

OSMANLI'NIN MECZÛBLARI VE MECNÛNLARI: ERKEN MODERN DÖNEMDE HASTANELER VE DELİLİĞE BAKIŞ

The Majzubs and Majnuns in The Ottoman State: A Glance into The Ottoman Hospitals and Madness in The Early Modern Period

Dr. Meriç KURTULUŞ*

ÖZ

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si biyografi, kurmaca ve tarih gibi farklı alan ve türlerin iç içe geçtiği çok zengin bir anlatıdır. Aynı zamanda *Seyahatnâme* geniş bir coğrafya ve konu yelpazesine yayıldığından disiplinlerarası araştırmalar için önemli bir başvuru kaynağıdır. Bu makalede *Seyahatnâme*'de hastanelerin nasıl betimlendiği ve deliliğin nasıl değerlendirildiği ele alınmıştır. Bunun için *Seyahatnâme*'de Edirne ve Mısır'daki hastanelerin betimlendiği bölümlere odaklanılmıştır. Birinci bölümde "bimârhâne", "bimâristân" ve "timârhâne" sözcüklerinin anlamları üzerinde durulmuş, hastanelerin mimari yapısı ve nasıl işletildiği konusunda bilgiler verilmiştir. Bu bölümde erken modern dönemle (17. yüzyıl) günümüzdeki sağlık kurumları karşılaştırılarak aralarındaki farklılıkların anlaşılması amaçlanmıştır. Erken modern dönemde Osmanlı hastaneleriyle günümüzdeki sağlık kuruluşları arasındaki farklılıklar temelde zihin dünyasındaki farklılığa işaret etmektedir. Orta Çağ düşüncesinden kaynaklanan bu farklılık Osmanlı toplumunun deliliğe bakışım modern zamanlarda görüldüğü gibi ötekileştirici olmadığını göstermektedir. Selçuklu ve Osmanlı döneminde akıl hastalarının fiziksel rahatsızlığı olan kişilerle birlikte tedavi edilmeleri, bimârhânelerin modern psikiyatri klinikleri gibi şehrin dışında değil, şehir içinde darüşşifanın bir parçası olarak inşa edilmiş olması da erken modern Osmanlı toplumunda akıl hastalarının tedrici edilmediğine işaret etmektedir. İkinci ve üçüncü bölümlerde *Seyahatnâme*'de delilerin nasıl betimlendiği ve Evliya'nın deliliği nasıl tanımladığı üzerinde durulmuştur. Michael Dols ve Eyüp Öztürk'ün çalışmaları ile Enfi Hasan Hulûs Ağa'nın tezkiresinden Evliya'nın delilere bakışımın anlaşılmasında yol gösterici kaynaklar olarak yararlanılmıştır. Hatta Enfi Hasan Hulûs Halveti'nin tezkiresinde sözü edilen meczup dervişlerin bir bölümüne *Seyahatnâme*'de de rastlanmaktadır. Sonuç olarak Evliya'nın delileri kara sevdadan muzdarip melankolik kişiler (mecnûnlar) ve keramet sahibi mistik dervişler (mezcûblar) olarak iki gruba ayırdığı, deliliğe hem lirik hem de tasavvufi bir anlam yüklediği anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler

Seyahatname, bimârhâne, mezcûb, mecnûn, melankoli.

ABSTRACT

The Book of Travels of Evliya Çelebi is a polyphonic narrative in which different genres such as biography, fiction and history intertwine with each other. Evliya's *Seyahatnâme*, which encompasses a large spectrum of subject matter and world-wide geography, is a significant source for researchers coming from different academic disciplines. In this article it was dwelled on how hospitals were depicted and the issue of madness was reflected in *Seyahatnâme*. The article mainly centered on chapters depicting the hospitals in Edirne and Egypt. In the first part of the article the lexical meanings of *bimârhâne*, *bimâristân* and *timârhâne* have been discussed and it has been briefly touched on the architectural structure of the Ottoman hospital and the method of its management. It is aimed to discover the differences between the Ottoman hospitals and modern hospitals and demonstrate that the differences between these medical institutions actually depend on the difference of mentality. Indeed the pre-modern Ottoman mentality, which bears the traces of the medieval worldview, didn't define madness with a marginalised point of view unlike the Western modernity. The early modern hospitals were built at the center of the city, which was another sign of the symbiotic lifestyle of the Ottoman society. In the last two parts of the article it is analysed how madness was depicted and defined in the *Seyahatnâme*. Therefore, the works of Michael Dols and Eyüp Öztürk and the biographical anthology of Enfi Hasan Hulûs Halveti was benefited as theoretical and informative sources. Furthermore, some of the mystics introduced in the anthology of Enfi Hasan Ağa have been found in *Seyahatnâme*, as well. Finally, it is revealed that Evliya divided madmen into two groups as melancholic people (*majnun*) and mystic *majzubs* in his Book of Travels. In other words, it is understood that both lyric and sufistic meanings have been attributed to madness in *Seyahatnâme*.

Keywords

Book of Travels, bimârhâne, majzub, majnun, melancholy.

* Bilkent Üniversitesi, Türk Edebiyatı Bölümü Doktora Programı Mezunu, Ankara/Türkiye
merickurtulus@gmail.com

Giriş

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'si araştırmacılara sunduğu çok yönlü, zengin dünyasıyla disiplinlerarası çalışmalar için son derece elverişli bir metindir. Bu makalede *Seyahatnâme*'de hastaneler ve deliliğin nasıl betimlendiği üzerinde durulmuş, bu bölümler aracılığıyla Osmanlı Devleti'nde hastanelerin kurumsal özellikleri ve ortaçağ tıp uygulamalarına da değinilmiştir. Mehmet Yaşar Ertaş ile Kağan Eğnim'in makalesi *Seyahatnâme*'de hastalıklar ve hastanelerin anlatıldığı bölümlerle ilgili ayrıntılı ve bütünlüklü bir derleme ve tasnif çalışmasıdır. Bu çalışmada ise, *Seyahatnâme*'de hastanelerin betimlendiği bölümler eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilerek erken modern Osmanlı toplumunda deliliğin nasıl algılandığı üzerinde durulmuştur.

Seyahatnâme'de Edirne ve Mısır'daki hastaneler ayrıntılı biçimde betimlenmekte, mimari özellikleri, hastalara nasıl bakıldığı ve çeşitli ilaçların yapımına ilişkin bilgiler verilmektedir. Edirne'deki Bayezid Darüşşifası akıl hastalıklarına ayrılan bölümüyle dikkat çekici bir kurumdur. Evliya Çelebi bu darüşşifada özellikle akıl hastalarının bakımı ve tedavisiyle ilgili uygulanan yöntemlere odaklanmıştır. Dolayısıyla bu bölüm Osmanlı'da deliliğin nasıl tanımlandığının araştırılması açısından da önemlidir. Makalede Osmanlı'nın deliliğe bakışını tartışırken İstanbul cildinde betimlenen keramet sahibi delilerle ilgili bölüme de değinilmiştir; çünkü Osmanlı'da delilik tıbbî açıdan akıldışı bir durum olarak görülmeyle birlikte tasavvufî açıdan kutsal bir yönünün

de olduğu anlaşılmaktadır. Modern ve geleneksel iki bağlamın birbirleriyle iç içe geçmiş olarak aktarılması metni “erken modern” olarak nitelendirebileceğimiz özelliklerden biri sayılabilir.

Seyahatnâme'de hastaneden söz edilirken “dârüşşifâ”, “tîmârhâne”, “tîmâristân”, “bîmârhâne”, “bîmâristân” ve “mâristân” sözcüklerinin kullanıldığı görülmektedir. Michael W. Dols, “bîmârhâne” ve “bîmâristân” sözcüklerinin Farsçada genel anlamda hastaların tedavi edildiği, bakıldığı yer anlamına geldiğini belirtir (1992: 114). Betül Bakır ve İbrahim Başağaoğlu, “bîmâristân”, “bîmârhâne”, “şifâhâne” gibi sözcüklerin Ortaçağda “dârüşşifâ”yla eş anlamlı kelimeler olduğunu, ama önceden yalnızca akıl hastalarının tedavisi edildiği klinikler anlamında kullanıldığını ileri sürerler (64). Ayten Altıntaş ise Üsküdar'daki Toptaşı Bimarhanesi üzerine araştırmalarına yer verdiği çalışmasında bu hastanenin 19. yüzyıla gelindiğinde yalnızca psikiyatri kliniği hizmeti verdiğini ifade eder (392).

Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu dönemindeki hastanelerle Osmanlı Devleti tarafından inşa edilmiş hastanelerin mimari özelliklerini karşılaştırdığı çalışmasında “bîmârhâne” sözcüğünün “dârüşşifâ”yla aynı şekilde hastane anlamında kullanıldığını, yalnızca delilerin tedavi edildiği bir klinik olarak görülmesinin mümkün olamayacağını ileri sürer: “Aksi halde İstanbul'da bir tarihte sayısı 9'a varan bimarhaneleri dolduracak kadar çok deli olduğunu kabule imkân yoktur” (1). Cantay, Yörükoğlu'nun *Manisa Bimarhanesi* adlı çalışmasına daya-

arak “hastane” sözcüğünün 1839’da Tanzimat Fermanı’nın ilan edilmesinin ardından kullanılmaya başlanan yeni bir sözcük olduğunu belirtir. *Seyahatnâme*’de ise bütün sözcüklerin genel olarak hastane anlamında kullanıldığı görülmektedir. Edirne Bimarhanesi’nde fiziksel hastalıklarla ruh ve sinir hastalıklarının aynı yerde tedavi edildiği aktarılmaktadır. Bu çalışmada hastane sözcüğüyle eş anlamı olarak bütün bu sözcükler kullanılmaktadır.

Osmanlı’da darüşşifalar inşa edilirken Anadolu Selçuklu dönemindeki mimari tarzın sürdürüldüğü görülmektedir. Anadolu Selçuklu dönemindeki hastaneler, ilk kez Orta Asya ve İran’da geliştirilen, daha sonra Zengiler döneminde Suriye ve Irak’ta tercih edilen bir medrese modelinden ilham alınarak kare bir avlu içinde hücreler ve eyvanların yer aldığı kubbeli yapılar olarak inşa edilmiştir (Bakır ve Başağaoğlu 2006: 65). Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilen darüşşifaların Osmanlı döneminde de hem medrese hem de hastane olarak hizmet verdiği görülmektedir (Cantay 1992: 12).

Camii, imaret, mescit, kervansaray, hamam ve hastane gibi bina gruplarının oluşturduğu “külliye” adı verilen komplekslerin geliri ve devamlılığı vakıflar tarafından sürdürülmekteydi. Anadolu Selçuklu Devleti’nde yürütülen vakıf sistemi Osmanlılar tarafından bir gelenek haline getirildi (Bakır ve Başağaoğlu 2006: 65). Vakfiyeler, devletin desteğine gerek duymadan bu kuruluşların masraflarını kendi kendilerine karşılayabilmelerini sağlamıştır; çünkü vakfiyelere bağlı

kurumlar olarak hastanelerin bütün ihtiyaçlarının karşılanması da mütevellinin sorumluluğundaydı (Cantay 1992: 5): “Bu darüşşifaların vakıf gelirleri oranında günlük ilaç ve mutfak masrafı tahsis edilmiştir” (Cantay, 6). Osmanlı Devleti’nde de benzer uygulamalar devam etmiştir.

Edirne Darüşşifası şehrin başkent olduğu sırada değil, II. Bayezid’in saltanatında inşa edilmiştir (Cantay 1992: 12). Osmanlı’da inşa edilen darüşşifalarda etnik kimlik ve din ayrımı gözetilmeksizin herkese masrafi vakfiyeler tarafından karşılanan ücretsiz sağlık hizmetleri sunuluyordu, bu darüşşifada da aynı uygulama mevcuttu. Darüşşifalar, içinde hastaların tedavi edildiği hücre alanlarını, tıp öğrencilerinin yetiştirildiği medreseleri, operasyonların yapıldığı alanları, hastalar için yemek pişirilen mutfakları, ilaç üretilen imalathaneleri ve bu üretimde kullanılacak bitkilerin yetiştirildiği bahçeleri barındıran geniş komplekslerdir. Başka bir deyişle, eczaneler, ilaç fabrikaları, hastaneler ve psikiyatri klinikleri modern kentlerde birbirlerinden ayrı kurumlar olarak örgütlenirken, ortaçağ kentlerinde hepsi bir arada bulunmaktadır. Örneğin; Evliya Çelebi, Mısır’da Memluk hükümdarı Sultan Kalavun’un inşa ettirdiği Kalavan Darüşşifası’nda ilaç yapımı için çeşitli hayvanlar ve bitkilerden yararlandığını, hatta kompleksde korkunç yılanların beslendiği ve zehirlerinden panzehir (*tiryâk-ı fârûk*) üretildiği özel bölümlerin bulunduğunu aktarır: “Zîrâ bu Mısır diyârında iklim-i evvelde Sa’îd ve Elvâhât ve Habeş ve Fûncîstân’da ve Cebelü’l-Kamer’de gûna-gûn nebâtât [u] giyâhât

hubûbâtlar hayvânlar hayvânâtlar vardır kim belki Hindistân'da olmaz, ol edviyeler Mısır'a gelüp hükemâ anlar ile marîzlere mu'âlece edüp şifâ bulurlar” (10. Cilt: 144).

Viyana (Beç) bölümünde ise cerrahları ameliyat yaparken seyrettiğini iddia ederek ayrıntılı biçimde gözlemlerini aktarır (7. Cilt: 108). Evliya, ameliyathanelere ve ilaç imalathanelerine kimsenin alınmadığını, yalnızca kendisinin girebildiğini vurgular. Bu bölümlere kurmaca dünyasını zenginleştirmek, okurun/dinleyicinin ilgisi için de yer vermiş olabilir. Bunların yanı sıra, Evliya, Kalavan Darüşşifasında kadınlar için de ayrı bir tedavi ve bakım yerinin bulunduğu dikkat çekmiştir. Burada hem fiziksel hem de ruhsal rahatsızlıkları olan kadınlar aynı yerde tedavi edilmektedir.

Evliya Çelebi, Edirne Darüşşifasını anlatırken kompleksin hastane bölümünü ayrıntılı biçimde betimlemiştir. Edirne'deki bimarhaneyi betimlerken özellikle *mecnûn* kişilerin tedavi edildiği bölümlere odaklanmıştır. Makalenin ikinci bölümünde Evliya'nın “mecnûn” sözcüğüyle işaret ettiği kişilerin kim olduğu üzerinde durulmaktadır.

Bu bölümde Osmanlı'nın deliliğe bakışını anlayabilmek için ortaçağ tıp tarihinde ruh ve sinir hastalıklarının nasıl ele alındığına kısaca değinilmektedir. İslam dünyasında ortaçağ tıp uygulamalarını araştırırken Michael Dols'un çalışması çok yararlı olmuştur. Dols, ortaçağda Ortadoğu'daki tıp ilminin Bergamalı Galenos'un yaklaşımı üzerine kurulduğunu ileri sürer. Başka bir deyişle, Dols ortaçağ İslam

dünyasının tıp uygulamalarıyla Eski Yunan ve Romalı hekimlerin görüşleri arasında yakın bir ilişki olduğunu ifade eder.

Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'de Galenos'a değindiği, hatta Osmanlı hekimlerini Eski Yunan ve Roma hekimleri ile filozoflarına benzettiği sıklıkla görülür. Örneğin, Mısır'da 13. yüzyılın son yıllarından 14. yüzyılın ilk yarısına dek hüküm sürmüş (*Seyahatnâme*'de Sultan Kalavân biçiminde geçen) Memluk Sultanı Kalavun'un yaptırdığı darüşşifanın hekimlerini, Hipokrat (*Bokrad*), Sokrates, Platon, Pisagor (*Fisagores-i Tevhidi*) ve İbn-i Sina (*Ebû Alî Sinâ*)'ya benzeter (10. Cilt: 144). Evliya Çelebi, bu şehrin hekimlerinin çok iyi doktorlar olduklarını, hem elden ayaktan düşmüş hastaları hem de delileri iyileştirme becerilerine sahip olduklarını, onların uyguladıkları tedavilerle hastaların yüzlerinin renginin gül kırmızısına dönerek sağlıklarına kavuştuklarını dile getirir (10. Cilt: 144).

Evliya Çelebi, Edirne'de II. Bayezid Külliyesi'ndeki darüşşifanın hekimleri ve yetiştirdikleri öğrencilerden de övgüyle söz eder. Evliya, bu darüşşifanın medresesinde çok bilgili ve yetenekli tıp öğrencilerinin yetiştirildiğini belirterek hem hekimlerin hem de yetiştirdikleri öğrencilerin Platon (*Eflatun-ı İlâhî*), Aristoteles (*Rıstatalis*), Hipokrat (*Bukrat*), Sokrates, Pisagor (*Fisagores*) ve Galenos (*Calinus*)¹ gibi bilim adamları ve düşünürler kadar başarılı olduklarını dile getirir (3. Cilt: 263).

M.S. 129-131'de Bergama'da doğan, senato üyesi bir mimarın oğlu Galenos, tıp alanında gösterdiği ba-

şarılarla Roma imparatoru Aurelius tarafından bir süre saray başhekimliğine atanmıştır. Galenos'un tıpla ilgili teorisi iki grupta özetlenebilir: "doğal olanlar" ve "doğal olmayanlar". Galenos'un "doğal" saydığı unsurlar, bedeninin dengesini oluşturan vücut sıvılarıydı: "İnsan sağlığının, kan, [sarı] safra, kara safra ve irinli iltihap (tükürük) olarak adlandırılan dört vücut sıvısı arasındaki dengeye bağlı olduğuna inanıyordu" (Özmkas 1993: 769). Galenos, "doğal" olmayan unsurlarla temelde beslenme biçimini kast ediyor, bu vücut sıvıları arasındaki denge bozulduğunda kişiye özel beslenme düzeniyle bu sıvılar arasındaki dengenin yeniden sağlanabileceğini öne sürüyordu (Dols 1992: 63).

Evliya Çelebi de hastaneleri anlatırken hastalara verilen yemekler ve bu yemeklerin hazırlandığı mutfaklar üzerinde ayrıntılı biçimde durmuştur. Evliya, Edirne Darüşşifasında yemeklerin hazırlandığı mutfağı zengin yemek çeşitleri nedeniyle saray mutfağına, Keykavus'un mutfağına (*matbâh-ı Keykâvûs*) benzetir ve burada hem hekimlerin isteği hem de her hastanın rahatsızlığına uygun biçimde farklı türde yemeklerin hazırlandığını belirtir. Beslenme düzeninin o dönemde ruh hastalıkları için de önemli olduğu aşağıdaki alıntıdan anlaşılmaktadır:

Ve şeb [u] rûz üçer kere eğer divânelere ve eğer hastalara göre ta'âm-ı nefîselerden keklik ve turaç ve süglün ve güvercin ve üğeyik ve kaz ve ördek ve bülbüle varınca cemî'i mürğanı sayyâdlar mütevellîye getirüp hukemâlar murâd [u] merâmları üzre tabh etdirüp hastalara verirler (3. Cilt: 264).

Mısır'daki bimarhanede de benzer uygulama söz konusudur: "İmâretten ta'am çıkacak mahalde cümle on iki etibbâ telâmîzleri ile herkesin tabî'atine göre ta'âmlar ve me'âcin edviyeler verirler" (10. Cilt: 144).

Osmanlı hastanelerinde beslenmeye verilen önemle Galenos'un rejim önerileri arasındaki ilişki dönemsel açıdan başlangıçta uzak görülebilir; ancak Galenos'un metinlerinin Arapça'ya çevrilmesi ve teorilerinin izlerine daha sonra Ali bin Abbas (el-Mecusi/al-Majusi, ö. 982-994) ve İbn-i Sinâ (d. 980 - ö.1037) gibi hekimlerin metinlerinde rastlanması aradaki ilişkinin uzak sayılamayacağını göstermektedir. Fuat Sezgin, tıp kitaplarının aslında Hicret'in birinci yılından itibaren Arapça'ya çevrilmeye başladığını; ama günümüzde mevcut olan çevirilerin çoğunlukla sekizinci yüzyıla ait olduğunu belirtir (aktaran Dols 1992: 39). Batı'da Haly Abbas olarak da bilinen el-Mecusi'nin kitabı Batı'da ve Doğu'da tıp alanında 18. yüzyıla dek kullanılan önemli bir kaynaktır. Osmanlı hekimleri medreselerde Arap hekimlerin kaynaklarına başvurarak öğrenci yetiştirmekte ve hastaları tedavi etmekteydi. Bu bilgilerin ışığında *Seyahatnâme*'nin Mısır bölümünde Evliya'nın esas tıp alanının âlimleri olarak Arap hekimlere atıfta bulunmasının arkasındaki nedensellik ilişkisini kavramak kolaylaşmaktadır.

Galenos'un ve daha sonra çeviriler aracılığıyla Arap hekimlerin sürdürdüğü vücut sıvılarının dengesine dayanan tıp teorisi ortaçağ Müslüman toplumlarında deliliğin tedavisinde de önemli bir yöntem olarak kullanılmıştır. Başka bir deyişle, melankoli

ve epilepsi gibi – aşkınlıkla ilişkilendirilen – mental rahatsızlıkların tıbbî sebebi bu sıvıların dengesinin bozulmasıyla açıklanmaktaydı. Ortaçağda hekimler melankolinin çeşitli tipleri olduğunu saptamışlardı: Bunlardan kara sevda, uykusuzluk, öfke, ateş, sarı yüz rengi ve deliliğe (*cünûn*) sarı safranın neden olduğu; keder, endişe, halüsinasyon görme, inzivaya çekilme, epilepsi ve yine aşk acısına kara safranın neden olduğu ileri sürülüyordu (Dols 1992: 65).

Ali bin Abbas, melankoli tedavisinde sıvı tüketim ağırlıklı beslenmenin önemli olduğunu belirterek, platonik aşk yüzünden akli dengesini yitiren kişilere çeşitli banyo terapilerinin, masajın ve seyahatin iyi geleceğini savunuyordu. Bunların yanı sıra, bahçe, şiir ve müzik aletleriyle meşgul olmaları da onları iyileştirecek etkinlikler arasında sayılıyordu. Ayrıca sevgiliyle tanışıklığı olmayan bir başka kişiyle cinsel birliktelik yaşanması da melankoliden (kara sevda) muzdarip kişilere tavsiye ediliyor, bu tedavi yöntemleriyle aşk tutkusunun (*ışk*) en aza indirilmesi amaçlanıyordu (Dols 1992: 69).

Melankoli gerek Hristiyan ve gerek Müslüman toplumların hekimleri tarafından ruhsal bir rahatsızlık olarak tanımlanmıştır. Evliya Çelebi, Edirne Darüşşifası'nda özellikle “deli birâderler” ifadesiyle hitap ettiği akli dengesini yitirmiş kişilerden ve onlara uygulanan tedavilerden söz eder. Evliya Çelebi'nin aktardığı tedavi yöntemleri çoğunlukla Dols'un çalışmasında aktarılan yöntemlerle uyum içindedir. Evliya, Edirne Darüşşifası'nda tedavi gören bu kişilerin durumunu betim-

lerken edebî bir yaklaşımla delilikle karşılıksız aşkın yarattığı acı arasında neden-sonuç ilişkisi kurar.

Dols, çalışmasında saldırgan tavırlar sergileyen delilerin zincirlendiğinden ve kimi zaman onlara şiddet uygulandığından söz eder. Evliya da bimarhane tasvirinde aynı yöntemin uygulandığına dikkat çeker. Delilerin zincirlendiği bilgisini Ayten Altıntaş'ın çalışması da doğrulamaktadır. Hatta Altıntaş, on dokuzuncu yüzyılda İtalyan psikiyatrist Dr. Louis Mongeri'nin – Osmanlı'ya sığındığı dönemde – Toptaşlı Bimarhanesi'nin başına getirildiğini ve ilk iş olarak şiddeti ve zincir kullanımını yasaklayarak burada modern psikiyatri uygulamalarını başlattığını belirtir (2007: 394).

Dr. Mongeri, on dokuzuncu yüzyıl hümanizmi etkisinde yetişmiş bir psikiyatrist olarak bu uygulamaların insanî olmadığını savunmuştur. Erken modern bir seyyah olarak Evliya'nın ise, bu yöntemlerden söz ederken doğrudan doğruya eleştirel bir yaklaşım sergilediğini söylemek güçtür. Ayrıca Evliya'nın bu klinikleri tasvir ederken “Osmanlı” bakışını, kimliğini yansıttığını ve Osmanlı İmparatorluğu'nu olumlu ve güçlü yönleriyle temsil etme kaygısı duyduğunu da unutmamak gerekiyor. Evliya'nın lirik tasvirlerindeki dikkat çekici nokta bimarhane-deki bütün delilerin değil, bazılarının, özellikle sonbahar mevsiminde melankoliye tutulmuş hastaların zincirlendiğinden söz edilmesidir: “Ve ba'zı hücrelerde evvel-bahârda cünûn mevsiminde Edirne'nin aşk deryâsı ka'rina düşmüş sevdâzede âşıkları çoğalup emr-i hâkim ile bu timaristâna getirüp altun ve gümüş yaldızlı zincirler

ile gerdanlarına tavk-ı silsileyi kayd-
bend edüp her arslan yatağında yatar
gibi kükreyip yatarlar” (3. Cilt: 263).
Bu betimlemeden hareketle yalnızca
saldırgan davranışlar sergileyen kişi-
lerin bu hücrelerde zincirlediği anla-
şılmaktadır; ama Evliya bu zincirlerin
“altın ve gümüş yaldızlı olduğunu”
vurgulayarak aslında bu tip hastalara
da ihtimam gösterildiğini vurgulamak
ve belki de bu uygulamanın acımasız-
lığını okurun gözünde yumuşatmak
niyetindedir.

Evliya, “deli birâderler”in bakıl-
dığı yerlerde havuzlar, şadırvanlar
ve çiçek bahçeleri bulunduğundan söz
ederek Ali bin Abbas’ın tedavi yöntem-
leriyle Osmanlı’daki uygulamaların
paralel olduğunu yansıtır. Melankoli
hastalarının hücreleri bu şadırvan-
lara yakındır. Hücrelerin pencerele-
rinden çiçek bahçelerini seyretme-
leri ve güzel çiçekleri koklamaları
onlara şifa vermektedir: “Ve ba’zı deli
birâderler pencerelerden taşra olan
eşcâr-ı müsmirrâta ve âbdâr meyve-i
gûnâ-gûna nazar edüp ‘Ah ha ha hil
hop pih poha pih poh’ deyüp çemenzâr
temâşâsın ederler” (3. Cilt: 263).

Bahar zamanları ise saldırgan
melankoli hastalarının da zincirle-
rinin çözüldüğü ve bahçede dolaş-
malarına izin verildiği, hatta Edirne
sakinlerinin de onları seyredebildiği
anlatılmaktadır. Bu da çok önemli bir
bilgi; çünkü bu tasvirler Osmanlı’da
akıl hastalarının fiziksel rahatsızlı-
ğı olan kişilerden ayrı tutulmadığını,
hatta bu kişilerin şehir hayatıyla iç içe
olduklarını gösteriyor: “Ortaçağ has-
tanesi şehrin tam ortasında, çoğu kişi-
nin ulaşabileceği merkezî bir yerdedir.
Hastane hem fiziksel rahatsızlığı olan-

lara hem de ruhsal hastalığı olanlara
hizmet sunuyordu. Burada bütün has-
talar için ilaç imal ediliyor, dağıtılıyor
ve yine “akıllı-deli” ayrımı yapılmaksız-
nın herkes tedavi ediliyordu. Aileler ve
dostlar mental rahatsızlıkları olanlar
da dahil olmak üzere tüm hastaları zi-
yaret edebiliyordu”² (Dols 1992: 129).

Evliya, Edirne Bimarhanesi’nde
macun yapıldığından ve çeşitli bitki-
lerin yetiştirildiğinden söz eder. İlaç
tedavisi ve bakım hastalara ücretsiz
sunulan hizmetlerdi. Sağlıklı kişile-
rin bu olanaklardan yararlanmaları
ise şifahane tarafından lanetlenmiş
davranışlardı: “Ve haftada iki gün
ma’âcin kârhânesi küşâde olup şehri
Edirne’de ne kadar sâhib-i ilel ki-
mesne var ise dâr-ı şifâyâ gelüp niçe
bin elvân ma’âcin-i dermân bezl olun-
ur. Sâ’ir haşîşât makûlesi hisâbdan
âricidir. Ve besbâse ve kebâbe ve ka-
kule [ve] zencebil ve emlec ve kebbât-ı
mürebba’ât perverdelerinin bezl olun-
duğu asla hisâba gelmez” (3. Cilt: 264).

20. yüzyılda psikiyatri klinikle-
rinin şehir dışına, yani merkezden
çevreye taşınarak toplumsal hayattan
tecrit edildiği görülmektedir. Altın-
taş, on dokuzuncu yüzyılda Toptaş
Bimarhanesi’nin kalabalık olduğu
bahanesiyle Bakırköy’e taşınmasının
sıkça tartışıldığından söz eder: “Top-
taş bimârhâne olarak daha fazla inki-
şaf edemezdi. Bina şehir ortasında idi.
Daha ziyade genişlemesi gayr-i kabil-
di. Ne bahçesi ne tarlası vardı. Ancak
kale duvarı gibi tahte’l-arz ve kalın
duvarlarla örülmüş bir mahbes halin-
de idi. Ratıp ve loş koğuşları, tamamen
gayr-ı sıhhî idi” (Mazhar Osman’dan
aktaran Altıntaş, 409). Altıntaş’ın in-
celemesi, Evliya’nın bimarhane tasvir-

leriyle karşılaştırıldığında modernitenin hastanecilik anlayışı ve deliliğe bakışıyla erken modern toplumların deliliğe bakışı arasındaki farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Edirne Darüşşifası'na dönecek olursak, Evliya – Ali bin Abbas'la benzer biçimde – kara sevdadan muzdarip hastaların tedavisinde müziğin önemli bir yeri olduğunu ve bunun melankolikleri iyileştiren bir yöntem olduğunu belirtir. Bimarhanenin müzisyenleri ve şarkıcıları daima orada bulunmakta ve müzik icra etmektedirler. Ancak Evliya, müzikle iyileşemeyen delilere bimarhane çalışanlarının şiddet uyguladığını aktarır: “Bu fasıllardan dâ-i devâ bulmayan dîvânelere bîmârhânci babalar ol kadar kızıcık hoş-âbı kütüğü çalarlar kim her biri deyenek darbından Ahfeş keçisi yâhûd Deli Mehemed maymunları gibi perende atarlar. Bi-emri Hayy [u] Kadîr niçesi âvâz-ı sâzdan hoş-hâl olurlar” (3. Cilt: 264). Evliya yine bu betimlemede okurların gözünde uygulamanın acımasızlığını yumuşatabilmek için mizahi bir üslup kullanmayı tercih etmiştir. Ama bu tasvirde Evliya'nın bir derecelendirme yaptığından söz etmek mümkündür. Başka bir deyişle seyyah, hastanedeki bütün delilerin zincire vurulmadığını ve şiddet görmediğini sık sık tekrarlar. Zaten Mısır'daki Kalavan Bimarhanesi'nde deliliğin çeşitli tipleri olduğunu ve farklı hücrelerde bulduklarını vurgular; çünkü “deli birâderler”in davranışları birbirlerinden farklılık göstermekte, bazıları asabi davranışlar sergilerken, diğerleri sakin görünmektedir: “Ammâ deli bürâderlerimiz ba'zısı muzlim küncde ve ba'zısı küşâde hücrelerde havz

u şâzrevâlî hücreler içre şîr gibi dergerden halka-i zincir ile makyûd olup ba'zısı ra'd-âsâ gürler, ba'zısı âsûde hâl durur” (10. Cilt: 144).

Evliya Çelebi'nin Edirne Bimarhanesi'yle ilgili tasvirleri liriktir; başka bir deyişle bimarhane Evliya'nın lirik üslubu ile romantik yönünü ortaya çıkarabilmesini elverişli kılan bir mekândır. Bimarhanede bahar zamanı deliler bahçede dolaşmaya başlar, şehrin dilberleri onları seyretmeye gelir. Evliya bimarhaneyi gezerken o dilberleri görünce aklı başından gider, ağlamaklı olur, neredeyse kara sevdaya yakalandığını zanneder ve delilere imrenerek onlar gibi bimarhanede tedavi olmayı ve aşk acısından kurtulmayı ister: “Tâ bu mertebe mahbûbül-kulûb mahbûb dilberânları vardır. Hakkâ ki ba'zı mecnûn güler cemâl-i bâ-kemâle nazar etdikçe zî-âkıl olur” (3. Cilt: 263). Evliya'nın şehrin güzellerine duyduğu beğeniye dile getirirken kendisini bimarhanenin delileriyle özdeşleştirdiği bu betimleme bölümünde “mecnûn” sözcüğüne dikkat çekmek gerekiyor; çünkü Evliya “mecnûn” sözcüğünü keyfi biçimde kullanmamıştır. Kara sevda yüzünden aklını yitirenlerden söz ederken “mecnûn” sözcüğünü tercih etmesi anlamlıdır. Başka bir deyişle, “mecnûn”luğu Osmanlı'da tanımlanan delilik biçimlerinden biri olarak ele almak mümkündür.

Halk anlatılarına bakıldığında deliliğin farklı türlere ayrılarak tanımlandığı görülür. Dede Korkut ve Köroğlu anlatılarında delilik cesaret ve yiğitlikle ilişkilendirilmiştir (Aça 2013: 94). 15. yüzyılda Osmanlı ordusunda yer alan cesareti ve ataklığıyla

bilinen süvari birlikleri de “deliler” adıyla gruplandırılmıştır (94). Bir diğer delilik çeşidi ise veliliğe işaret eden “mezcûb”luktur. Çalışmada “mezcûb”lar mistik deliler olarak ele alınacaktır.

Michael Dols, kitabında “mecnûn”un “cin” sözcüğünden türetildiğini ve “(cin tarafından) ele geçirilmiş kişi” anlamına geldiğini belirtiyor. İslam kültüründe mecnûnluk iyileştirilmeye çalışılan delilik biçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Dols, benzer inanışın Hıristiyan toplumlarında da görüldüğünü belirterek aralarında temel bir fark olduğunu vurgular: “*Yeni Ahit*’ten farklı olarak, *Kur’ân-ı Kerîm* mucizevi iyileştirme yöntemleri ve şeytan çıkarma ritüeli hakkında hiçbir şey söylememektedir” (211). Dols, İslamiyet’te cinlerle ilgili olumsuz, şeytanî çağrışımların Hıristiyanlığa göre daha az olduğunu, İslam kültüründe her bireyin kişisel bir cininin olduğuna inanıldığını iddia eder: “Bir geç dönem İslam geleneğine göre, Hz. Muhammed’in cini Müslüman olmuş ve onu yalnızca iyi davranışlarda bulunmaya yönlendirmiştir” (213).

Ortaçağ Osmanlı toplumunda delilerin kamusal hayattan, hastanelerden, yani “merkez”den tecrit edilmemelerini bu inanışla açıklamak mümkün olabilir. Elbette Osmanlı toplumunda “akıllı” ve “akıldışı olan” birbirinden ayrılmaktaydı, ama Evliya’nın tasvirlerine bakıldığında “akıldışı”nın alanına kutsallık atfedilerek hoşgörülü bir merak duyulduğu görülüyor. Bu noktada Anadolu’da akıl hastalarına hastanelerden önce derviş kulübelerinde bakıldığı da unutulmamalıdır; çünkü İslam kültürün-

de deliliğin kutsal bir yönü olduğuna da inanılmıştır. Evliya Çelebi, Kalavan Darüşşifası’nın vakfiyesinin olmadığını Özbekler Tekkesi’nin dervişleri tarafından gönüllü olarak idare edildiğini ve masraflarının karşılandığını belirtmiştir (10. Cilt: 144). Bu bilgi de tasavvufu delilik arasında yakın bir ilişki kurulduğunun ve önemsendiğinin göstergesi olarak sayılabilir.

8.-13. yüzyıllar arasında yazılmış tasavvufi kaynaklarda mistik dervişlerden *muvelleh* sözcüğüyle bahsedilmektedir (Öztürk 2012: 35). Bu terimin geçtiği kaynaklara bakıldığında sözcüğün bütün sufleri kapsayan genelleyici bir kavram olarak değil de “tasavvufun yerleşik inanç ve uygulamalarına muhalif tavırlar sergileyen dervişler”i tanımlamak için kullanıldığı görülür (2012: 35). Muvelleh sözcüğü “vecd”, “çılğına dönmek”, “hayrete düşmek”, “aşkın deli divane etmesi” gibi anlamlara gelen Arapça *veleh* sözcüğünden türemiştir (36). Hem ortodoks tasavvufi normlardan ayrılan hem de tarikat bağlantıları olmayan meczup dervişler *muvelleh* olarak adlandırılmıştır: “Onlar halk tarafından veli kabul edilerek aşırı bir itibara mazhar olmuş, ancak ulema çoklukla onların deli oldukları ithamında bulunmuştur” (Öztürk 2013: 76).

Mecnunluk, önceleri “cinler tarafından ele geçirilme” olarak tanımlanırken zamanla “sevgili/aşk tarafından ele geçirilme” olarak tanımlanan bir kavrama dönüşür: “Profan aşkın – aşırıya kaçtığı zaman – deliliğin bir biçimi olduğuna inanılıyordu” (Dols 1992: 313). Dols, “ışk” sözcüğünün de platonik aşkın aşırıya kaçmış halini yansıttığını, bu sözcüğün dünyevi

ve bedensel çağrışımları olduğu için din adamları tarafından kimi zaman reddedildiğini, ama “bazı sufi gruplar tarafından ise dervişin Allah’a duyduğu aşkı ve bunun karşı koyulamaz gücünü yansıttığı için yürekte benimsendiğini” ileri sürer. Bütün bu bilgiler doğrultusunda Edirne Bimarhanesi bölümü yeniden ele alındığında Evliyâ’nın melankoliklerden söz ederken “mecnûn” sözcüğünü tesadüfi ya da keyfi biçimde tercih etmediği anlaşılacaktır. Ama Evliya, betimlediği kara sevdalılarının beşerî aşk yüzünden mi, yoksa tasavvufi bir aşk anlayışı nedeniyle mi ruh sağlıklarını yitirdikleri üzerinde durmamıştır.

Dols, dervişin Allah’a duyduğu aşkın ve bu aşka kavuşma uğruna dünyevî yaşamdan soyutlanarak “bir lokma bir hırka” yaşam tarzını benimsemesinin mistik bir delilik olduğunu dile getirir. Bu mistik delilikle Hristiyanlıkta Hz. İsa’nın temsil ettiği “Tanrı sevgisi yolunda dünyevî uğraşlardan vazgeçme”yi ifade eden “kutsal abdallık” (*holy foolishness*) arasında yakın bir ilişki olduğunu ileri sürer. Dols, mistik deliliğin Arapça karşılığının “mezcûb” olduğunu belirtir (388). Bilindiği gibi, “mezcûb” sözcüğü “Allah aşkıyla kendinden geçme hali”ni anlatan “cezbe”den türetilmiştir. Mezcupların diğer delilerden farkı zihin okuma, uçma gibi çeşitli kerametlerinin olduğuna inanılmasıdır.

1724’te vefat eden, Halvetîlik tarikatına mensup bestekâr ve tezkire yazarı Enfi Hasan Hulûs Ağa, *Tezkîretü’l-Müteahhirîn* adlı eserinde sufilere biyografilerini ve onlarla ilgili mucizevi olayları anlatmıştır: “*Tezkîretü’l-Müteahhirîn* Anadolu

Halvetîliği için fevkalâde önemli olan *Lemezât-ı Hulvî*’nin zeyli niteliğinde olup, bilhassa XVI-XVIII. asırlarda İstanbul’da ve Nasûhî Efendi dolaşısıyla özellikle Üsküdar’da yaşayan mutasavvıf ve mezcupları ilgilendiren önemli bir eserdir” (Tatcı 2008: 251). Enfi Hasan Ağa, bu metinde sufilere yaşamı ve mucizeleri hakkında bilgi verirken mezcup sufilere, diğer velilerden ayrı tuttuğu görülür. Zaten biyografide mezcup olan sufilere isimlerinin sonuna “el-meczub”un eklenmiş ya da önüne “dîvâne” sözcüğü getirilmiştir. Bu mezcupların her birinin hayret uyandıran, garip bir özelliği yazar tarafından vurgulanır. Örneğin, Kalcı Delisi olarak anılan bir mezcubun dikkat çekici özelliği kalemtraşçı olmasıdır: “Kime varsa ‘çıkarmak’ kalemtraşını” deyip, bir bileyişi vardı, halkın kalemtraşını bilir idi” (98). Sıra dışı özelliği ise çok uzun yaşamış biri olmasıdır, öyle ki halk onun hep ak sakallı, yaşlı haline tanık olmuştur, gençliğini bilen kimse yoktur. Yine aynı metinde Elfi Kadın adlı bir mezcup hanımdan söz edilir. Onun sıra dışı özelliği ise, dışarıda yüzünü, saçını örtmeden dolaşması ve yangın gibi gelecekte meydana gelecek felaketleri haber vermesidir. Bu tezkirede anlatılan mezcupların ortak özellikleri İstanbul’da yaşamaları, Melametî ya da Kalenderî dervişleri gibi yaz kış yalın ayak, üst ve başları yarı çıplak, derbeder bir halde dolaşmalarıdır. Yazar da onların kötü yaşam şartları altında yaşadıkça daha çok keramet gösterdiklerini belirterek Melâmetîlik tarikatına göndermede bulunur: “Ma’lûm ola ki, taife-i mecâzibîn, melâmetleri ziyâde oldukça kerâmetleri izdiyâd bulur”

(136). Buradan bu meczupların esas ilim ve erdemlerini saklamak için kötü koşullarda yaşamayı tercih ettikleri anlaşılıyor.

Meczup sufilerin hikâyeleri, makalenin girişinde “erken modern” terimiyle ifade edilen 17. ve 18. yüzyıl Osmanlı toplumunun deliliğe bakışını anlamak açısından önemlidir; çünkü bu hikâyelerin bazılarında bu sufilerin “deli” oldukları için sözlerinin halk tarafından güvenilir bulunmadığı görülür. Tezkirede Kadı Delisi’nin biyografisinin ve kerametlerinin anlatıldığı bölüm bu savı desteklemek için örnek verilebilir. Olayı nakleden Hacı Haffaf Efendi, eşinin doğum yapmak üzere olduğunu görünce Kasımpaşa’daki ebesini alıp eve getirmeye karar verir. Ama gece yarısı olduğu için kale kapıları kapalıdır. Ona yolda eşlik eden arkadaşıyla nasıl bir çözüm bulabilecekleri üzerine tartışırken Kadı Delisi, onlara kendisini takip etmelerini söyler. Arkadaşı “deli sözüne uyup gitmeyelim, zahmet çekeriz” diyerek uyarıda bulunur; ama Haffaf Efendi Kadı Delisi’ni takip etmeyi tercih eder. Gerçekten de Kadı Delisi, kale kapısına geldiklerinde onlara kapıyı açar ve dışarı çıkabilmelerini sağlar.

Bu hikâye âdetâ bu dervişlerin deliliğinin mistik ve mucizevi yanlarının göz ardı edilmemesi, onların veliliğinin meşruiyet kazanması için nakledilmiştir; çünkü başka hikâyelerde de meczupların zihin okuma becerileri üzerinde durulmuştur. Bunun yanı sıra, tezkirede geçmişte yaşamış ve tasavvuf ehilleri arasında önemli şahsiyetler sayılan meczuplara “Meczûbların Kâmilleri” başlıklı bir bölümde ayrıca yer verilmiştir. Bu noktada şu soruyu sormak gerekiyor: Enfi Hasan Ağa bu sufilerin meczup

kimliğini neden özellikle vurgulamış ve onları diğer velilerden ayırarak niçin özel bir bölümde incelemiştir? Ya da bu ayırım yalnızca Enfi Hasan Ağa’ya özgü değil miydi? Bu sorulara yanıt aramadan önce Evliya Çelebi’nin İstanbul cildinde betimlediği meczuplara kısaca değinmek yararlı olacaktır.

John Freely, *Evliya Çelebi’nin İstanbul’u* adlı kitabında İstanbul cildinde betimlenen velilere ve mezarlıklara değinmiştir. İstanbul’da türbeleri, mezarları bulunan velilerin çok sayıda olması Freely’e İslam’la bağdaştıramadığı için şaşkıncı gelmiştir: “İstanbul’un kutsal Müslümanların türbeleriyle ünlü olduğunu öğrenen birisi şaşıracaktır; çünkü aslında İslam’da aziz yoktur ve şehir de kesinlikle dini boyutuyla ünlü değildir. Ancak İstanbul’da bazıları sahabeye ait, diğerleri müminlerin ölüye gösterdikleri saygıyla azizleştirilen birçok evliya mezarı ve türbesi vardır” (115).

Evliya, İstanbul’un velilerinden bahsederken Enfi Hasan Ağa gibi meczupları ayrı bir bölümde incelemiştir. Evliya’nın, “[b]u hakir[in] zamânında hayâtda olup dest-i şerîflerin bûs edüp du’â-yı hayrlarıyla şeref-yâb olduğumuz büdelâ ve melâmiyyun ve mecâzibûndan olan mazanna-i kerâme hâl sâhibi kimesneleri ayân eder” başlıklı bölümde kendi dönemindeki delileri ele alırken onlardan “mezcûb” sözcüğüyle bahsetmesi yine keyfi bir tercih değildir ve Enfi Hasan Ağa’yla paralel biçimde onların Melâmetîliğe yakınlıklarını vurgulamıştır. Enfi Hasan Ağa’yla Evliya Çelebi’nin eserlerinde yer verdikleri meczuplar arasında iki ortak isim vardır: Kapanî Mehemmed Efendi ve Elekçi Dîvânesi. Bu paralelliği Enfi Hasan Ağa’nın Halvetîliğe intisap etmiş ol-

ması, Evliya'nın da benzer biçimde Halvetîliğin bir kolu olan Ruşenîliğe bağlı Gülşenîliğe mensup olmasıyla açıklamak mümkün görünüyor. Ama Evliya, Kapanî Mehmed Efendi ve Elekçi Divânesi ile ilgili Enfi Hasan Ağa'nın anlatmadığı başka menkıbeleri de aktarmıştır. İki yazarın birbirine yakın dönemlerde yaşamış olmaları da eserleri arasındaki metinlerarasılık ilişkisini güçlendirmektedir.

Evliya, Kapanî Mehmed Efendi'nin Melâmetî olduğunu vurgulayarak kendisi doğduktan sonra kulağına ilk kez onun ezan okuduğunu anlatır. Evliya, bu anıyı anlatarak Kapanî Mehmed Efendi'yle aralarında doğrudan tanışıklık bulunduğunu ima etmek istemiş ve böylece okurun gözünde anlattığı menkıbelerin doğruluğunu, inandırıcılığını arttırmak istemiş olabilir. Çünkü Enfi Hasan Ağa, tezkiresinde bütün kerametleri başkalarından naklettiğini ifade ederken Evliya bu tanışıklık sebebiyle Kapanî Mehmed Efendi'nin kerametlerine şahsen tanıklık ettiğini iddia eder: “Anıniçün aşınâlığımız ezeli olduğundan rûz-merre cemî'i ahvâlâtlığımız ve niçe yüz keşf [u] kerâmâtlarına vâkıf olmuşuz” (1. Cilt: 186). Evliya, Kapanî Mehmed Efendi hakkında üç menkıbe anlatır, ikincisinde onun şifacılık becerisine yer vermiştir: “Derhâl Geysûdâr'ı³ bulup bir kere dest-i şerîfiyle Receb Paşa'nın vücûduna {el} sürüp ol sâ'at Receb Paşa renc-i inkıbâzından hâlâs olur” (1. Cilt: 187).

Enfi Hasan Ağa'nın Kapanî Mehmed Efendi'yi, kendisine kutbiyet makamı verildiği ve Cebrâil'in hizmetkârı olarak görevlendirilmiş tek meczup olduğu için önemseddiği ve pek çok menkıbesine yer verdiği anla-

şılıyor (134-5). Başka bir deyişle, Enfi Hasan Ağa'nın meczupları dört meleğin görevlerini dünyada yerine getiren hizmetkârları olarak sınıflandırması deliliğin tasavvufî açıdan önemli olduğuna inanıldığını gösteriyor.

Evliya Çelebi de İstanbul'un “divâne”lerini betimlerken Enfi Hasan Ağa gibi onların garip, sıra dışı yönlerine dikkat çekmiştir. Elekçi Divânesi'nin elek takıntısından söz eder. Evliya, onun işaret ettiği, “murâd edindiği” kişilerin, satıcılardan elek satın alıp ona verdiğinde eleği parça parça edip yediğini aktarır: “Garâbet bunda kim bir hırsıza zindânda cellâdlar işkence etseler ibtidâ ol harâmîye bürüncük yutdurup yine ipiyle ağzından çıkarırken âdemin zehresi ma'idesi ağzına gelir, harîr bürüncük böyle bir bed şey iken bu divâne bürüncüğü nebât-ı hamavî gibi ekl eder” (1. Cilt: 189). Evliya, bir hırsızın işkence yöntemi olarak zindanda ip yutturulup ağzından çıkarıldığında midesi alt üst olurken, Elekçi Divânesi'nin bu sorunu yaşamamasına hayret eder. Enfi Hasan Ağa da bu meczubun biyografisini aktarırken aynı özelliğine yer vermiştir.

Yeliz Özay, *Seyahatnâme*'de “acaib u garaib” ifadesiyle söz edilen bütün bölümleri taradığı doktora tezinde sıklıkla gerçeküstü anlatıların sınıflandırıldığı bir kategori olarak düşünülen “acaib” kavramını tartışmaya açmıştır. Özay, İstanbul cildinde sözü edilen meczupların acayip hikâyelerini de değerlendirmiştir. *Seyahatnâme*'de maceraları “garip” başlığı altında aktarılan Boynuzlu Divâne Ahmed Dede ile Divâne Burnaz Mehmed Çelebi'nin deliliği üzerinde durmuştur. Enfi Hasan Ağa'nın anlattığı meczuplar gibi Evliyâ'nın betimlediği meczuplar da

İstanbul'da halkla iç içe yaşayan kişilerdir (73). Ahmed Dede'nin özelliği hiç tanımadığı, görmediği kişilerin dış görünüşü, isimleri ve geçmişi hakkında bilgi sahibi olmasıdır. Karşılaştığı kişilere daha tanışmadan isimleriyle hitap eder. Evliya, onunla ilgili eğlenceli bir hikâyeye de yer verir. Ahmet Dede'ye insanlar boynuz hediye ettiklerinde dans etmeye başlar:

“Ahmed Dede sana bir boynuz vereyim bana bir dandin eyle” desen hemân kıyâma gelüp sağ elinin parmakların silkdikce de leylek kuşu sadâsı gibi parmakları sadâ verüp eyle raks [u] reftâr eder kim gûyâ Rakkâs Zühre'dir ve herkes kendüye bir boynuz hedâyâ getirirler (1.Cilt: 189).

Özay, Ahmet Karamustafa'nın çalışmasından hareketle Ahmed Dede'yle ilgili aktarılan boynuz hikâyelerinin geçmişi iki tarafı boynuzlu bir sarık takan Barak Baba'ya uzanan “geleksel bir derviş-nesne ilişkisine dayan[diğini]” ifade eder (75). Bu durumda Evliya'nın Boynuzlu Ahmed Dede'yle ilgili aktardığı hikâyeler her ne kadar okurun gözünde tuhaf olsa da İstanbul'da yaşayan meczupların tasavvufî geleneğin izlerini taşıdıklarını göstermektedir (75).

Görüldüğü gibi meczupların hayatlarıyla ilgili anlatılan anekdotlar onların buldukları mahallenin sakinleriyle iletişim halinde olduklarını gösteriyor. Evliya onların marjinal yönlerini vurgularken bile ötekileştirici, olumsuzlayıcı bir bakış açısı sergilememiştir. Evliya'nın meczuplardan ayrı bir bölümde bahsederek kurmacasını onların hikâyeleriyle birlikte daha renkli bir hale getirme çabası olduğu da gözlemlenebilir; çünkü Evliya'nın anlattığı hikâyelere bakıldığında o dönemde delilerin toplumun çeşitli

kesimlerini heyecanlandıran, ilgilerini çeken gruplar olduğu söylenebilir. Ama Evliya meczupların hikâyelerini kurmacasına hareket getirmek için yer vermiş olsa bile, onların kerametlerini aktarması meczupların toplumun gözündeki mistik konumlarını yitirmediklerini gösteriyor. Başka bir deyişle Evliya, Ahmed Dede gibi meczupların sıra dışı hikâyelerini betimlerken onların mistik güçlerine dikkat çekerek deliliğin - Erasmus'un deliliğe övgüsünü akla getirerek - bilge bir tarafı olduğunu da ima etmektedir (Özay 2012: 75).

Sorulara dönecek olursak, Evliya ve Enfi Hasan Ağa'nın meczupları ayrı bir bölümde sınıflandırmaları ya da bu tür sufilerin mutlaka deli olduklarını vurgulamalarının ardında tasavvuf öğretisi açısından bir ayırım söz konusu olabilir. Başka bir deyişle, meczup sufiler olumsuz şartlar altında sürdürdükleri yaşamlarıyla Melâmetilik, Kalenderilik gibi tarikatların öğretilerine yakın duran kişilerdir. Bu kişiler Allah aşkıyla aniden kendilerinden geçip aşkınlık durumuna erişerek akıl sağlığını yitirmiştir. Enfi Hasan Ağa, meczupların geçirdikleri bu sürece sıkça yer vermiştir. Örneğin, Dalkavuk Osman el-Meczûb'un sufi olmasının ani bir olayla gerçekleştiğini anlatır: “Bir gemide yelkenci iken cezbetu'llah'a yetişip, meczûb-ı sırf olmuştur” (107). Dolayısıyla bu kişilerin sufi olma süreci, bir tarikata girerek, intisap ettiği şeyhin rehberliğinde dünyevî zevklerden uzaklaşmaya ve nefsini öldürmeye gayret ederek çeşitli mertebelerin aşılması yoluyla yaşanan aşkınlık sürecinden, diğer bir deyişle ortodoks tasavvuf çizgisinden farklıdır.

Sonuç

Bu çalışmada, Evliya Çelebi'nin seyahatnamesi ile ikincil kaynakların verdiği bilgiler karşılaştırılarak Osmanlı'da hastanelerin özelliklerine değinilmiş, deliliğin nasıl tedavi edildiği araştırılmıştır. Evliya'nın *Seyahatnâme*'de "mezcûb" ve "mecnûn" sözcükleriyle deliliğe farklı anlamlar yüklediği görülmüştür. *Seyahatnâme*'de mecnunlar, melankoliden muzdarip kişiler olarak karşımıza çıkarken, meczuplar ise Allah'a duydukları aşkın sevgi yüzünden kendilerinden geçip kerametler gösteren sufilere dönüşmüş kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Evliya'nın *Seyahatnâme*'de deliliği hem hastalık olarak hem de lirik ve kutsal yönleriyle tanımlaması, bilim, tasavvuf ve edebiyatın iç içe geçtiği bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Bunun, metnin "erken modern" olarak sınıflandırılabilmesini mümkün kılan bir özellik olarak sayılabileceği savunulmuştur.

NOTLAR

- İsimlerin parantez içinde *Seyahatnâme*'deki karşılıkları belirtilmiştir.
- İngilizce kaynaktan yapılan alıntılar tarafından çevrilmiştir.
- Evliya Çelebi, Kapani Mehmed Efendi'nin sürekli yalın ayak ve üstü başı yarı çıplak halde dolaşması nedeniyle kendisine Geysüdar lakabının takıldığını aktarmıştır (1. Cilt: 186).

KAYNAKLAR

- Aça, Mustafa. "Kent Kültüründe Deliler ve Delilerle İlgili Anlatılar: Giresun Örneği". *Millî Folklor* 107 (Güz 2013): 91-110.
- Altıntaş, Aytan. "Üsküdar'da Bir Akıllı Hastanesi (Toptaşı Bimârhânesi 1873-1927)". *Üsküdar Sempozyumu IV: Bildiriler*. Cilt 2. Haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2007: 391-412. 30.10.2015
<https://www.uskudar.bel.tr/userfiles/files/2_cilt/4_sempozyum_cilt_02.pdf>
- Bakır, Betül ve İbrahim Başağaoğlu. "How Medi-

cal Functions Shaped Architecture in Anatolian Seljuk Darüşşifas (Hospitals) and Especially in the Divriği Turan Malik Darüşşifası". *JISHIM* (2006): 65-82. 28.10.2015
<<http://www.ishim.net/ishimj/910/JISHIM%20NO.10%20PDF/09.pdf>>

Cantay, Gönül. *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1992.

Dols, Michael W. *Majnûn: The Madman in Medieval Islamic Society*. Ed. Diana E. Immisch. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Enfi Hasan Hulus Halveti. *Tezkiretül Müteahhirîn: XVI.-XVIII. Asırlarda İstanbul Velileri ve Delileri*. Haz. Mustafa Tatcı ve Musa Yıldız. İstanbul: MVT Yayıncılık, 2007.

Erttaş, Mehmet Yaşar ve Kağan Eğnim. "Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Hastalıklar". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10 (Ağustos 2011): 83-108. 28.10.2015

<http://www.journalagent.com/pausbed/pdfs/PAUSBED_10_83_108.pdf>

Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zallî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (2 cilt - 10 kitap bir arada)*. Haz. Yücel Dağlı, Robert Dankoff ve diğer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

Freely, John. "Evliyalar ve Mezarlıklar". *Evliya Çelebi'nin İstanbulu: Yaşantı*. Çev. Müfit Günay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003: 115-128.

Özay, Yeliz. "Evliyâ Çelebi'nin Acayip ve Garip Dünyası". Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Bilkent Üniversitesi, 2012.

Özmkas, Yavuz. "Bergamağ Galenos". *Bilim ve Teknik* (Ekim 1993): 768-69. 20.02.2014
<<http://www.biltek.tubitak.gov.tr/bilgipaket/biliminsanlari/caglarboyu/S-311-768.pdf>>

Öztürk, Eyüp. " 'Muvelleh' Kavramı Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53.1 (2012): 35-53.

—. *Velilik ile Delilik Arasında: İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.

Tatcı, Mustafa. "Enfi Hasan Ağa ve Ahmed Tefik Halveti'nin Tezkirelerinde Üsküdarlı Mutasavvıf ve Meczuplarla İlgili Notlar". *Üsküdar Sempozyumu V: Bildiriler*. Cilt 2. Haz. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2008: 251-274. 25.10.2014
<https://www.uskudar.bel.tr/userfiles/files/2_cilt/5_sempozyum_cilt_02.pdf>