çalışmanın amacı deliler ve deliliği Osmanlı kültür tarihinin konusu olarak tarihsel bir yöntemle ele almak idi. Konunun önemine dair birtakım açıklamalar yapabiliriz. Öne çıkan ise, toplumun bir parçası olan fakat görülmeyen, görüldüklerinde ise bazı klişe ifadelerle tanımlanan ya da bir eğlence konusu olarak beliren delileri gündelik hayatın içinde yer alan, çevresindekilerden etkilenen ve onları etkileyen kişiler olarak sunma isteğidir. Bunu da insanların deliliğe dair tanı, algı ve tavrıyla birlikte anlamlandırmaya çalıştık.

Meseleye böyle bir yaklaşım, siyasi iktidar, toplum, aile, birey ile deli arasındaki ilişkilerin, deliliğe ilişkin duygu ve davranışların farklı alanlarda üretilmiş metinlerde taranmasını gerektiriyordu. İtiraf etmeliyiz ki, elde edilebilen veriler her ne kadar esas itibarıyla kısa ve düzenlenmiş olsa da ilgimizi yönelttiğimiz söylem ve bireysel deneyimlere dair bilgiler içeriyorlardı. Yine de delilerin çıkmazlarını kavramak, sesini doğrudan duymadaki yetersizliğin üstesinden gelmek diğer çalışmalarda olduğu gibi bizim de temel sorunumuzdu. Ancak duyma ve dinleme çabasının boşlukları doldurmaya

imkân sağladığına dair duyduğumuz inanç, metnin inşasına kılavuzluk etti. Bununla birlikte meselenin bütün bu zikredilen hususlarda eksiksiz bir biçimde ortaya konduğu iddiasında değiliz. Kimi zaman metinde okuyucunun dikkatini çekecek olguların birbiri ardına sıralanması aslında ilişki biçimleri ve tepkilerin değişkenliğini gösterebilmek içindi. Nitekim delilik bir kişi için sürgün gerekçesi, daha sonra aynı kişi hakkında merhamet talebiyle affedilme gerekçesi olarak karşımıza çıkabiliyor. Kaldı ki sıklıkla vurgulanan merhamet sınırsız ve karşılıksız değildi. Kısaca ifade edecek olursak, yapılan, sadece Osmanlı'da deliler ve delilikle ilgili yüzeysel ve genelleyici yargılara varmak yerine bunları anlamaya ve anlatmaya yönelik sınırlı bir çabadan ibarettir.

KAYNAKÇA

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

A.DVNSMHM. d: 67-232; 99-46; 104-1032; 115-357; 115-500; 115-2049; 117-108;

AE. SAMD. III. 28-2648.

C. ADL., 53/3189.

C. SH. 5-224; 21-1037

C. SM. 126/6343.

C. ZB. 6-262; 8-360.

HAT. 188-8995; 189/9032; 207-10935.

İE. ADL. 1/70.

MAD. d. 5751; 6233; 5916.

TS. MA. e. 801-3 (TSMA No. 7023/367-409); 1254-69.

İstanbul Kadı Sicilleri

Bab Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H. 1077/M. 1666-1667), cilt 17.

Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081/M. 1670-1671), cilt 53.

Bab Mahkemesi 92 Numaralı Sicil (H. 1120-1121/M. 1709), cilt 60.

Bab Mahkemesi 150 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1730-1732), cilt 65.

Bab Mahkemesi 151 Numaralı Sicil (H. 1143-1144 / M. 1731), cilt 66.

Bab Mahkemesi 172 Numaralı Sicil (H. 1152-1153 / M. 1740), cilt 69.

Bab Mahkemesi 197 Numaralı Sicil (H. 1162-1163/M. 1749-1750), cilt 73.

Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H. 1005-1007/M. 1596-1599), cilt 35.

İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (H.1027/ M. 1618), cilt 13.

İstanbul Mahkemesi 10 Numaralı Sicil (H. 1072-1073/M. 1661-1663), cilt 51.

İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (H. 1073-1074/M. 1663-1664), cilt 16.

İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil (H. 1086-1087/M. 1675-1676), cilt 18.

İstanbul Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (H.1099-1100/M. 1688-1689), cilt 56.

İstanbul Mahkemesi 22 Numaralı Sicil (H. 1107-1108/M. 1695-1697), cilt 57.

İstanbul Mahkemesi 25 Numaralı Sicil (H. 1179-1180/M. 1765-1767), cilt 76.

İstanbul Mahkemesi 78 Numaralı Sicil (H. 1216-1217 / M. 1801-1803), cilt 82.

Kısmet-i Askeriye Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (H. 1109-1110 / M. 1698-1699), cilt 58.

Rumeli Sadâreti Mahkemesi 127 Numaralı Sicil (H. 1090-1091/M. 1679-1680), cilt 55

Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil H.930-936 / M. 1524-1530), cilt 3.

Üsküdar Mahkemesi 403 Numaralı Sicil (H. 1154-1155/M. 1740-1742), cilt 70.

Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (H. 1204-1207/M. 1790-1793), cilt 81.

Üsküdar Mahkemesi 5 Numaralı Sicil H.930-936 / M. 1524-1530), cilt 3.

Üsküdar Mahkemesi 403 Numaralı Sicil (H. 1154-1155/M. 1740-1742), cilt 70.

Üsküdar Mahkemesi 531 Numaralı Sicil (H. 1204-1207/M. 1790-1793), cilt 81 (İSAM-İslâm Araştırmaları Merkezi (www.isam.org.tr).

İstanbul Kadılığı Şer'iye Sicili Nr. 29; 40.

Bursa Şer'iye Sicili Nr. B130.

Gaziantep Şer'iye Sicili, Nr. 61.

Kayseri Şer'iye Sicili, 57; Nr. 100.

Konya Şer'iye Sicili, Nr. 12; 16; 32; 56.

Manisa Şer'iye Sicili, Nr. 152.

Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî, *Kitâbu'l-Müntehâb fî't-Tıb (823/1420) İnceleme-Metin-Dizin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*, Ali Haydar Bayat, İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005.

Akın, Haydar, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olan Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", yayımlanmamış doktora tezi, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Akpınar, Cemil, "Hacı Paşa", *TDVİA*, cilt 14, 492-496.

Aksoy, Hasan, "Esrar Dede", *TDVİA*, cilt 11, 432-434.

Alkan, Mustafa, "Manisa'da Hafsa Sultan Dârüşşifâsı (Bîmarhanesi)", *Turkish Studies*, 9/10, 2014, 19-31.

Altıntaş, Ayten, *Osmanlı Hekimlerinin Sağlık Kuralları*, İstanbul: Maestro Reklamcılık, 2012.

Altunel, İbrahim, "Latife", *TDVİA*, cilt 27, 109-110.

Altuner, Nuran, "Safâyî Mustafa Efendi", *TDVİA*, cilt 35, s. 444-445.

–, "Safâî ve Tezkiresi İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989.

Anay, Harun, "Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, 1994.

And, Metin, *A History of Theatre and Popular Entertainment in Turkey*, Ankara: Forum Yayınları, s. 1963-1964.

Araç, Ünal, "İslam Resminde *Leylâ ve Mecnûn* ve Fuzûlî'nin *Leylâ ve Mecnûn* Öyküsünün Resimli Örnekleri", *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 31, sayı 2, 2014, s. 31-46.

Artun, Erman, *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı*, Adana: Karahan Kitabevi, 2014.

Âşık Çelebi, *Meşâ'irü'ş-Şu'arâ İnceleme-Metin*, haz. Filiz Kılıç, İstanbul: İstanbul Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2010.

Atâyî (Nev'îzâde), *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik Fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik Nev'îzâde Atâyî'nin Şakâ'ik Zeyli (İnceleme-Tenkitli Metin)*, haz. Suat Donuk, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, I-II.

Aydeniz, Süleyman, "İshak Bin Murad Edviye-i Müfrede (Metin, İndeks, Sözlük, Dil İncelemesi)", yayımlanmamış doktora tezi, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Baki, Edib Ali, Tıbbî Folklor Araştırmaları: Eski Bir Türk Halk Hekimi: Karacaahmet ve delileri tedavi yurdu", İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıb Tarihi Enstitüsü, 1947, s. 1-15.

Baltacı, Cahit, "Abbas Vesim Efendi", *TDVİA*, cilt 1, s. 29-30.

Barkan, Ömer Lütfi, "Edirne ve Civarındaki Bazı İmâret Tesislerinin Yıllık Muhasebe Bilânçoları", *Belgeler*, 1964, I, sayı 1-2.

–, "Fatih Câmi ve İmâreti Tesîslerinin 1489-1490 Yıllarına âit Muhasebe Bilânçoları", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, 1963, sayı 1-2.

Bayar, Muharrem, "Arşiv Vesikalarına Göre Ünlü Halk Hekimi Karaca Ahmet Sultan ve Halk Tebabeti", *Kebikeç*, sayı 12, 2001, s. 113-125.

Bayat, Ali Haydar, "Anadolu'da Akıl Hastalıklarının Tedavisi ve Karaca Ahmet Tekkeler", *1. Mesir Konferansları,* Manisa Turizm Derneği Yayınları, 20-30 Nisan 1982, s. 11-14.

Bezirci, Asım, *Pir Sultan yaşamı, kişiliği, sanatı, etkisi, sözlük kaynakça ve bütün şiirleri*, İstanbul: Evrensel Kültür Kitaplığı, 1994.

Bilgin, Arif, " Osmanlı Döneminde İlâç Yapımında Kullanılan Tıbbî Bitkiler", *Osmanlılarda Sağlık*, Ed. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul: Biofarma, 2006, s. 247-263.

Boratav, Pertev Naili, *Köroğlu Destanı*, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984.

Celâlzâde Mustafa, *Tabakatü'l-Memâlik ve derecâtü'l-mesâlih*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Nr. 3296.

Derfterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Dols, Michael W., *Mecnun: Ortaçağ İslam Toplumunda Deli*, çev. Didem Gamze Dinç, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

Ekici, Metin, *Türk Dünyasında Köroğlu*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.

Elçin, Şükrü, *Gevherî Divânı İnceleme-Metin-Dizin-Bibliyografya*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998.

Emir Çelebi, *Enmûzecü't-tıb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi No. 2457 (Milli Kütüphane, A-2146).

Enfî Hasan Hulûs, *Tezkiretü'l-Müteahhirîn*, Milli Kütüphane 3481/3.

Ercan, Hüseyin Onur, "Osmanlı-Habsburg Diplomasisi: Rudolf Schmid'in Nihaî Raporunun Türkçeye Çevirisi ve Otuz Yıl Savaşlarıyla İlişkisi (1629-1643)", yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, 2013.

Erdemir, Ayşegül Demirhan, "Emîr Çelebi", cilt 11, *TDVİA*, s. 129-130.

Ergenç, Özer, "Osmanlı Şehrindeki ve Mahallenin İşlev ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Araştırmaları*, IV, 1984, s. 69-78.

Erkal, Abdülkadir, *Divan Şiiri Poetikası (17. Yüzyıl)*, Ankara: Altınordu Yayınları, 2018.

Erkoç, Şahap, "Melankoli, Malihulya, Karasevda", *Artimento*, sayı 2, 1999.

Erünsal, İsmail E., *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'âtü'l-Işk'ı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, İstanbul, 1310.

Esrâr Dede, *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye İnceleme-Metin*, haz. İlhan Genç, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2000.

Eşref Bin Muhammed, *Hazâ'inü's-Saâ'dât 1460 (H. 864)*, haz. Bedi N. Şehsuvaroğlu, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.

Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, haz. Robert Dankoff - Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, (1. Kitap, 3. Kitap).

Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi, haz. Seyit Ali Kahraman-Yücel Dağlı-Robert Dankoff, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011, (10. Kitap).

Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, Giriş ve Notlarla Neşreden D. M. Dunlop, Çeviren Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, haz. Mustafa İsen, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994.

Gevrekzâde Hasan Efendi, *Netîcetü'l-Fikriyye Çocuk Sağlığı ve Gelişimi (İnceleme-Metin)*, haz. Şaziye Dinçer Bahadır, İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Gök, Selim, "Hayreti Divanı'nda "Delilik" Kavramı ve "Zincirli Delüler", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, sayı 11, Güz 2019, s. 77-95.

Gökyay, Orhan Şaik, *Dedem Korkudun Kitabı*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2006.

Gölpınarlı, Abdülbaki, *Pir Sultan Abdal Hayatı-Sanatı-Eserleri*, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1969.

Güfta, Hüseyin, "Sâlim", *TDVİA*, cilt 36, s. 46-47.

Gündoğdu, Raşit, "Uşşâkizâde İbrâhim Efendi", *TDVİA*, cilt 42, s. 233-234.

Güvâhî, *Pend-name*, haz. Mehmet Hengirmen, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Hacı Paşa (Celâlüddin Hızır), Müntahâb-ı Şifâ Giriş-Metin-Sözlük, haz. Zafer Önler, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019.

Hayatizâde Feyzi Mustafa Efendi, *Resâilü'l-Müşfiye li'l-Emrâzi'l-Müşkile*, (Milli Kütüphane, Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, 06 Hk 4907.

Hill, Aaron, *A Full and Just Account of the Present State of the Ottoman Empire*, Londra, 1709.

Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih*, İstanbul, 1279, I.

Hulvî (Mahmud Cemaleddin), *Lemezât-ı Hulviyye*, haz. Mehmet Serhan Tayşi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.

İbn Haldun, *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, Mütercim Pîrîzâde Mehmed Sâhib, haz. Yavuz Yıldırım-Sami Erdem-Halit Özkan-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eseler Kurumu Başkanlığı, 2015, I.

İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, Türkçesi Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

İbn Miskeveyh, *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çevirenler Abdülkadir Şener-İsmet Kayaoğlu-Cihad Tunç, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıları, 1983.

İbn Sînâ, *El-Kânûn Fi't-Tıbb*, Üçüncü Kitap Birinci Kısım, Çeviren Esin Kâhya, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2014.

İmad, Shaymaa, "Düstûru'l-Vesîm fi't-Tıbbi'l-Cedîd ve'l-Kadîm", yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

İpekten, Halûk, "Atâî, Nev'îzâde", *TDVİA*, cilt 4, s. 40-42.

İsen, Mustafa, "Kınalızâde Hasan Çelebi", *TDVİA*, cilt 25, s. 417-418.

İsmail Beliğ, *Nuhbetü'l-Âsâr Li-Zeyli Zübdeti'l-Eş'âr*, haz. Abdulkerim Abdülkadiroğlu, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1999.

İzgöer, Ahmet Zeki, "İstanbul Fatih Darüşşifası ", *Tarihi Sağlık Kurumlarımız Darüşşifalar*, ed. Nil Sarı, İstanbul: Sanovel, 2010.

Jamison, Kay Redfield, *Durulmayan Bir Kafa Bir Delilik ve Duygudurumları Güncesi*, çev. Pınar Kür, İstanbul: Oğlak Yayınları, 2016.

Kâhya, Esin," Ömer Şifaî", *OTAM*, 1994, sayı 4, s. 171-195.

Kara, Hayrettin, "Osmanlı'nın Mahalle Sakinleri: Mecnunlar, Deliler ve Ölüler", *Osmanlılarda Sağlık*, ed. Coşkun yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul: Biofarma, 2006, s. 197-205.

Karahan, Abdülkadir, *Eski Türk Edebiyatı İncelemeleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1980.

Kâtip Çelebi, *Mîzânu'l-Hakf î ihtiyâri'l-Ehakk*, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1306.

–, *Fezleke*, İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1286, I (1287, II).

Kenan, Seyfi, "Ebu Bekr Zekeriya er-Râzi'ninet-Tıbbu'r-Ruhâni'sinde Davranış Bozuklukları ve Islahı", *Tıp Tarihi Araştırmaları,* sayı 9, İstanbul, 1999, s. 73-184.

Kepecioğlu, Kâmil, *Bursa Kütüğü*, haz. Hüseyin Algül vd., Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009.

Kerimoğlu, Sabahattin, "Sultan İbrahim deli mi idi?", *Tarih Dünyası*, III, sayı 25, 1951, s. 1057-1058.

Kılıç, Rüya, *Deliler ve Doktorları: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Delilik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2015.

Kınalı-zade Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î Çeviriyazı Metin,* İnceleme-Çeviriyazı: Fahri Unan, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

Kınalı-zâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-Şuarâ*, eleştirmeli baskıyı hazırlayan İbrahim Kutluk, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, I-II.

Kitâbü'l-Mühimmât, Sadettin Özçelik, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001.

Kocakaplan, İsa, "Dede Korkut'un Delileri", *Milli Folklor*, sayı 64, Kış 2004, s. 18-24.

Koçak, Aynur, "Karagöz Oyunlarındaki Tuzsuz Deli Bekir Tipi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Milli Folklor*, 2002, sayı 56, s. 121-129.

–, "Türk Halk Anlatıları Ekseninde Deli Tipine İşlevsel Bir Yaklaşım", *Edebiyatın İzinde Delilik ve Edebiyat*, yay.haz. Banu Öztürk vd., İstanbul: Bağlam Yayınları, 2017.

Kunter, Halim Baki, "Fâtih Dârüşşifası", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 1961'den ayrı basım*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1962, s. 142-147.

Kurtuluş, Meriç, "Osmanlı'nın Meczûbları ve Mecnûnları: Erken Modern Dönemde Hastaneler ve Deliliğe Bakış", *Milli Folklor*, sayı 110, 2016.

Kut, Günay, "Âşık Çelebi", *TDVİA*, cilt 3, s. 549-550.

Kutluer, İlhan, "Ruh", *TDVİA*, cilt 35, s. 194-197.

Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ (İnceleme Metin)*, haz. Rıdvan Canım, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000.

Lâmiî Çelebi, *Letâif-i Lâmiî,* Milli Kütüphane. 06-Hk-140.

Mes'ûd Bin Ahmed, *Süheyl ü Nev-Bahâr*, yay.haz. Cem Dilçin, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2016.

Muhyî-i Gülşenî, *Ahlâk-ı Kirâm*, haz. Abdullah Tümsek, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Mü'min b. Mukbil, *Zahîre-i Murâdiye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu İl Halk Kütüphanesi, Nr. 682.

Nâbî, *Hayriyye-i Nâbî* (İnceleme-Metin), Mahmut Kaplan, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2015.

Naîmâ Mustafa Efendi, *Târîh-i Na'îmâ*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, Çeviri Anar Gafarov-Zaur Şükürov, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

(Mehmed) Nazmi Efendi, *Hediyyetü'l-İhvân*, haz. Osman Türer (Osmanlılarda Tasavvufî Hayat Hediyyetü'l-ihvân), İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Nev'î Divan, haz. Mertol Tulum-M. Ali Tanyeri, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1977.

Nicolas de Nicolay, *Muhteşem Süleyman'ın İmparatorluğunda*, Çeviri Şirin Tekeli-Menekşe Tokyay, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Niyazî-i Mısrî'nin Hatıraları, haz. Halil Çeçen, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

Noyan, Burhanettin-Özkan, Tuncer, "Sultan İbrahim ve Kişiliği", *Nöro Psikiyatri Arşivi*, IX, sayı 3-4, s. 169-174.

Ocak, A. Yaşar, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII) Yüzyıllar)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.

–, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17. Yüzyıllar*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

–, *Tasavvuf, Velâyet ve Kâinatın Görünmez Yöneticileri*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

Otman Baba Velâyetnâmesi (Tenkitli Metin), haz. Filiz Kılıç-Mustafa Arslan-Tuncay Bülbül), Ankara, 2007.

Ömer Şifâî, *Ravzatü'l-Necât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye 1020/2.

Özcan, Abdülkadir, "eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye", *TDVİA*, cilt 38, s. 485-486.

Özcan, Nuri, " Hasan Ağa, Enfî", *TDVİA*, cilt 16, s. 285-286.

–, "Şeyhî Mehmed Efendi", *TDVİA*, cilt 39, s. 82-84.

Özgül, İbrahim, "Kara Çelebi-Zâde Abdülaziz Efendi'nin Ravzatü'l-Ebrâr Adlı Eseri (1299-1648) Tahlil ve Metin", yayımlanmamış doktora tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, 2010.

Öztürk, Orhan, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, Ankara: Feryal Matbaası, (Genel Dağıtım İstanbul Nobel Tıp Kitapevleri), 2002.

Peçuylu İbrâhim, *Târîh*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1283, I.

Râmiz ve Âdâb-ı Zurefâ'sı İnceleme-Tenkitli Metin-İndeks-Sözlük, haz. Sadık Erdem, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1994.

Râşid Mehmed Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi (1071-1141/1660-1729)*, haz. Abdülkadir Özcan vd., İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Sakızlı İsa, *Devâ-i Emrâz*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 3615.

Salih b. Nasrullah, *Gâyetü'l-beyân fi tedbîri bedeni'l-insân*, (Milli Kütüphane, Koleksiyon Elazığ İl Halk Kütüphanesi, 23 Hk 16.

–, *Nuzhet el-ebdân fî tercüme gâyet el-itkân*, (MC. Yz. 0028) (İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar).

Sâlim Efendi, *Tezkire-i Sâlim*, İstanbul, 1315.

Sarı, Nil (Akdeniz), "Halk Hekimliğinde ve Osmanlı Tıp Yazmalarında Akıl ve Sinir Hastalıklarının Tedavisi", *Yeni Symposium*, sayı 3, Temmuz 1981, s. 72-84.

–, "Osmanlı Tıbbında Beden ve Nefis Terbiyesi", *Yeni Symposium*, Temmuz/Ekim 1984, sayı 3-4.

–, "The Classification of Mental Diseases in the Ottoman Medical Manuscripts", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 1986, s. 105-112.

–, "Cerrahiyetü'l-Haniye'de Dağlama Yoluyla Mâl-i Hülyâ Tedavisi ve Akupunktur Yöntemi İle Karşılaştırılması", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, 2, 1988, s. 85-91.

Selânikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selânikî*, haz. Mehmet İpşirli, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, II.

Semerkandlı Nizamii Aruzî, *Tıb İlmi ve Meşhur Hekimlerin Mahareti*, (yayınlayan A. Süheyl Ünver), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1936.

Seyyid Şerîf Cürcânî, *Ta'rîfât Tasavvuf Istılahları*, Tercüme: Abdülaziz Mecdî Tolun (tercüme ve notlandırmaya hazırlayan Abdulrahman Acer), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Shoshan, Boaz, "The State and Madness in Mediaval Islam", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 35, no. 2, Mayıs 2003, s. 329-340.

Sinan Paşa, *Nasihatnâme*, (MC. Yz. K 334) İ. B. B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar.

–, *Tazarru'nâme*, A. Mertol Tulum, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Şehsuvaroğlu, Bedi N., "Edirne II. Bayezid Darüşşifası", *Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1965, s. 257-264.

Şerefeddin Sabuncuoğlu, *Cerrâhiyyetü'l-Hâniyye*, haz. İlter Uzel, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020, II.

Şentürk, Ahmet Atilla, "Klâsik Şiir Estetiği", *Türk Edebiyatı Tarihi*, Genel Editör Talat Sait Halman, İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2007, I.

Şeyh Galib Seçmeler, haz. Abdülbâki Gölpınarlı, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fuzalâ Şeyhî'nin Şakâik Zeyli (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)*, haz. Ramazan Ekinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018, II, III, IV.

Şu'ûrî Hasan Efendi, *Ta'dîlü'l-Emzîce*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, Nr. 264.

Tabîb İbn-i Şerîf, *Yâdigâr*, (haz. Yahya Okutan, Doğan Koçer, Mecit Yıldız), İstanbul: Yerküre Kitaplığı, 2004.

Tarlan, Ali Nihat, *Fuzûlî Divanı Şerhi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 2013.

Taş, Hülya, "Osmanlı Şehrinde Mahallelinin Ortak Sorumluluğu Nasıl Değerlendirilebilir?", *XVI. Türk Tarih Kongresi (20-24 Eylül 2010), Kongreye Sunulan Bildiriler*, cilt IV/I, Ankara, 2015, 535-543.

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye (Çeviri-Eleştirmeli Metin)*, haz. Muhammet Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Terzioğlu, Arslan, "Türk-İslâm Psikiyatrisinin ve Hastanelerinin Avrupa'ya Tesirleri", *bifaskop*, sayı 8, Eylül 1982, s. 20-28.

Terzioğlu, Derin, *Sufi and Dissident in the Ottoman Empire: Niyāzī-i Mısrī (1618-1694)*, Harvard University, 1999.

Tosun, Taner, "Karaca Ahmet Tekkeleri ve Bu Tekkelerdeki Psikiyatrik Tedavi", *Tıp Tarihi Araştırmaları*, sayı 18, 2014, s. 53-142.

Tosyavizade Dr. Rifat Osman, *Edirne Rehnüması (Edirne Şehir Klavuzu)*, yayınlayan Ratip Kazancıgil, İstanbul: Edirne Valiliği Kültür Yayınları, 2013.

Turabi, Ahmet Hakkı, *Gevrekzâde Müzikle Tedavi Amasya Dârüşşifâ Örneği (inceleme ve Metin)*, Amasya: Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.

Türker, Ömer, "Nefis", *TDVİA*, cilt 32, s. 529-531.

Türkmen, Fikret, *Aşık Garip Hikâyesi*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Uluçay, Çağatay, "Sultan İbrahim Deli mi Hasta mıydı?", *Tarih Dünyası*, I, 1950, s. 6-9; II, 1950-1951, s. 10-17; III, 1951, s. 21-24.

Uludağ, Süleyman, "Behlûl", *TDVİA*, cilt V, s. 351-352.

–, "Meczûp", *TDVİA*, cilt XXVIII, s. 285-286.

Unan, Fahri, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın İlim ve Âlim Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları*, 1997, XVII, s. 149-264.

–, *Kuruluşundan Günümüze Fâtih Külliyesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2003.

Uşşâkizâde, *Zeyl-i Şakâ'ik Uşşâkizâde'nin Şakâ'ik Zeyli (İncelem-Metin)*, haz. Ramazan Ekinci, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Uysal, Ahmet Edip, "Deliler Kuyusu", *Türk Folkloru Araştırmaları*, 1981/1, s. 93-111.

Üçel-Aybet, Gülgün, *Avrupalı Seyyahların Gözünden Osmanlı Dünyası ve İnsanları (1530-1699)*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Üçer, Müjgân, "Sözlü Geleneğimizde Deli Üzerine", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 4, 1998, s. 157-164.

Ünver, Süheyl, "Süleymaniye Külliyesinde Darüşşifa, Tıp Medresesi ve Darül'akakire Dair", *Vakıflar Dergisi*, sayı II, 1942, s. 195-207.

–, "Türkiye'de Psikiyatri Tarihi Üzerine", *İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Mecmuası*, cilt XXII, sayı 4, 1959, s. 1198-1207.

–, "Türkiye'de Eski Ruh Sağlığı Üzerine Bir Deneme", *Türk Folklor Araştırmaları*, cilt 9, sayı 196, Kasım 1965, s. 3911-3914.

Üzgör, Tahir, *Fehîm-i Kadîm Hayatı, Sanatı, Dîvân'ı ve Metnin Bugünkü Türkçesi*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991.

Vecîhî, *Târih*, (Buğra Atsız, *Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhanderts*, München 1977 içinde).

Ya'kub b. İshak el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, Bilimsel İnceleme-Metin tahkiki ve Çeviri: Mustafa Çağrıcı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Yılmaz, Coşkun-Yılmaz, Necdet, "Osmanlı Hastahane Yönetmlikleri: Vakfiyelerde Osmanlı Dârüşşifâları", *Osmanlılarda Sağlık*, ed. Coşkun Yılmaz-Necdet Yılmaz, İstanbul: Biofarma, 2006.

Yurt, Ali İhsan, *Akşemseddin (1390-1459) Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 1994.

Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşid Rahmeti Arat, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.



Hem merak hem korku uyandıran, psikiyatriden çeşitli sanat dallarına geniş bir yelpazenin konusu olmuş delilik ve delileri Rüya Kılıç, erken modern dönem Osmanlı'da inceliyor. Delilerin teşhis edilmesi, delilik alametleri, tedavi yöntemleri gibi tıbbın konuya yaklaşımının yanı sıra toplumun delilere bakış açısını da ihmal etmiyor. Osmanlı'da dinin, delilere muameledeki etkisini de siyasi iktidarın delilere olan tavrını da dikkate alıyor. Modern psikiyatri öncesiyle günümüzdeki delilik "tanımlarının" farklılığını da mercek altına alan *Erken Modern Dönem Osmanlı'da Delilik ve Deliler*, yazarının deyimiyle "bir sessizliği" deliyor, ilgi duyulan ancak üzerine çok çalışılmamış bir alana ışık tutuyor.

"[...] delilik bir kişi için sürgün gerekçesi daha sonra aynı kişi hakkında merhamet talebiyle affedilme gerekçesi olarak karşımıza çıkabiliyor. Kaldı ki sıklıkla vurgulanan merhamet sınırsız ve karşılıksız değildi. Kısaca ifade edecek olursak, yapılan, sadece Osmanlı'da deliler ve delilikle ilgili yüzeysel ve genelleyici yargılara varmak yerine bunları anlamaya ve anlatmaya yönelik sınırlı bir çabadan ibarettir."

RÜYA KILIÇ

THG
0604415
UYG

iletişim

ISBN-13: 978-975-05-3533-8

9 789750 535338

KDV'DEN MUAFTIR