İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

Geç Orta Çağ Anadolu'sunda Ḳayġuyu Hissetmek

Yüksek Lisans Tezi

Beyzanur Eraslan

Ocak 2026

İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

Geç Orta Çağ Anadolu'sunda Ḳayġuyu Hissetmek

Yüksek Lisans Tezi

Beyzanur Eraslan

Danışman

Prof. Dr. Güneş Işıksel

Ocak 2026

TEZ JÜRİSİ ONAYI

Beyzanur Eraslan tarafından hazırlanan "Geç Orta Çağ Anadolu'sunda Ḳayġuyu Hissetmek" başlıklı bu Yüksek Lisans Tezi, Tarih Anabilim Dalı'nda hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ **İMZA**

Tez Danışmanı:

Prof. Dr. Güneş Işıksel
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Doç. Dr. Elif Bayraktar Tellan
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Nil Tekgül
İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 30/01/2026

BEYANLAR

Yazım ve Kaynak Gösterme Kılavuzu Beyanı

Danışmanlığımda yazılan bu tezin Chicago yazım ve kaynak gösterme kılavuzunda belirtilen kurallara uygun olarak yapılandırıldığı ve bu kılavuzun Chicago kaynak gösterme standartlarının bu tezde tutarlı olarak uygulandığı tarafımdan incelenerek teyit edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Güneş Işıksel

Etik İlkelere Sadakat Beyanı

Hazırladığım bu tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi beyan ederim.

İmza

Beyzanur Eraslan

ÖZET

Geç Orta Çağ Anadolu'sunda Ḳayġuyu Hissetmek

Eraslan, Beyzanur

Yüksek Lisans Tezi, Tarih Anabilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. Güneş Işıksel

Ocak, 2026

Bu tez, XIV.-XV. yüzyıllar Anadolu'sunda ḳayġu olarak adlandırılan duyguya ilişkin bir duygular tarihi incelemesidir. Tez, ḳayġuyu devrin duygu bilgisi, duygu ifadeleri ve duygusal normları yoluyla çok katmanlı bir biçimde ele almaktadır. Duygular tarihinin analitik araçlarını Anadolu'daki kavramsallaştırmaları dikkate alarak kullanan çalışma, duygunun kavranış ve düzenlenişini incelerken tıbbi ve ahlaki bağlamlarda anlamlandırılma biçimlerini de ortaya koyar. Bu amaçla her biri Eski Anadolu Türkçesi dönemine ait olan bir dizi eserden yararlanarak ḳayġuyu dönemin kavramsallaştırma biçimiyle inceler. Tez, ḳayġuyu deneyim, ifade ve norm düzlemlerinde incelerken, duygu bilgisinin ifadeyi etkileme biçimine vurgu yapar ve her üç katmanın da birbiriyle ilişkisini ortaya koyar. Bu doğrultuda deneyime ilişkin bilgiyi tıbbi metinler üzerinden okur; sözcüğün anlamsal içeriği ve kullanıldığı bağlamları gözlemlemek için ise satır arası Kur'an tercümelerinden yararlanır. Duygusal ve normatif içeriği nedeniyle analizinin merkezine Yūsuf kıssalarını alan tez, Geç Orta Çağ Anadolu'sunda dini metinler yoluyla inşa edilmesi hedeflenen Müslüman kimliğini ḳayġuya dair duygulanım reçeteleri üzerinden okumaktadır. Söz konusu reçeteler, bireylerin içsel duygularını mutedil bir düzeye yönlendirmesine dair normatif bir üsluba sahiptir. Bu doğrultuda tez, analizini ahlak ekonomisi kavramı etrafında sürdürerek, öznelerin duygulanım reçetelerini içselleştirme motivasyonlarını açıklar. Bunu yaparken, tıp, ahlak ve duygu arasındaki uyumu da ortaya koyar. Bu sayede, XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan ve kendilerini Eski Anadolu Türkçesi yoluyla ifade eden bireylerin tarihsel deneyimlerinin duygusal ve ahlaki yönlerini görünür kılma girişiminde bulunur.

Anahtar Kelimeler: Duygular Tarihi, Ḳayġu, Duygu Normları, Ahlak Ekonomisi, Yusuf Kıssaları, Eski Anadolu Türkçesi, Geç Orta Çağ (XIV. ve XV. yüzyıllar)

ABSTRACT

Feeling *Ḳaygu* in Late Medieval Anatolia

Eraslan, Beyzanur

Master's Thesis, Department of History

Supervisor: Prof. Dr. Güneş Işıksel

January 2026

This thesis is a study in the history of emotions that examines an emotion known as *ḳaygu* in fourteenth-fifteenth century Anatolia. It approaches *ḳaygu* in a multi-layered manner through emotion knowledge, emotional expressions and emotional norms. Employing the analytical tools of the history of emotions while taking local conceptualizations in Anatolia into account, the study explores the ways in which this emotion was understood within medical and moral contexts.

For this purpose, it examines *ḳaygu* by drawing on a corpus of texts from the Old Anatolian Turkish period. By analyzing ḳaygu through the layers of experience, expression and norm, the thesis demonstrates how emotional knowledge shaped emotional expression and suggests a close connection between these three layers. In this respect, the thesis approaches the emotion knowledge through the medical texts, and draws on interlinear Qur'an translations in order to observe semantic content of the word and the contexts in which it appears.

Due to their emotional and normative content, the thesis places Joseph narratives at the center of its analysis and interprets the Muslim identity that was intended to be constructed through religious texts in late medieval Anatolia through prescriptions of emotional conduct related to *ḳaygu*. These prescriptions display a normative discourse aimed at navigating individuals' inner emotional states toward a state of moderation. Within this framework, the thesis conducts its analysis around the concept of moral economy and explains the motivations behind subjects' internalization of emotional prescriptions. In doing so, it demonstrates the harmony between medicine, morality and emotion. Thus, the study seeks to make visible the emotional and moral dimensions of the historical experiences of individuals living in fourteenth-fifteenth century Anatolia who expressed themselves through Old Anatolian Turkish.

Keywords: History of Emotions, Ḳayġu, Emotional norms, Moral economy, Yūsuf narratives, Old Anatolian Turkish, Late Middle Ages (fourteenth-fifteenth centuries)

ÖN SÖZ

Bu tez, tarihsel aktörlerin duygusal deneyimlerine yönelik bir merakın akademik çıktısıdır. Esasen birçok insan, bir metne dönüşerek bir şekilde bu tezi oluşturan düşünsel ve hissi süreçlerin gelişmesine -bilerek veya farkında bile olmadan- katkıda bulunmuştur. Bu insanların en önemlisi, en başından sonuna dek tüm sürece eşlik eden danışman hocam Prof. Dr. Güneş Işıksel olmuştur. Hocam, beni en başında ilgilendiğimiz insanların dünyasını tanımak üzere geniş bir kaynak bütününe yönlendirdiğinde, bu tezin ilk nüveleri de ortaya çıkmaya başladı. Bir yandan tezin yapısını oluşturacak düşünsel birikim filizlenirken, diğer yandan da tezi şekillendiren birçok kapı, birçok yol ortaya çıktı. Danışman hocam tüm bu kapılara işaret etmiş, yollara ışık tutmuş ve genellikle tereddüt halinde olan öğrencisinin yürüyüş için cesaretlendirmiştir. Bu yollardan hiçbir zaman elim boş dönmemişimdir. Tüm bu süreçte, öğrencisini ilgileriyle bütünüyle uyumlu bir tez konusuna yönlendiren bir danışman hocaya sahip olmanın şansını yaşadım. Değerli hocama, kendisini tanıdığımdan itibaren bana kattığı her şey için büyük bir teşekkür borçluyum.

Tezimin jürisinde bulunarak değerli yorumlarını paylaşan hocalarıma ise ayrıca minnettarım. Doç. Dr. Elif Bayraktar Tellan'ın metni titizlikle okuması ile nazik ve ilgili görüşleri oldukça önemliyken, kıymetli hocam ayrıca bu çalışmanın ötesinde önemli katkılar sağlayacak soruları yoluyla zihnimi açtı. Dr. Öğr. Üyesi Nil Tekgül ise öncelikle vaktini benimle çok kıymetli bir görüşmeye ayırarak benimle paylaşmıştı. Onun da hem süreç içinde hem de jüride paylaştığı tavsiyeleri ile nezaketi, teşvik edici ve cesaretlendirici üslubu benim için çok değerli bir paylaşım alanını ifade eder. Her iki hocama da çok değerli görüşleri ve nezaketleri ile tezimin jürisinde bulunarak yaşattıkları kıymetli deneyim için çok teşekkür ederim.

Eğitim hayatımın İstanbul Medeniyet Üniversitesi'nde geçen döneminin yeri çok ayrıdır. Burada tanıştığım, kendilerinden bir şeyler öğrenme imkanı bulduğum tüm hocalarıma teşekkür etmeliyim. Çok iyi eğitmenler olmalarının yanında, nezaketleri ve destekleyici tavırları da burada bulunmayı değerli kılmıştır. Özellikle Doç. Dr. Zahit Atçıl, kendisi şu an kurumda bulunmasa da benim Medeniyet Üniversitesi'nde yeni olduğum zamanları birçok açıdan kolaylaştırmıştır. Doç. Dr. Tuğba İsmailoğlu Kacır ve Prof. Dr. Hilal Görgün de üniversitedeki öğrenimimden en üst düzeyde keyif

almamı sağlamışlardır. Onların derslerindeki kazanımlarım bana muhtemelen yaşam boyu fayda sağlayacaktır.

Bu süreçte vakit ayırarak bu tezi okuyan ve çok kıymetli yorumlarını paylaşan insanlar da olmuştur. Bu kişilerden biri olan Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Ferhat Özkan'a, değerli vaktini ayırarak önerilerini uzunca paylaştığı için çok teşekkür ederim. Rob Boddice ise tezi görmediyse de daha önce çalışmalarında gösterdiği kapının anahtarını bir tek mailiyle benimle paylaştı. Birçok tereddüdümü gideren bu çok değerli mail, çalışmanın çerçevesini güçlendirmeme yardımcı olurken, tüm metni benim açımdan daha anlamlı kıldı.

Elbette bu tür yolculuklar arkadaşlarla birlikte sürdürülebilir. Bu açıdan da şansa sahiptim. Beyza Damgacı ve Ela Ocaktan, Medeniyet Üniversitesi'nde geçirdiğim keyifli -ve bazen kaygılı- zamanlarda bana eşlik ettiler. Merve Nur Karsavran ise uzun süreli bir hissi ve akademik yolculuğa kendi deneyimleriyle katıldı. Sude Ürün, alana pek aşina olmamasına rağmen kafasını karıştırabilecek problemlerde farkında olmadan yardımcı oldu. Serra Özsömer ve Zehra Z. Coşkun, bir yandan metnin çeşitli parçalarını okurken, diğer yandan sürece inanç ve desteklerini kattılar. Bu yolculuk bir anlamda onlarla birlikte başladı ve devam etti. Bu nedenle onlara birçok şekilde teşekkür etmem gerekir. Yine, burada adı geçmeyen, ancak iyi dilekleri ve motive edici üsluplarıyla sürece katkıda bulunan herkese de ayrıca teşekkür ederim.

En son ve en özel teşekkürüm ise, içine doğduğum duygu topluluğu olan aileme olacak. Geniş bir aileye mensup olmanın iyi olan tüm yönlerini onlar sayesinde deneyimledim. Onların koşulsuz sevgi, inanç ve destekleri olmadan bu teze varıncaya dek gelen yol yürünemezdi. Bu tezi ortaya çıkaran birçok hassasiyetin oluşmasına ve gelişmesine, ailemin sunduğu ortam zemin hazırlamıştır. Başta annem, babam ve kardeşlerimden oluşan ev halkı olmak üzere, geniş ailemin her bir üyesine tek tek teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **iv**
ABSTRACT ..... **v**
ÖN SÖZ ..... **vii**
İÇİNDEKİLER ..... **ix**
TABLO LİSTESİ ..... **xi**
GİRİŞ **1**
1. Yöntem: Kavramsal Zemin 4
1. 1. Ahlak Ekonomisi 9
2. Çerçeve: Tıbbi Bilginin Ele Alınışının Gerekçelendirilmesi 14
3. Kaynaklar 18
4. Literatür 27
5. Plan 30
BİRİNCİ BÖLÜM: **33**
GALENCİ TIP KURAMI VE XIV.-XV. YÜZYIL ANADOLUSU'NDA DUYGU BİLGİSİ **33**
1. Galenci Tıp Anlayışına Dair 37
1. 1. Humoral Patoloji 42
1. 2. Bütünlükçü Anlayış 49
2. Galenci Tıp Sisteminde Duygular 55
2. 1. Duygulanımın Açıklanması: *Accidentia Animae* 57
2. 2. Duyguların Deneyimine Dair: Avrupa Vaka Kayıtlarından Örnekler 60
3. XIV-XV. Yüzyılların Anadolu Sakinlerinin Duygu Bilgisi Üzerine 63
3. 1. Tıp Kültürüne Dair 63
3. 2. Türkçe Tıp Metinlerinin Sağladığı Duygu Bilgisi 66
3. 2. 1. Duyguların Yeri Olarak Kalp ve Hekimlerin Tedavi Metotları 76
4. Sonuç 81
İKİNCİ BÖLÜM **83**
ḲAYĠGUNUN İFADESİ: SÖZCÜKLER, ANLAMLAR, BAĞLAMLAR **83**
1. Duygu İfadeleri Üzerine Çalışmaya Dair 84
1. 1. Araçlar ve Yöntemler: Sözcükler, İfadeler, Metaforlar 86
1. 2. Duygu İfadelerinin Tarihsel Serüveni: Kaybolma ve İnşa Edilme 91

2. Ḳaygu Üzerine: İlişkili Sözcükler, Anlamlar, Bağlamlar 95
2. 1. Sözcükler 97
2. 1. 1. Ḳaygunun Varyantları 97
2. 1. 2. İlişkili Sözcükler 102
2. 1. 2. 1. Eş Anlamlılığın İmkanına Dair 102
2. 1. 2. 2. Mevcut Sözcük Listeleri 104
2. 1. 3. Sözcüklere Dair: Manzum Sözlüklerin Sundukları 109
2. 2. Anlamlar ve Bağlamlar 113
2. 2. 1. Anlamlar Üzerine: Satır Arası Kur'an Tercümeleri 114
2. 3. Bedensel İfadeler 125
3. Sonuç 128
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: 130
XIV.-XV. YÜZYIL ANADOLUSUNDA ḲAYĠUNUN GÖRÜNÜMÜ: YŪSUF KISSALARI, DUYGU BİLGİSİ VE DUYGU NORMLARI 130
1. Kaynaklara Dair 136
2. Dünya Düzeninin Bir Parçası Olarak Ḳaygu: Devrin Söylemleri 142
3. Ḳayguya Dair 146
3. 1. Ḳaygulanmaḳ Üzerine: Ya'ḳūb Peygamberin Deneyimi 146
3. 2. Ḳaygulanmamaḳ Üzerine: Kuyu, Zindan ve Sultanlık 166
4. Ḳaygu ile Baş Etmenin Yolları: Sabır ve Tevekkül 174
5. Ḳaygudan Kurtuluş ve *Feraḥ* 184
6. Sonuç 188
SONUÇ 189
KAYNAKÇA 196

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Humoral Patoloji Anlayışı Çerçevesinde Elementlerle İlişkilendirilen Unsurlar 46
Tablo 2: Galenci Tıpta Ruhun Üçlü Tasnifi 52
Tablo 3: Duygu Sözcükleri Üzerine Hazırlanan Listelerde Ḳayġuyla İlişkili Olarak Sunulan Kelimeler 108

GİRİŞ

"Tarih, yok olanla değil bir zamanlar var olanla ilgilidir," der, Cemal Kafadar, ünlü eseri *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*'in giriş bölümünde. Kafadar, kitabının adı için neden Karacaoğlan'a ait bu sözleri tercih ettiğini şu sözlerle açıklar: "Karacaoğlan "kim var imiş" diye sorar, onların kanlı canlı insanlar olduklarını hatırlatacak şekilde, şimdi yok olduklarını değil bir zamanlar var olduklarını ifade ederek."[1] Uzunca zamandır, tarihçilerin yoğun uğraşları sayesinde, gerçekten de bir zamanlar *var olmuş* olan bu insanların yaşayışları, gündelik hayatları, alışkanlıkları, düşünceleri, hatta rüyaları bile tarihin konusu olabildi. Ardından, sıra nihayet yüzlerce yıl önce var olan muhataplarımızın duygularına da geldi. Esasen duygular hakkında konuşmanın oldukça uzun bir geçmişe sahip olduğu pek çok kez zikredilmiştir.[2] Bununla birlikte, tarih yazımının alanına dahil olduğunda, duygular üzerine konuşmanın tarihçilerce tartışılmış, geliştirilmiş ve öne sürülmüş metotları ortaya koyulmuştur. Bu çalışma da geçmişin var olan muhatapları arasından, belirlenen bir zamanda, belirli bir bölgede yaşayan insan topluluklarının duygularını, bu yöntemlerle incelemeyi amaçlamaktadır.

Bu tez, böylesi bir hareket noktasına sahip olarak, tarihçilerin geç Orta Çağ, dilbilimcilerin ise Eski Anadolu Türkçesi dönemi adıyla andığı zamanlarda Anadolu'da yaşamış olup kendilerini Türkçe yoluyla ifade eden insanların duygu dünyası ile ilgilenmektedir. Türkçe metin üretim sürecinin ciddi bir ivme kazandığı bu dönemde, ardında yazılı kaynaklar bırakarak yaşadıkları dönemin duygusal iklimine dair ipuçlarını toplamamıza imkan sağlayan müelliflerin kayıtları, bu tezin şekillenmesini sağlamıştır. Bizim *duygu* dediğimiz, fakat onların bu şekilde adlandırmadığını bildiğimiz ruhsal durumları anlatmak üzere yola çıkan bu tez, yaşadıkları dönemin duyguya ilişkin sözvarlığını ve kavrayışını eserlerinde bazen örtük olarak, bazen de cömertçe paylaşan bu müellifler ve mütercimler sayesinde belli ölçüde yol alabilmiştir. Tezin odağında yer alan duygu ise, bu insanlarca *ḳayġu* şeklinde ifade edilen duygudur. Ḳayġu, dönemin ve insanlarının sıklıkla yüz yüze olduğu duygular arasında görünmektedir. Öyle ki, *Cāmāsb-nāme* müellifi 'Abdī (ö.

[1] Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019), s. 14.
[2] Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, (Ithaca: Cornell University Press, 2006), s. 1.

XV. yüzyıl), "dünyada ḳaygusız ādem yoḳ durur" sözleriyle, olağan dünya düzeninde insanların ḳaygudan azade olmadığını hatırlatır.[3] *Vesīletü'l-Mülūk* müellifine göre ise, "ādem'üñ toprağı üzerine ḳırḳ yıl ḥüzün yağmurı" yağmış olması nedeniyle, "ġuṣṣadan ve ḥüznden ādem oğlanlarında bīhesāb" iken, mutluluk buna kıyasla daha az olmaktadır.[4] Yaşamın ve insan olmanın kendisine bu denli içkin olan bir duygunun algılanış ve ifade ediliş biçimleri bu nedenle önem kazanmakta, duygunun geç Orta Çağ Anadolu'su sakinlerinin zihninde nerede ve nasıl konumlandığı sorusu açıklanmayı hak etmektedir. Duygu tarihçiliğinin imkanları, "yabancı bir zihinsel dünyada"[5] yolculuk etmeyi sağlayarak, geç Orta Çağ Anadolu'sunda ḳaygunun bileşenlerini ve ḳaygıyu hissetmenin ifade ettiği anlamları ortaya koymaya yardımcı olacaktır. Bu tez, sözü edilen imkanlardan yararlanarak, ḳaygıya ilişkin çok katmanlı bir manzarayı ortaya koyma çabasındadır.

Bununla birlikte tez, salt bir duygu incelemesinden ibaret kalmayıp dönemin tarihsel aktörlerinin deneyimlerini bağlamsal bir çerçevede gözlemler. XIV. ve XV. yüzyıl Anadolu'su, sıklıkla "kaos" kavramı etrafında betimlenen bir siyasal ve toplumsal parçalanmışlıkla anılsa da[6] bu tür bir niteleme tarihsel deneyimin duygusal ve ahlaki boyutlarını açıklamakta sınırlı kalır. Zira benzer ölçüde sarsıntılı dönemler, XVI. ve XVII. yüzyıllarda, hatta başka birçok dönemde de gözlemlenebilir. Bu çalışma, söz konusu dönemi kaotik olmaktan ziyade, siyasi otoritelerin akışkan olduğu, kurumsal sürekliliğin ise henüz tam olarak tesis edilmediği bir geçiş evresi olarak ele almayı tercih eder.

Bu bağlamda ḳaygu, yalnızca dışsal krizlere verilen tepkisel bir duygu değil; merkezi ve katı bir duygu rejiminin yokluğunda, bireyin tıbbi, ahlaki ve didaktik bilgi aracılığıyla kendi iç dünyasında itidal ve yön duygusu tesis etme çabasının bir parçası olarak görünür. Tezin yararlandığı ahlak ekonomisi kavramı ise tam da bu türden bağlamlarda, duyguların nasıl düzenlendiğini değil, neden belirli biçimlerde

[3] "Abdî, Câmâsb-nâme (İnceleme-Metin)", haz. Mahmut Karademir, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2001), s. 227.
[4] "Ahmed-i Dâî'nin "Vesîletü'l-Mülûk Adlı Eseri (60a-115b) Metin-Kelime Grupları İncelemesi", haz. Serap Gacsi, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), s. 90.
[5] Robert Darnton, *Büyük Kedi Katliamı: Aydınlanma Fransası'nda Düşünceler, İnanışlar*, çev. Mustafa Yılmazer, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023), s. 18.
[6] Gottfried Hagen, "Chaos, Order, Salvation: Heroic Hagiography's Response to the Ottoman Fifteenth Century", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1/1-2 (2014), s. 91-92.

hissedilmesinin "doğru" kabul edildiğini açıklamak bakımından verimli bir analitik çerçeve sunar. Bu durum, Jan Plamper'ın duygular tarihini ayrı bir alan yerine analitik bir araç olarak tanımlamasıyla uyumlu bir yaklaşıma da işaret eder.[7]

Bir süre öncesine dek yapılmasının imkanı bir soru halinde olan duygular tarihi,[8] kendisini tarih yazımı içerisinde, artık bu sorunun muhtemel olumsuz cevaplarına yer bırakmayacak şekilde konumlandırmıştır. Tarihçilerin diğer disiplinlerle mesaisinin de arttığı bu süreçte, duyguların tarih, coğrafya ve kültüre, hatta aynı toplum içindeki çeşitli gruplara göre değişebilen olgular olduğuna ilişkin görüşlerin doğrulandığı onlarca çalışma ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle duygular tarihinin yeni ve yenilikçi kimliği kendini açıkça belli eder. Araştırmacıların duygular tarihinden "ezber bozma alanı"[9] olarak söz etmesi ve alanın temel varsayımlarını "bir dizi radikal iddia" şeklinde tanımlaması bu gerçekliklerin bir yansımasıdır. Duyguları tarih yazımının bir konusu haline getiren araştırmacıların ortaya koyduklarıyla şekillenen bu iddialar, Rob Boddice tarafından şöyle sıralanır:

> "1) Duygular zaman içinde değişirler, dolayısıyla *her şey gibi* onlar da tarihsel incelemenin konusudurlar. 2) Duygular tarihsel koşulların ancak olaylar olup bittikten sonra ifade bulan etkilerinden ibaret değillerdir, onlar aynı zamanda *bu olayların bilfiil nedenleridir* ve bu itibarla, [tarihte] nedenselliği ele alan tarihyazımı teorilerini zenginleştirirler. 3) Duygular, bedeni dünyanın içinde bulunan ve yine dünyanın içinde bulunan başka bedenlerle bir arada bulunan kültürel bir varlık olarak insanın tarihinin merkezine alırlar. 4) Duygular, ahlakın tarihinin de merkezinde yer alırlar çünkü erdem, ahlak veya etiği duygusal bağlamından kopuk halde ele almak her geçen gün biraz daha zorlaşmaktadır."[10]

Tüm bu önermeler, uzun süreli bir birikimin sonuçlarıdır ve duygular tarihi alanının kabullerini oluştururlar. Bu anlamda, esas sorular duyguların ne olduğu etrafında dönmekten çok ne yaptıkları ve süreçleri nasıl etkiledikleri soruları çerçevesinde sürdürülmektedir. Özellikle 1980'lerden itibaren yapılan çalışmalar, duyguların tarih yazımsal pratikler içerisindeki yerini bu şekilde bütünüyle tesis

---

[7] Jan Plamper, "The History of Emotions: An Interview With William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns", *History and Theory*, 49 (2010), s. 237.
[8] Nitekim Peter Burke, duygulardan söz ettiği makalesine bu durumu hatırlatan bir başlık vermiştir: Peter Burke, "Is There a Cultural History of the Emotions?", *Representing Emotions New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, ed. Penelope Gouk, Helen Hills, (Aldershot, Burlington: Ashgate, 2005), s. 35-47.
[9] Şeyma Afacan, "Duygular Tarihi: Bir Ezber Bozma Alanı", *Edebiyatın Duygu Haritası*, haz. Esra Dicle, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), s. 15-17.
[10] Rob Boddice, *Duygular Tarihi*, çev. Asena Pala, (Ankara: Fol Kitap, 2023), 13-14.

etmesini sağlamıştır. Bu tez de Boddice'in dile getirdiği tüm önermelerin varlığını kabul eden ve yaklaşımını bu zemin üzerine inşa eden bir araştırma olarak, duygular tarihinin perspektifini geç Orta Çağ Anadolu'su üzerinde uygulamayı amaçlamaktadır.

1. Yöntem: Kavramsal Zemin

Her ne kadar kendisinden görece yeni bir alan olarak söz edilse de şimdiye dek duygular tarihinin tarihi pek çok kez yazılmıştır.[11] Alanın Lucien Febvre'e kadar götürülebilecek olan mazisindeki isimlere ve metotlara dair uzun tartışmalar da literatürde sıklıkla zikredilmiştir. Duygular tarihinin bir süredir devam eden yolculuğunda, tam da Susan Matt'in dediği gibi, "önce duygusal idealleri göz önüne alanlar geldi; sonra duygusal deneyimleri ve göreneklerle bireysel hisler arasındaki farklılıkları yeniden kurmayı deneyen tarihçiler geldi. Bunlara tekil bir toplumda çok sayıda rakip beklentiler ve kurallar kümesi olduğunu öne sürenler katıldı…"[12] Her birinin tarih yazımsal önemine dair uzun tartışmalar literatürü meşgul etse de burada, bu tezi de ilgilendiren birkaç önemli adımdan söz etmek yerinde olacaktır.

Çalışma, duyguları bedenle doğrudan ilişkili olup kültürel olarak belirlenmiş fenomenler olarak kabul eder. Bu nedenle, duyguları algılayış ve ele alış biçimi itibariyle Monique Scheer'in duygusal pratiklere dair yaklaşımına dayanmaktadır. Duygular tarihi alanını meşgul eden zihin-beden ve ifade-deneyim ikilemleri, kimi araştırmacıların eleştirilerinin odağında yer almıştır. Monique Scheer'in girişimi de bu anlamda oldukça önemli ve faydalıdır. Scheer, *duygusal pratikler* kavramını işleyerek, beden-zihin, içsellik-dışsallık, ifade-deneyim gibi zıtlıklar arasında köprü kurmayı vaat eder; duyguların, pratikler olarak ele alındığında, "kültürel ve tarihi özgüllüğe sahip, sosyal bir bağlama bağlı olarak ortaya çıkan bedensel tavırlar" olarak tanımlanabileceğini söyler.[13] Bedenin denklemin içine bu şekilde katılması,

[11] Alandaki temel görüşleri ve bunların değerlendirmelerini anlatan şu çalışmalar bu konuda örnek verilebilir: Jan Plamper, *The History of Emotions An Introduction*, çev. Keith Tribe, (New York: Oxford University Press, 2015); Barbara H. Rosenwein, Riccardo Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, çev. Kemal Özdil, (İstanbul: Islık Yayınları, 2019); Boddice, *Duygular Tarihi*.
[12] Rosenwein, Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 60.
[13] Monique Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice (And Is That Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion", *History and Theory*, 51 (2012), s. 193; Afacan, "Duygular Tarihi", s. 34-35.

tarihselliğiyle öne çıkan[14] ve "duygusal beden" denilen fenomeni, duygu ve duygu tarihi araştırmaları için verimli bir *metin* haline getirir.[15] Duyguların tüm bu ikiliklerin kıskacından kurtarılarak bütüncül bir şekilde ele alınması, tarih araştırmalarında daha anlamlı bir çerçeveye kavuşmayı kolaylaştırır. Zaten Scheer, bazı yaklaşımları tam da bu açıdan eleştirmektedir; zira ona göre ifadelerin bütünüyle normlar tarafından yönetildiği ve bu nedenle içsel duygulardan farklı olduğu düşüncesi, bu alandaki ayrımları yeniden üretmektedir ve bu tür bir hareket noktası, "gerçek" duygulara erişmenin mümkün olmadığı varsayımını doğurur. Bu ise, "bize, duyguların tarihi[nin] ancak bu olgunun yarısının tarihi olabileceği, diğer yarısının ise tarihsel bir çalışmaya entegre edilmeyip doğa bilimlerine bırakıldığı gibi, biraz tatmin edici olmayan bir his bırakmaktadır."[16] Oysa beden, öğrenilmiş pratikler ve alışkanlıklar yoluyla duyguları *yapar*.[17] Duygusal deneyimin ve ifadesinin bir parçası olduğu için de bedenin bu süreçteki konumu kritiktir.[18] İradi yahut kendiliğinden olsun, duygusal pratikler beden üzerinden izlenebilir haldedirler. Üstelik bu sayede, duygu analizinde bir *bedensel dil*e de ulaşmak mümkün hale gelir. Duyguların bedende meydana getirdiği etkiler, duygu sözcüklerinin yanında bir analiz kategorisi oluşturur.[19] Bu çerçeve, duygulara ilişkin bu türden ifadelerin kültürel olduğunu da açık bir şekilde vurgular; zira tam da Rob Boddice'in dediği gibi, "kültürün dışında olanın yüzü kızarmaz."[20] Duygulanım süreçleri bedenle ilgili biyolojik açıklamaları içerirken, bu süreçlerin kültürel niteliğini içinde bulundukları bağlam sağlar.[21] Bu yaklaşım, insan beyninin nöroplastisite kapasitesini hatırlatır ve Lisa Feldman Barrett'ın konuya ilişkin tespiti ile uyum arz eder. Beynin değişebilme ve adapte olabilme becerilerini vurgulayan Feldman Barrett, kültürün bu aşamadaki rolüne de dikkat çekmiştir. Buna göre, duygular evrensel değildir; "evrensel olan […] kavram yaratabilme becerileridir ve bu kavramları bize

[14] "Beden durağan, zamansız, tarihsiz duygular üreten evrensel bir yapı değildir; sosyal olarak inşa edilmiş, uyarlanabilir, eğitilmiş, plastik ve böylece tarihseldir." Bkz. Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice", s. 193.
[15] Fay Bound Alberti, "Bodies, Hearts, and Minds Why Emotions Matter to Historians of Science and Medicine", *Isis*, 100/4 (2009), s. 800.
[16] Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice", s. 196.
[17] Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice", s. 194.
[18] Rob Boddice, "The Affective Turn: Historicizing the Emotions", *Pscyhology and History Interdiciplinary Explorations*, ed. Cristian Tileagă, Jovan Byford, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), s. 157.
[19] Jan Plamper, *The History of Emotions*, s. 269.
[20] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 96.
[21] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 158.

kazandıran da kültürümüzdür."[22] Bu tez de Scheer'in kurduğu çerçeveyi takip ederek, tarihsel bedeni, bir metin halinde analizin merkezine almaktadır.

Bedenin tarihselliği ve kültürelliğinin yanında, duygu ifadelerinin tarihselliği de önemli bir temas noktasıdır. Bu aşama, esasında iki yönlüdür. Bir yönüyle, Barbara Rosenwein'ın duygu sözcükleri ve belirteçlerini takip ederek çeşitli duygu topluluklarının standartlarını ve deneyimlerini gözlemleme imkanına ilişkin açıklamalarını takip ederken; diğer yandan da Ute Frevert'in belirgin bir biçimde üzerinde durduğu tarihsellik vurgusunu taşır.[23] Duyguların herhangi bir tarihsel zamanda, bir bölgede ve bir kültürde bulunup bulunmadıkları, tarihsel süreç üzerinde yapılacak bir incelemenin sonucunda ortaya çıkar. Zira tarihte kaybolan ve artık var olmayan duyguların yanında, yeni inşa edilen duygulardan da söz edilebilmektedir. Frevert'in Napolyon savaşlarının ardından meydana gelen duygusal atmosferi betimleme biçimi, bu durumu açıkça yansıtır: "daha önce hiç görülmemiş duygular ortaya çıktı."[24] Dolayısıyla, bir duygu sözcüğü biçimsel olarak kullanımdan kalkmış veya yeni ortaya çıkmış da olabilir; sahip olduğu anlamları yitirmiş veya yeni anlamlar kazanmış da olabilir. Bu durumda yapılması gereken, sözcüğün serüveninden ilgili kesiti, incelemeye konu olan döneme ait kaynaklar yoluyla takip etmektir. Devrin insanlarının bu sözcükten anladıkları, onunla ifade ettikleri ve onu kullandıkları bağlamlar böylece ortaya çıkar ve o duygunun tarihine ilişkin önemli ölçüde veri toplanmış olur. Burası, duygunun tarihselliği açısından kritik bir aşamadır. Bu nedenle çalışmanın konusu olan ḳaygu incelenirken, Rosenwein ve Frevert'in vurguları dikkate alınacaktır.

Bu çalışmanın yararlandığı son kavramsal çerçeve ise, William Reddy'nin duygu rejimleri (*emotional regime*) ve duygu ifadelerine (*emotive*) dair yaklaşımıdır. Bunlardan duygu rejimi kavramı, normatif duygular ve bunların ifade biçimlerini düzenleyen ve yönlendiren bir duygusal düzeni ifade eder.[25] Duygu rejiminin

[22] Nil Tekgül, "Duyguların Tarihi: Edebî Eser Olarak Osmanlı Belgelerine Yeni Bir Bakış Önerisi", *Edebiyat ve Duygular*, ed. Hazal Bozyer, (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023), s. 24.
[23] Barbara H. Rosenwein, "Emotion Words", *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, ed. Piroska Nagy, Damien Boquet, (Paris: Beauchesne, 2008), s. 93-106; Ute Frevert, *Emotions in History – Lost and Found*, (Budapest: Central European University Press, 2011.)
[24] Frevert, *Emotions in History*, s. 115.
[25] William Reddy, *The Navigation of Feeling A Framework for the History of Emotions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 129.

tanımında, "herhangi bir istikrarlı siyasi rejimin temeli" ifadeleri geçse de bunlar yalnızca siyasi bağlamlarla sınırlı değildir. Rejimler, çeşitli topluluklarda ve bağlamlarda da gözlemlenebilen yapılardır.[26] Bu durum, duygu rejimi ifadesinin tekil bir kavram olmak zorunda olmadığını açıklar. Nitekim Reddy, duygu rejimleri şeklinde çoğul bir kullanımın imkanını vurgular.[27] Benzer şekilde, birçok rejimden söz edilebildiği gibi, bu rejimler sınırlarına ilişkin nitelikleri bakımından da farklılaşabilir. Dolayısıyla, rejim ifadesinden yalnızca katı sınırları olan bir duygusal yapı anlaşılmamalıdır. Reddy, oldukça geniş bir yelpazede, "sınırlı sayıda duygunun törenler veya [rejimin onayladığı] resmi sanat biçimleri yoluyla modellendiril[diği]", üyelerinden "normatif duyguları ifade etmenin ve 'sapkın' duygulardan kaçınmanın" beklendiği ve normatif olana uyum sağlamayanların cezalandırıldığı katı rejimlerin yanında, "yönlendirmeye ve farklı türden yönetme araçlarına izin veren" gevşek rejimlerin de bulunduğunu hatırlatmaktadır.[28] Duygu rejimleri, bu çerçevede, üyelerinin duygusal tavırlarını yönlendiren bir yapıyı oluştururlar. Rejimlerin sunduğu duygulanım reçeteleri de meşru hissetme biçimleri ve bunların ideal ifadelerini sağlar.[29] Öznelerden normatif duyguları sergilemeleri beklenirken, rejimin reçetelerine uymayanları çeşitli cezalar ve duygusal başarısızlıklar beklemektedir.[30] Bununla birlikte, bireylerin içsel duyguları her zaman rejimin reçetesiyle eş düzeyde uyumlu olmayabilir. Mevcut duygulanımı rejime uydurmak için gereken çabanın miktarı doğrultusunda kişinin duygusal ıstırabı artar.[31]

---

[26] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 99. Nitekim Reddy rejimlerin sunduğu normlar arasında babaya duyulan saygıyı, Tanrıya veya krala yönelik sevgiyi ve bir orduya sadakati de örnek gösterir. Bkz. Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 125.

[27] Aktaran: Plamper, "The History of Emotions: An Interview", s. 243.

[28] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 125-126.

[29] William Reddy duygu rejimlerinin tabi oldukları bir unsur olarak, topluluklara tutarlılık kazandıran bir dizi talimattan (*prescriptions about emotion*) söz eder. Bkz. Reddy, *Navigation of Feeling*, s. 61. Rob Boddice'in *The History of Emotions* kitabında da "emotional prescriptions" şeklinde yer alan bu ifadeler, *reçete* sözcüğüyle karşılanarak Türkçeye aktarılmıştır. Krş. Boddice, *The History of Emotions*, (Manchester: Manchester University Press, 2018), s. 72; Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 99. Bu tezde de bu çeviri takip edilmiş, düzenlemeyi öngören yönü, ahlaki yönlendirmeyi bu çerçevede işlemesi ve olası tıbbi çağrışımları da göz önünde bulundurularak 'duygu/duygulanım reçetesi' ifadesi tercih edilmiştir.

[30] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 125. Cezalar, yalnızca ilgili atıfta bahsedildiği gibi işkence, hapis ve sürgün şeklinde olmak zorunda da değildir. Reddy, sözgelimi dedikodunun da duyguları hem disipline eden hem de "duygusal hataları cezalandıran" bir araç olduğuna dikkat çeker. bkz. Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 61.

[31] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 123-124.

William Reddy, *emotive* kavramını da bu çerçevede geliştirmiştir. *Emotive*ler, birer söz edimi olarak, duygu ifadelerinin dönüştürücü etkisini açıklar.[32] Buna göre duygu ifadeleri yalnızca duyguyu betimlemekle kalmayıp duygusal deneyimin inşası ve dönüştürülmesinde de rol oynar.[33] Reddy'nin duyguları "hedef ağlarının kapsamlı yönelimlerinin sonucu" olarak tanımlaması da bu süreci açıklar.[34] Süreç, içsel duyguların rejimlerin reçetelerine uygun biçimde şekillendirilmesiyle işler. Reddy'nin tercihini "yönetim" yerine "yönlendirme" sözcüğünden yana kullanması bu açıdan oldukça anlamlıdır. Zira "yönlendirme, seçilen rotada kalmak için sürekli düzenlemeler yapmanın yanı sıra rotayı kökten değiştirme olasılığını da içerir."[35] Bu yönüyle, *emotive*ler, sürekli bir yön bulma ve yön değiştirme sürecine işaret eder. Bu aşama Peter ve Carol Stearns'ün duygubilgisi (*emotionology*) tanımına da kapı aralar.[36] Reddy'nin kavramı, bir yandan Stearns'lerin vurguladığı duygusal standartları gündeme getirirken, diğer taraftan da *emotive* ifadesi yoluyla kavrama öznelerin standartlara uyum sürecini işleyen bir boyut kazandırır.[37] Bu çalışma, ķayġuyu ele alırken Reddy'nin bu iki kavramından da yararlanacaktır. Duygu rejimi ifadesi, öznelerden beklenen duygusal tavırları ifade ettiğinden, ķayġu duygusuna ilişkin normatif tavırları açıklayabilecek bir çerçeve işlevine sahiptir. *Emotive*ler ise, öznelerin duygularını rejime uygun bir forma yönlendirdikleri söz edimleri olarak gözlemlenecektir.

Yukarıda sözü edilen üç yöntem, ķayġuya çok katmanlı bakmak için kullanılabilecek analitik araçlar sağlamaktadır. Bu anlamda yöntemlerin ortak bir teorik zeminde birbirine eşlik ederek daha geniş bir kavramsal bir çerçeve oluşturduğu söylenebilir. Her üç yöntem de birlikte çalışan kavramsal araçları ortaya koyarlar ve birbirlerini çeşitli yönlerden besleyerek ķayġuya bütüncül bir şekilde yaklaşma imkanı yaratırlar. Dolayısıyla bunları birbirinden bağımsız düşünmemek gerekir. Ancak

[32] William Reddy'nin *emotive*leri içerik ve biçimlerine göre örneklerle açıkladığı şu kısımlara bakılabilir: *The Navigation of Feeling*, s. 100-102, 105-107.
[33] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 128. Ayrıca bkz. Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice", s. 212-214.
[34] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 120.
[35] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 122.
[36] Tanım ve açıklaması için bkz. Peter N. Stearns, Carol Z. Stearns, "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *The American Historical Review*, 90/4 (1985), s. 813-836.
[37] Barbara H. Rosenwein, "Worrying about Emotions in History", *American Historical Review*, 107/3 (2002), s. 837.

bunlardan rejim kavramı, bazı nedenlerden ötürü tereddüde neden olmaktadır. Duyguların denetim, yönetim ve yönlendirmesini belirli standartlara göre sürdüren bazı yapıların varlığı duygu tarihçileri tarafından kabul edilmektedir. Rosenwein'ın duygu toplulukları ile anlattığı şey de bu yönüyle duygu rejiminden farklı sayılmaz.[38] Duygu rejimleri ifadesi, her ne kadar Reddy tarafından aksi vurgulansa da yazarın sıklıkla politik rejimlerden söz ettiği bağlamlar ve bu teoriyi kurma biçimi nedeniyle katı, dikey ve politik kaynaklı olduğu hissiyatı uyandırmaktadır.[39] Bu durum, kasıt böyle olsun yahut olmasın, bahsedilen herhangi bir rejimin bu türden içerimlerinin olup olmadığına dair sorular doğurmaktadır. Fakat duygu rejimlerinin olası bir alternatifine yönelmenin daha anlamlı gerekçeleri vardır. Bu da duygulanım reçetelerinin nedensel ve değer temelli yönlerinin açıklanması ile ilgilidir. Bu nedenle, hem sözü edilen yöntemleri bir araya toplayan hem de duygu rejiminin yerini daha temkinli bir yaklaşımla alabilme potansiyeli taşıyan yeni bir kavramsal çerçeveyi denemek anlamlı olabilir.

1. 1. Ahlak Ekonomisi

Bu üç yöntemle kurulan çözümleme zeminini harmanlayarak bütünleştiren çerçeve, yakın zamanda Rob Boddice tarafından duygu tarihçiliğine uyarlanması önerilen ve alandaki bu yöntemleri tek çatı altında toplayan bir analitik araçtır. Duygu tarihçiliği alanında, "birçoğu önemli kavramsal örtüşmeler taşıyan çok sayıda etiket[in]" mevcut olduğundan söz eden Boddice,[40] daha kapsayıcı bir kavramsal çerçeveye ulaşmak amacıyla, Lorraine Daston'ın uyarladığı haliyle *ahlak ekonomisi* kavramını kullanmayı önerir.[41] Kavram, esasen E. P. Thompson tarafından XVIII. yüzyıl İngiltere'sinde meydana gelen eylemlerin arka planlarını incelemek için üretilmiştir.[42] Lorraine Daston ise bilim pratiklerine dair araştırmasında, duygular ve değerlerin bilimsel çalışmaları ve normları etkileyen bir ağ meydana getirdiğinden söz

[38] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 108-109.
[39] Rob Boddice esasen Reddy'ye bu konuda yöneltilen eleştirilerin rejim ve politika ifadelerinin "dar anlamlarıyla" algılanmasından kaynaklandığını belirtir. Bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 108.
[40] Ancak Boddice bunu bütünüyle bir problem olarak görmez. Ona göre bu durum, duygu tarihi sahasını "farklı yapılma biçimlerinden oluşan bir küme" haline getirirken alana entelektüel açıdan zenginlik de sağlar. Bkz. Boddice, "The Affective Turn", s. 163.
[41] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 249; Boddice, "The Affective Turn", s. 163-164.
[42] Konu hakkında bkz. Özgür Balkılıç, "E. P. Thompson'un Ahlak Ekonomisi Kavramı Üzerine", *Mülkiye Dergisi*, 30/253 (2014), s. 117-148.

etmiştir.[43] Bu kavramsallaştırmadaki motivasyon vurgusu, Boddice tarafından duygulanım reçetelerine yönelik uyum duygusunu açıklamak adına elverişli görülmüştür. Ahlak ekonomisinin Daston tarafından tanımlanış ve işleniş biçimini duygular tarihinin kavramsal araçları ile uyumlu bulan Boddice, bir tür disiplinler arası aktarım yaparak alana bir üst anlatı sağlamayı hedeflemiştir.[44]

Daston, ahlak ekonomisini şu şekilde tanımlar: "birbiriyle iyi tanımlanmış ilişkiler içinde duran ve işlev gören, duygu yüklü değerlerin oluşturduğu bir ağ."[45] Buna göre, ahlak ekonomileri, "duygusal güçlerin dengeli bir sistemidir" ve bu sistem belirli denge noktaları ve kısıtlamalara sahiptir. Kavramın adı da bu çerçevenin iki yönlü açıklamasını içerir: ahlak, "psikolojik ve normatif olan[ı]"; ekonomi ise, "belirli düzenlilikler sergileyen, ayrıntıları her zaman tahmin edilemese de açıklanabilir olan bir organize sistem[i]" ifade eder.[46] Ahlak ekonomilerine dair bu türden bir tanım, onların kültürel yönlerini ve tarihsel olarak değişkenliklerini vurgular. Nitekim Daston, ahlak ekonomilerinin "tarihsel olarak yaratıl[ıp] değiştiril[diğini] ve yok edil[diğini]" belirtir ve bu yönleri nedeniyle "hem değişebilir hem de ihlal edilebilir" olduklarına dikkat çeker.[47] Rob Boddice de ahlak ekonomisinin hem duygu rejimleri, hem de duygu toplulukları ile anlatılmak isteneni çerçevelediğinden bahseder ve her ahlak ekonomisinin özünde, "hissetme ve ifade etme açısından normatif olanı tanımlayan bir güç unsuru, bir rejim" bulunduğunu vurgular.[48] Ancak ahlak ekonomisi yalnızca bunu yapmaz; kavramın önemli bir yönü de diğer kategorilerin aksine, güç unsurunu ve normatif üslubu değerlendirirken meselenin içine değer niteliği katmasıdır.[49] Bu durum, rejimin sunmuş olduğu duygulanım reçetesinin içeriğini açıklayabilme potansiyeli taşır. Lorraine Daston'ın ahlak ekonomilerinin oluşumunda bir mantık olduğunu vurgulaması bu açıdan önemlidir.[50] Bu vurgular ise, konuyu Rob Boddice'in dikkat çektiği çok önemli bir yere götürür: zira "insanların normlara neden

[43] Lorraine Daston, "The Moral Economy of Science", *OSIRIS*, 10 (1995), s. 3. Daston'a göre ahlaki ekonomi yoluyla duygular ve değerler üzerinden yapılacak incelemeler, "bunları dışladığı görünen rasyonalitenin doğasını" aydınlatabilme fırsatı sunar. Bkz. "The Moral Economy of Science", s. 24.
[44] Boddice, Duygular Tarihi, s. 245-252.
[45] Lorraine Daston, "The Moral Economy of Science", s. 4.
[46] Daston, "The Moral Economy of Science", s. 4. Bu ise, rejimi anımsatır. Bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 250.
[47] Daston, "The Moral Economy of Science", s. 7.
[48] Boddice, "The Affective Turn", s. 164; Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 249.
[49] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 250.
[50] Daston, "The Moral Economy of Science", s. 4.

uyduğunu ya da onlara direnmekte neden güçlük çektiklerini" anlamak ve açıklamak söz konusu olduğunda, "duygu reçetesinin 'ahlaki' ögesi" kritik bir unsur olarak öne çıkar.[51]

Ahlak ekonomisinin taşıdığı değer niteliği, bağlamsal incelemelerde kendini gösterebilir. Lorraine Daston bilimin ahlaki ekonomisini anlatırken merak duygusunun Orta Çağ ve Erken Modern dönem yazarlarının kaleminde bulduğu ifade farklarını örnek olarak sunar. Bunlardan ilkinde, düşünürler, merakı kontrolsüzlük ve pasiflik olarak değerlendirip eleştirmişlerdir. Erken Modern dönem yazarları ise bunun tam aksine, merakı öz-disiplinli bir faaliyetle ilişkilendirmiş, bitmek bilmez bir bilgi arayışı sürecinin unsuru olarak işlemiştir.[52] Daston, bu tür örneklere dayanarak, güven ve nezaketle birlikte, merakın, "o zamana dek bilinmeyen bir ekonomiye dönüş[tüğünü]" öne sürer. Bu durum, merakın değerini içinde bulunduğu tarihi ve duygusal bağlamın şekillendirdiğini örnekler.[53] Burada bir değer değişimi söz konusudur. Merakın önceki yüzyıllarda "yanlış" bir his, sonrasında ise teşvik edilen bir duygu olması, Rob Boddice'in şu sorusunu akla getirir: "(…) neden doğru hissettiğinizle ilgili. Ya da neden yanlış hissediyorsunuz?"[54]

Ahlak ekonomisi kavramı, bu türden bir içeriğe sahip olması nedeniyle ahlaka yönelik Aristotelesçi bir bakışla değerlendirildiğinde çok daha anlamlı bir çerçeve sunabilir. Kavram, meşru duygular ile bunların uygun ifade biçimlerini ortaya koyan bir açıklama sağlarken, onun bu içeriğine "neden" sorusunu sormak, duygulanımın niteliğini toplumsal ve kültürel içerimleri açısından belirlemeye yardımcı olur. Duygulanımın *değeri*, bu türden bir bakışla anlaşılabilir.[55] Zira Rob Boddice, ahlak ekonomisini tanıtırken tam da buna değinmektedir. Boddice, Constance Classen'den aktararak, "kültürler[in], duyusal değerleri toplumsal değerlerle aşılayarak üyelerinin dünyayı doğru algılamasını sağlamaya çalış[tıklarına]" dikkat çeker. Yazar, "ahlaki pusula" adını verdiği unsuru burada, kültürün belirlediği ve bağlamsallaştırılabilen bir

[51] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 251.
[52] Daston, "The Moral Economy of Science", s. 17.
[53] Bu yaklaşımı ortaya çıkaran süreç hakkında bkz. Daston, "The Moral Economy of Science", s. 12-18.
[54] Aktaran: Derya Gürses Tarbuck, "Rob Boddice ile Söyleşi: Duyguların Tarihi", çev. Yeşim Özge Yeten, *Toplumsal Tarih*, 361 (2024), s. 25.
[55] Gürses Tarbuck, "Rob Boddice ile Söyleşi", s. 25.

alanda konumlandırır.[56] Aristoteles'e dönmek de bu değerlerin anlam dünyasını keşfetmeye yarar. Onun ideal duygulanıma ilişkin ifadeleri de konuyu bu açıklamaya götürebilir. Buna göre ideal olan, duyguları "gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi" deneyimlemektir ve bu doğrultuda mutedil olan "en iyidir, bu da erdeme özgüdür."[57]

Ahlak ekonomisinin uygun bir kavramsal araç olduğu bu aşamada anlaşılabilir. Duygu rejimleri, deneyimlenmesi gereken duyguları normatif bir üslupla tanımlamakta son derece işlevselken bu normların neden meşru, doğru ve arzu edilir olduğunu açıklama aşamasında kısıtlarla karşılaşır; ahlak ekonomileri ise tam da bu noktada normlara doğruluk ve değer kazandıran unsurları ve öznelerin bu normları içselleştirme motivasyonlarını görünür kılar. Öznelerin reçetenin sunduğu normatif duygulara yönelmesinin gerekçeleri, ahlak ekonomisi etrafında örülü değerler ağı içinde sunulur. Bu düşünce, normların takip edilmesini içsel süreçlerle ilişkilendirir. Bu noktada bağlam, öznelerin "kendilerine yönelik tutumlarını şekillendir[ir]."[58] Bu nedenle ahlak ekonomisi, duygu rejimi kavramını bütünüyle dışlayan bir alternatiften ziyade, onun açıklayıcı sınırlarını genişleten ve özellikle normların özneler tarafından neden ve nasıl benimsendiğini görünür kılan tamamlayıcı bir üst çerçeve olarak işlev görmektedir.

Sağladığı değer niteliğinin yanında, ahlak ekonomisi, pratikleri de kavramsal alanına dahil eder. Bu pratikler, değerlerin ve normların sürdürülmesini sağlar ve ahlak ekonomisinin istikrarı ve bütünlüğünü tamamlar.[59] Aristoteles'in katkısı, bu aşamada, duyguların ahlaki temelinden fazlasını sağlayabilir. Ona göre erdemler, yaratılıştan gelmeyip zaman içinde ve deneyimler yoluyla kazanılabilmektedir. İnsanın erdemleri edinebilecek kapasitesi ve ona bunu sağlayacak potansiyeli vardır ve bu da alışkanlıklar sayesinde başarılabilir.[60] Bu noktada yönetim ve yönlendirme de duygulanım reçetesi ile birlikte düşünülebilir. Pratikler ve "yaparak içselleştirme" metodu, böylece, Reddy'nin törenlerin alanına dahil ettiği, Scheer'in de alışkanlıklar

[56] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 258.
[57] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik Hθika Nikomaxei*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), s. 32.
[58] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 258.
[59] Daston, "The Moral Economy of Science", s. 4; Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 250.
[60] Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 23.

ile birlikte bahsettiği bir uyum sürecinin işlemesini sağlar.[61] Ahlak ekonomisi bu aşamada duyguların düzenlenmesi ve yönlendirilmesini uyum odaklı faaliyetler yoluyla sürdüren bir yapı olarak değerlendirilebilir.

Bu türden bir yaklaşım sayesinde duyguları düzenleme ve yönlendirme eylemi, ahlak ekonomilerinin etki alanına dahil edilebilir ve bu kapsamda reçetenin içeriği değerlilik boyutuyla birlikte nedensel olarak açıklanmış olur. İfade açısından da ahlak ekonomisinin görece faydalı olduğu düşünülebilir. Ahlak ekonomisi, pratiklerin normatif üsluba yönelmeyi içselleştirmesi konusunda rejimden daha ılımlı bir açıklama sunabilir. Duygu rejimleri bu noktada dışarıdan ve dikey bir disiplin çizgisi ima etme riski taşırken, ahlak ekonomisi motivasyonu içsel, yatay ve değer temelli bir hale getirir. Bu da ahlak ekonomisine bütünüyle dışsal baskıdan kaynaklanmayan bir içsel mekanizma sağlar.[62] Bu durumda, duygu reçetelerini belirleyen güç unsurunun kaynağının siyasi olmak zorunda olup olmadığına dair sorular da bertaraf edilmiş olur.[63] Duyguların denetlenmesini ve yönlendirilmesini belirleyen güç unsuru ise, politik içerim ima eden bir sözcük yerine sosyal yönü olan bir alternatifle tanımlanır. Böylece, baskı iması ortadan kalkar; öznenin kendi duygulanımlarını tanımlayabilmesi ve yönlendirmesi, ahlak ekonomisi çerçevesinde oluşan değerler ağı doğrultusunda meydana gelir.

Bu çerçeve ve tanımlamalar neticesinde, bu tez, ḳayġu duygusunu tarihsel ve duygusal bedenlere ait birer olgu olarak, sözcük ve ifade düzeyinde zaman içerisinde anlamsal ve bağlamsal açıdan değişen ve duygu reçetelerinin öngördüğü, denetlediği ve düzenlediği bir duygulanım süreci olarak inceleme amacı taşır. Tez, tüm bu analitik ve kavramsal birikimi, alana yakın zamanda sunulan *ahlak ekonomisi* kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Bu yolla, inceleme konusu olan duyguya bütüncül bir bakış sağlamayı hedeflemektedir. Deneyim, ifade ve norma ilişkin bilgi ve kayıtlar doğrultusunda ḳayġuyu inceleyen tez, sonuçta, XIV. ve XV. yüzyıllar Anadolu'sunda ḳayġunun ahlaki ekonomisine ilişkin bir manzara sunmayı hedeflemektedir.

[61] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 161.
[62] Daston, "The Moral Economy of Science", s. 6.
[63] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 251.

2. Çerçeve: Tıbbi Bilginin Ele Alınışının Gerekçelendirilmesi

Bu çalışma, duygular tarihinin yukarıda sözü edilen yöntemlerini kullanırken XIV. ve XV. yüzyıl Anadolu'sunda dolaşımda olan tıbbi bilgiden yararlanacaktır. Devrin duyguyu tanımlama biçimine bu saha üzerinden ulaşırken, yine bu bilgi alanı yoluyla, özel olarak ḳayġunun çok katmanlı bir incelemesini sağlamayı amaçlamaktadır. Yukarıda, duygunun deneyim, ifade ve norm düzeyinde inceleneceği metotlar tanıtılmıştı. Şimdi de tıbbi bilginin her katmana sağlayacaklarından bahsetmek yerinde olur.

Duygu Bilgisi

Duygu tarihi çalışmalarında, genel bir duygu tarihi incelemesi yahut spesifik bir duygu üzerine gidiliyor olsun, araştırma sahası gereği, duygu tarihçisinin cevaplaması gereken sorulardan ilki, duygunun ne olduğudur. Moderniteyle tanışmamış insan toplulukları söz konusu olduğunda, duygu tarihçisinin ele aldığı dönemde ve incelemekte olduğu toplumda, çeşitli bilgi alanlarının bugün *duygu* dediğimiz kategoriyi kavramsallaştırma biçiminin ne olduğu sorusu önem kazanır. Nitekim Erken Modern Osmanlı'da duygulara ilişkin ilk kapsamlı çalışmayı yazan Nil Tekgül, çalışmasının duygu bilgisine ayrılan ilk bölümüne tam da bunu hatırlatarak başlar: "bireyin nasıl hissedeceği, duygu bilgisine ve duygusal normlara bağlıdır."[64] Tekgül'ün cümlesinde yer alan ilk kategori, öznelerin duyguya ilişkin kavrayışlarını gündeme getirmesi bakımından oldukça önemlidir. Zira duygulanım süreçlerinin açıklanma biçimi, duygunun kendisinin algılanma ve ifade edilme şeklini belirleyen bir kavramsal alandan doğar. Dolayısıyla, Robert Darnton'ın vurguladığı, "insanların yalnızca ne düşündüğünü değil; nasıl düşündüklerini, dünyayı nasıl kurguladıklarını"[65] kavramak için bu tür bir yol izlenmelidir. Bu nedenle, eski devirlerin insanlarının duygularına ve bu duyguların ifade biçimlerine ulaşma peşinde olan tarihçinin sorması gereken, 'duygu nedir' sorusundaki eksik unsurları tamamlayarak; 'bahsi geçen toplum yahut topluluğun ve dönemin zihin ve bilgi dünyasında, 'duygu' olarak adlandırdığımız kategori neye tekabül eder' sorusu olmalıdır. Araştırmaya atılacak ilk adım, duygunun *ne*'liği üzerinden ilerlerken, bunu takip edecek olan soru, söz konusu

[64] Nil Tekgül, *Emotions in the Ottoman Empire Politics, Society and Family in the Early Modern Era*, (London: Bloomsbury Academic, 2023), s. 23.
[65] Darnton, *Büyük Kedi Katliamı*, s. 15.

adımın atılma biçimini belirlemeye yardımcı olacaktır. Esasen, duyguya dair bilgi, tıpkı Angelika Messner'in ifade ettiği gibi, her türlü insani bilgiye içkindir. Messner, adına 'duygu bilgisi' dediği anlam kategorisinin, "estetik bilgi, felsefi bilgi ve tıp bilgisi gibi çeşitli bilgi alanlarının bağlamlarında" mevcut olduğunu söyler.[66] Bu tezde, devrin tıp bilgisine bu amaçla başvurulacaktır. Nitekim Angelika Messner de tıbbi bilginin duygu araştırmalarındaki işlevinden söz eder; kendi araştırma alanı olan Çin'de erken modern dönem tıp yazınında duyguların kavramsallaştırılma biçimine değinerek duygu tarihi çalışmalarında bedenselliğin öne çıkarıldığını vurgular.[67] Bu çalışmanın konusu olan dönemde Anadolu'da dolaşımda olan tıbbi paradigma da bu yönüyle kendini gösterir. Bu tıbbi paradigmaya göre duygular bedenle doğrudan ilişkili olgulardır ve bu nedenle duygulara ilişkin kavrayış tıp metinlerine yansır. Tıp bilgisi sayesinde, duyguların bedensel yönüne ilişkin daha fazla veriye ulaşmak mümkün olur. Üstelik tıbbi bilgi, bu anlamda oldukça geniş bir etki alanına sahiptir. Rob Boddice, "duygular ve duygularla ilgili tüm geçmiş kategoriler hakkındaki bilginin büyük bir kısmı[nın] bilim ve tıp dünyasından" geldiğini belirtir. Duyguların deneyimine ilişkin düşüncelerin etkisinden bahseden Boddice, bunun Galenci kuramda da Aristoteles'in tutkulara dair yaklaşımında da söz konusu olduğundan bahseder.[68] Tıp metinlerinin duyguların ne olduğuna dair sunduğu açıklamalar, diğer bilgi sahaları ile de ilişkili olurlar ve bir örgüyü meydana getirirler. Çeşitli bilgi alanları da duygunun ne olduğuna ilişkin ifadelerinde tıbbi bilgi ile uyumlu bir çerçeve sunar. Böylece, devrin duygu bilgisi ortaya çıkar.

İfade

Duyguları bütüncül bir şekilde ele alma girişimleri, onların yalnızca sözcük düzeyindeki yazılı ifadesiyle ilgilenmez. Duygu sözcüklerinin yanında duyguyu ifade ve ima eden sözceler ile metaforlar da duygu araştırmasının araçları olurlar. Duygusal bedenin tarih araştırmasında bir metin olarak incelenmesi bu açıdan da faydalı sonuçlara ulaştırabilir. Tıbbi bilginin duyguların bedenselliğine ilişkin vurguları, söz konusu sonuçlara varacak yolu açma potansiyeli taşır. Nitekim Michael Stolberg,

[66] Angelica Messner, "Aspects of Emotion in Late Imperial China: Editor's Introduction to the Thematic Section", *Asiatische Studien Études Asiatiques*, LXVI/4 (2012), s. 897.
[67] Messner, "Aspects of Emotion in Late Imperial China", s. 899.
[68] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 57-58.

erken modern dönemde Avrupa'da duyguların algılanış biçimine dair kaleme aldığı makalesinde, bu tip kullanımların dönemin tıbbi bilgisiyle nasıl bir uyum içinde olduğunu ifade etmiştir.[69] Tek başına metafor ve deyim gibi görünen bu ifadeler, devrin tıbbi bilgisi ile birlikte okunduğunda, bunların duygulanımın bedende yarattığı etkiler olduğuna dair düşünceler açık bir şekilde görülür. Bu durumda, duygu bilgisi tıp yazını dışında gözlemlenebilir hale gelir. En çoğu edebi metinler olmak üzere, birçok metin türü -ve bazen minyatürler- duygu bilgisinden kaynaklanan ifadeleri yoğun biçimde içerirler. Tıp bilgisinin sağladığı çerçeve, duyguların beden üzerinden izlenebileceği durumları görünür kılar. Yukarıda da belirtildiği gibi, bedenin konuya dahil edilmesi, duygu sözcüklerinden çok daha fazla veriyi duygu araştırmasının kapsamına dahil eder. Messner'in bahsettiğine göre, çeşitli araştırmacılar da Çincedeki duygu ifadelerinin bedenle ilişkilendirilme biçimlerini ve konuşma dili ile tıp dili arasında bazı paralellikleri tespit etmiştir.[70] Türkçede bedenle ilişkili olan deyim ve ifadelerin anlamsal bütünlüğü, tıbbi bilginin sağladığı veriler yoluyla bütüncül bir şekilde anlaşılabilir. Bu sayede, duygunun ifade düzlemindeki kavranışı, tıbbi bilgi ile uyumu ve ilişkisi üzerinden gözlemlenmiş olur.

Duygu Normları

Ancak tıbbi bilginin işlevleri bunlarla sınırlı kalmaz. Duygu bilgisi, duyguların düzenlenmesi ve denetlenmesiyle ilgili reçeteleri şekillendirir. Bu durum rejim yahut ahlak ekonomisi olsun, duyguyu düzenleyen güç unsuruna alan sağlar. Hekimler, devrin tıp kuramı çerçevesinde duygulara bedensel düzeyde müdahale ederek onları düzenleyecek ve sağlığı tesis edecek tıbbi reçeteler [*regimen*] uygulamaktadır. Normatif ve ahlaki tavır ise, duygu rejimlerinin reçetelerinde kendini gösterir. Messner, bu noktada duyguya ilişkin bilginin ahlaki söylemlerle ilişkisine değinir.[71] Duyguların ahlak felsefesi içindeki konumu düşünüldüğünde, Messner'in önemli bir

[69] Michael Stolberg, "Emotions and the Body in Early Modern Medicine", *Emotion Review*, 11/2 (2019), s. 1.
[70] Messner, "Aspects of Emotions in Late Imperial China", s. 899.
[71] Messner, "Aspects of Emotions in Late Imperial China", s. 901. Galen'in etkisindeki tıbbi metinlerde yer alan *regimen* terimi, etimolojik olarak Reddy'nin *rejim*ine hısımmış gibi görünse de işleyiş bakımından birer duygusal pratik ve ahlaki denge aracıdır. Reddy'nin rejim kavramı daha ziyade siyasi bir disiplin iması taşırken; tıbbi *regimen*ler, öznelerin kendi duygulanımlarını bir ahlak ekonomisi içinde nasıl bizzat yönettiklerini gösterir. Bu yüzden ahlak ekonomisi, tıbbi bilginin sunduğu esnek ve içselleştirilmiş yönetim biçimini de Reddy'nin kavramından daha bütüncül bir şekilde açıklar.

noktaya değindiği anlaşılır. Bu çalışmada tıbbi görüşlerine başvurulan Galen ve onun öncülleri ile ardılları, duyguları bedensel süreçler olarak açıklarken, ahlakın konusuna da dahil etmişlerdir.[72]

Bu uyum ṭıbb-ı rūḥānī geleneğini hatırlatır. İslam geleneğinde tıp, *ṭıbb-ı cesedānī* ve *ṭıbb-ı rūḥānī* olarak ikiye ayrılmıştır. Ṭıbb-ı cesedānī denilen alan, bu çalışmanın odağında olan pratik tıbbi bilgiyi tanımlar. Ṭıbb-ı rūḥānī ise, ruhun iyileştirilmesine yönelik yaklaşımında tıbbi tedavi metotlarını kullanmaz; ahlak ilimleri arasında sınıflandırılan bu bilgi sahası, erdemli bir insan olmanın koşullarını açıklar.[73] Her iki saha da duyguları Galenci sistemin sağladığı zemin üzerinde ruhani hareketi merkeze alarak açıklamıştır; aradaki fark, düzenlenmesi ve denetlenmesi yolunda sunulan reçetelerde görülür. Bu çerçevede duyguların aşırılıkları halinde mutedil düzeye getirilmeleri konusuna farklı açılardan yaklaşırlar. Duyguların ölçülü olmasına ilişkin reçeteler, bedeni konu edinen tıbbi literatürde ilaçlarla işlenirken, ahlakın alanına dahil olduklarında eylemlere ilişkin tavsiyeler içerirler. Nil Tekgül'ün çalışması bu kavrayışın ahlaki boyutunu oldukça net bir şekilde sunar. Yazarın odağında Ḳınalızāde'nin (ö. 1572) *Aḫlāḳ-ı 'Alā'ī*'si yer almaktadır. Ḳınalızāde, eserinde duygulanımı Galenci çerçeveyle uyumlu bir şekilde açıklayıp tıp ile ahlak arasındaki benzerliklere dikkat çekmiş;[74] duyguların düzenlenmesi meselesine ise ahlaki açıklamalar getirmiştir. Rüya Kılıç ise, Eşref b. Muḥammed'in (ö. XV. yüzyıl) eserinde hastalıkları sınıflandırma biçimine dikkat çeker.[75] Eşref b. Muḥammed, "avāmm arasında meşhūr" olanın yalnızca beden hastalığı olduğunu ve 'hasta' sözcüğünün tek başına bu durum için kullanıldığını ifade ederek *cān*, *'aḳl* ve *göñül* hastalıklarının bilinmediğine dikkat çeker. Ardından saydığı her hastalık türü için uygun ilaçları zikreder. Buna göre "cān 'ilācıçün 'ilm-i aḫlāḳdur", 'aḳl hastalığı için uygun ilaçlar ise "'ilm-i tedbīr 'ilm-i siyāsetdür." Göñül hastalığı da "tefsīr, ḥadīṯ uṣūl-ı dīn 'ilm-i fıḳh" gibi ilaçlarla iyileştirilebilir.[76] Benzer bir yaklaşım 'Āṣıḳ Paşa'nın (ö. 1332) eserinde de görülür. 'Āṣıḳ Paşa, *ten*, *nefs*, *'aḳl*, *göñül* ve *cān* hastalığı olmak

[72] Örneğin bkz. Hümeyra Özturan, "*Peira* ve *Logos*'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2024), s. 1139-1169.
[73] Mustafa Çağrıcı, "Tıbb-ı Rûhânî", *TDVİA*, c. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 88-89.
[74] Tekgül, *Emotions*, s. 36.
[75] Rüya Kılıç, *Erken Modern Osmanlı'da Deliler ve Delilik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023), s. 47.
[76] "Eşref b. Muhammed, Hazāinü's-Sa'ādāt (İnceleme-Metin-Dizin)", haz. Nadir İlhan, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 1998), s. 197-198.

üzere beş tür hastalıktan söz eder; her birini tanımlar ve bunların ilaçlarını tanıtır.[77] Bu uyum, Naama Cohen-Haneghbi'nin geç Orta Çağ'da Kuzey İtalya'da duygulara ilişkin tıbbi kavrayışta ahlaki bir tavrın gözlemlenmeye başladığına dair vurgusunu hatırlatır.[78] Anadolu'daki Türkçe tıp yazınında böylesi bir birleşimin varlığı kesin olmasa da iki bilgi sahası arasındaki uyumun gözlenmesi dikkate değerdir. Her iki bilgi sahası da duygulara dengeyi gözeterek yaklaşmaktadır. [79]

Böylece, tıp bilgisi duygulara ilişkin kavrayış için kapsamlı bir çerçeve oluşturur. Duyguların bedensel, ifadeye yansıyan, kültürel olarak çeşitlenen ve değişen, ahlaki açılardan düzenlenen yönleri, bu zemin üzerinde inşa edilir. Rejimlerin yahut ahlak ekonomilerinin sunduğu duygulanım reçetelerinin ahlaki kaygıların, tıbbi reçetelerle uyumlu bir görünüm arz ettiği söylenebilir. Uyum ve bütünlüğü esas alan bir insan ve evren kavrayışı içinde, duygular da her şey gibi ölçülü olması önerilen fenomenler olurlar. *Ḥekīmler* bunu beden sağlığı için gerekli bir ölçü şeklinde ifade ederken, *ḥakīmlerin* kaleminde itidal, erdemli bir yaşam sürmenin anahtarı olarak sunulur. Tekgül'ün söylediği gibi, duygulara dair algı da tıbbi bilginin dönüşümüyle değişmiştir.[80]

3. Kaynaklar

Yukarıda belirtildiği gibi, duygu bilgisine ilişkin veriler birçok bilgi alanının bağlamında yer alır. Messner'e göre, "dilde, görsellerde, mimaride, yazılı parçalarda, doğum kayıtlarında, adli dava tanımlamalarında, hatta resmi unvanlarda ve isimlerde gizli" olan duyguların izleri, "referans kitaplarında, giriş notlarında, mektuplarda, romanlarda ve şiirlerde, tıbbi tanımlama tarihlerinde ve felsefi ifadelerde" gözlemlenebilmektedir.[81] Bu çalışmanın izleyeceği konu da geniş bir kaynak bütününü

[77] Aşık Paşa, *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz, (İstanbul: TDK Yayınları, 2000), s. 160-163.
[78] Naama Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul Emotions, Medicine and Penance in the Late Medieval Mediterranean*, (Leiden, Boston: Brill, 2017), s. 173-174.
[79] Aslında bu durum bütün bir düşünce dünyasını şekillendirmiştir. Örneğin, siyasi düşünce sahasında da humoral patolojinin sözünü ettiği ideal denge durumu ile bu kavramsal çerçevenin çeşitli unsurları çeşitli imgeler halinde ilgili metinlere dahil olmuştur. Bkz. Mehmet Öz, "Klasik Dönem Osmanlı Siyaset Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 12/1 (1999), s. 31. Vasileos Syros, Galenci tıbbın, "uyumlu ve iyi düzenlenmiş bir toplumu sürdürmenin yollarını aramada ortak bir referans çerçevesi" olarak kullanıldığından söz ederek, siyasi yapının unsurları ile vücut salgıları arasındaki bir analojiye atıfla, uyumun önemini vurgular. Bkz. Vasileos Syros, "Galenic Medicine and Social Stability in Early Modern Florence and the Islamic Empires", *Journal of Early Modern History*, 17 (2013), s. 213; Tekgül, *Emotions*, s. 36-38.
[80] Tekgül, *Emotions*, s. 38.
[81] Messner, "Aspects of Emotions in Late Imperial China", s. 893.

ilgilendirmektedir. Zira bu tez, duygu bilgisi ve duygunun kavrayışına ilişkin verileri toplamak üzere, Eski Anadolu Türkçesi döneminin çeşitli alanlarda yazılmış metinlerinden yararlanacaktır. Bu doğrultuda, bu çalışma, XIV. ve XV. yüzyıllarda üretilen Eski Anadolu Türkçesi dönemi metinlerinden birkaç kaynak grubuna dayanmaktadır. Tezin her bölümünün odaklandığı konu doğrultusunda, bu kaynakları -kendi içinde dallanmaya devam eden- üç ana grupta zikretmek mümkündür: tıp metinleri, sözlük işlevine sahip metinler ve Yūsuf kıssaları.

Çalışmada başvurulan ilk kaynak grubu, dönemin Türkçe tıp metinleridir. Bu kaynaklara başvurmaktaki temel amaç, modern dönem öncesinde yaşayan insan gruplarının duyguyu anlama ve anlamlandırma biçimlerini anlamak üzere, sahip oldukları duygu bilgisini ortaya koymaktır. Anadolu'da kaleme alınan ilk Türkçe tıp eseri olan *Tuḫfe-i Mübārizī*'den başlayarak, XV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen *Ḥazā'inü's-Sa'ādāt* ile son bulan bir dizi tıp metni, bu amaçla, dönemin duygu bilgisinin tıp metinleri yoluyla bir serimine ulaşmayı sağlayacaktır.[82] Bu grup içinde

[82] Bu tezde başvurulacak olan metinler şunlardır: "Celālüddin Hızır (Hacı Paşa), Müntahab-ı Şifa -İnceleme-Metin-Dizinler-", haz. Zafer Önler, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 1981); "Amasyalı Hekim Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Eseri Mücerrebnāme (873 H./ 1468 M.) (İnceleme-Metin-Transkripsiyon-İndeks)", haz. Ünal Şenel, (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1988); "Ahmed-i Dâ'î Tıbb-ı Nebevî İmlâ-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin-İndeks ve Sözlük", haz. Önder Çağıran, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1992); "Mü'min bin Mukbil Miftâḥü'n-Nûr ve Ḫazâinü's-Sürûr (Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini)", haz. Mehmet Ünal Şahin, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1994); "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ (Giriş-İnceleme-Metin)", haz. Osman Özer, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 1995); "Eşref b. Muhammed, Hazāinü's-Sa'ādāt"; "Muhammed Bin Mahmûd Şirvânî'nin (XV. yy) Göz Hastalıklarına Ait "Mürşîd" Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks)", haz. Necdet Okumuş, (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1998); *XV. Yüzyılda Yazılmış Bir Tıp Eseri Kitâbü'l-Mühimmât,* haz. Sadettin Özçelik, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001); *Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî, Kitâbü'l-Müntehab fi't-Tıb (823/1420) İnceleme-Metin-Dizin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım*, haz. Ali Haydar Bayat, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005); *Kemâliyye Orijinal Metin Sözlük Sadeleştirilmiş Metin Tıpkıbasım*, haz. Ali Haydar Bayat, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2007); "Hekim Hayreddin'in Kitab-ı Ākrābādīn'i", haz. Yasemin Yavuz, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008); "(İshāk b. Murād), Edviye-i Müfrede (Metin, İndeks, Sözlük, Dil İncelemesi)", haz. Süleyman Akdeniz, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2008); "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (1a-72a) (İnceleme-Metin-Sözlük)", haz. Ahu Cavlazoğlu, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009); "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (72b-151b) (İnceleme-Metin-Sözlük)", haz. Hasan Bekmez, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009); "Hekim Bereket Ḫulāṣa (1.-50. Sayfalar) (İnceleme-Metin-Sözlük)", haz. Aydın Demir, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2010); *Ebvāb-ı Şifā Metin Dilbilimsel Bir İnceleme*, haz. Özen Yaylagül, (Ankara: KÖKSAV, 2011); Ḥekīm Bereket, *Tuḫfe-i Mübārizī*, haz. Binnur Erdağı Doğuer, (Ankara: TDK Yayınları, 2013); "Tercüme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)", haz. Yasemin Yıldız, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016); *Yâdigâr 15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı Yâdigâr-ı İbn Şerîf*, haz. Orhan Sakin, Yahya Okutan, Doğan Koçer, Mecit Yıldız, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2017); Tutmacı, *Tabiatnâme*, haz. Yakup Karasoy, (Ankara: TDK Yayınları, 2018); "Kitâb-ı Güzîde-i 'İlm-ı Tıbb Muhammed Bin Mahmûd-ı Şirvânî (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)", haz. Melek Balcı, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2021); "Mü'min Bin Muḳbil Sinobī Ẕaḫīre-i Murādiyye (İnceleme-Metin-Dizin)", haz. Murat Çil, (Doktora Tezi, Sivas

yer alan metinlerin her biri, Galenci tıp bilgisine dayanırken, eserlerin müellifleri de bu tıbbi bilginin önde gelen alimlerinin adlarını metinlerinde sıklıkla zikretmektedirler.[83] Bu metinler, dayandıkları kuramsal çerçevenin temel örüntülerini, teorik bilgiye ilişkin içerikleri ve uygulamaya yönelik kayıtlarında sürdürürler. Tıbbı sıklıkla ilmi ve ameli olmak üzere ikiye ayırarak inceleyen müelliflerin metinlerinin bu ilk kısmında, bizim *duygu* dediğimiz fakat kendilerinin nefsānī/rūḥānī hareket olarak adlandırdıkları kategorinin teorik düzlemde açıklandığı pasajlar yer alır. Ruh ve bedeni bir bütün halinde ele alan bu tıbbi çerçeve içinde duygular ruhun bedendeki hareketleri ile meydana gelen ve bedeni ve sağlığı doğrudan etkileyen fenomenler olarak açıklanırlar. Bu anlayışın yansıması, metinlerin ameli tıptan söz eden kısmında çeşitli duygu durumları için önerilen ilaçlarda da görülür. Söz konusu metinlerde, duyguların yoğunlukları ve aşırılıklarından doğan fiziksel rahatsızlıklar hekimlerin müdahale alanına dahil olup ilaçla tedavi edilen problemler olarak ele alınırlar. Kalp ise, duyguların merkezi olarak sunulur. Bu çerçevede, devrin duygu bilgisi açıklanmış olur.

Devrin duygu bilgisine ilişkin bir zeminin hazırlanmasının hemen ardından, bu çalışmanın yönü, sözlük işlevine sahip bir dizi metne doğru devam eder. Bu girişimin amacı, ḳayġuyu kendi başına bir duygu sözcüğü olarak incelemek ve sözcüğün taşıdığı anlamsal, duygusal ve bağlamsal yükleri gözlemlemektir. Duyguların ve duygu ifadelerinin tarihsel olduğu gerçeği, söz konusu incelemeyi, ele alınan döneme ait kaynaklar üzerinden sürdürmeyi gerektirir. Bu amaç ve gereklilikler, çalışmayı iki

Cumhuriyet Üniversitesi, 2021). Bu metinler ve müellifleri hakkında bkz. *Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi*, c. I, haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, M. Serdar Bekar, Gülcan Gündüz, Veysel Bulut, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, (İstanbul: IRCICA, 2008), s. 3-74; Ahmet Ağırakça, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tıp Eserleri ve Dayandıkları Kaynaklar", *Journal of Islamic Research*, 6/1 (2013), s. 38-47.

[83] Metinlerdeki bazı örnekler şu şekilde görülebilir: "sultanu'l-ḥükemā Ebiḳrāṭ kim Cālinūs'uñ üstāḍıdur," ("Hazā'inü's-Sa'ādāt", s. 213); "Cālinūs eydür her kim dilerse ṣıḥḥat-i bedeni saklana gerek (…) Ebiḳrāṭ eydür kime yüregi ṣag olmaḳ gerekse öykenine ri'āyet eylesün" ("Hazā'inü's-Sa'ādāt", s. 229); "Cālīunus ḥekīm Eflāṭūn bunı ma'ḳūl gördi" ("Kitab-ı Āḳrābādīn", s. 95); "Cālīnūs ḥekīm eydür kim cemi' evḳātuñ yėgregi ḳuṣmaġıcün yay vaḳtidür" ("Kitâb-ı Güzîde-i 'İlm-i Tıbb", s. 91); "hem Cālīnūsuñ maymūnı çoḳ idi ṣol vaḳt kim ādem oġlanlarınuñ teṣrīḥinde bir nesne müşkili olsa birini depelerdi ol endāmı görüp müşkilini ḥall eylerdi" ("Ẕaḫīre-yi Murādiyye", s. 528); "Boḳrāt eydür 'aceb gördüm ṣol kimseyi kim işbu ma'cūnı yiye ve ġıdāsını ıṣlāh ide ol kişi ṭabībe muḥtāc olmaya" ("Mücerrebnāme", s. 10); "Calinus kendi kitabında eydür bu terkib baña ḥacet oldu düzdüm" ("Mücerrebnāme", s. 15); "dahı ayāric habbı kim -Cālinūs düzmişdür" ("Hülâsâ", s. 66); "ayāric ki itdi Cālīnūs terkīb/fużūluñ def'içün ḳıldı tertib" ("Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 400); "Būḳrāṭ ḥekīm eydür çügündüri bişürüp yėmek gögüs içinde olan safrāyı balġamı giderür" (*Ebvāb-ı Şifā*, s. 131).

kaynak grubuna götürmüştür: manzum sözlükler ve satır arası Kur'an-ı Kerim tercümeleri. İlk grubu teşkil eden bir dizi Arapça ve Farsça manzum sözlük, ḳayġunun bu dillerdeki karşılıklarını sunmanın yanında, sözcük için sunulan karşılıklarla tanımlanan farklı kelimelerin gözlemlenmesi açısından da yararlı bir manzara sunar. Bu nedenle, manzum sözlüklerin eğitim amacıyla kaleme alınmış olmaları, ḳayġunun kelime bazlı karşılıklarını ve olası eş anlamlılarını tespit etme noktasında önemlidir.[84] Satır arası Kur'an tercümeleri ise Eski Anadolu Türkçesi dönemi ile ilgili dil incelemelerinde oldukça fayda sağlayacak bir kaynak grubunu oluşturur. Söz konusu kaynak grubu, hem dönemin Türkçe sözvarlığını sunar, hem de Arapça sözcüklere sunulan Türkçe karşılıkları somut bağlamlar içinde gözlemlemeye imkan tanır.[85] Nitekim ortaya çıkan manzara, farklı köklerden türeyen birçok Arapça sözcüğün, Kur'an mütercimleri tarafından ḳayġu ile karşılandığını göstermektedir.

Ancak satır arası Kur'an tercümeleri ile ilgili bazı temel problemlere de dikkat çekmek gerekir. En başta, bu metinlerin yararlandıkları kaynaklar yahut birbirleriyle ilişkileri henüz bütünüyle tespit edilememiştir. Konuya ilişkin çalışmasında Yaşar Şimşek, tercümelerin mütercim ve müstensihlerin olası tasarruf alanlarını kısıtlayan tek ve ortak bir kaynak olan Kur'an-ı Kerīm'e dayandığını hatırlatıp, tercümelerde rastlanacak benzer ve hatta bütünüyle aynı ifadelerden yola çıkarak nüshalar arasında ilişki kurmakta çabuk davranılmaması gerektiğini vurgular. Şimşek bu duruma örnek

[84] Çalışmada başvurulan manzum sözlükler ise şunlardır: "Lütfullah Ḥalimi'nin Baḥrü'l-Ġarā'ib'i", haz. C. E. Faroe, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1991); *İki Kur'an Sözlüğü*, *Luġat-ı Ferişteoğlu ve Luğât-ı Kânûn-ı İlâhî*, haz. Cemal Muhtar (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993); Atabey Kılıç, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuḥfe-i Şāhidī (Metin)", *Journal of Turkish Studies*, 2/4 (2007), s. 516-548; Harun Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem: Karşılaştırmalı İnceleme ve Kelime Dizini", (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2015); "Ahmed-i Dâî'nin Ukûdü'l-Cevâhir'i İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük", haz. Şükrü Özdemir, (Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2015); "Tuḥfe-i Hüsāmī (İnceleme-Çeviri Yazılı Metin-Dizin)", haz. Anıl Arslan, (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2016); Yunus Kaplan, "Bilinmeyen Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük: Lugat-ı Visâlî", *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları*, 7/15 (2018), s. 54-75; Yunus Kaplan, "Müellifi ve Telif Tarihi Meçhul Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük: Bülgatü's-Sıbyan", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2020), s. 41-70; Yunus Kaplan, "16. Yüzyıldan Müellifi Meçhul Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 9/1 (2025), s. 639-670.

[85] Yaşar Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine", *Gazi Türkiyat*, 24 (2019), 48-9. Ancak bu konuda, nüsha tarihleri yanıltıcı olmamalıdır; zira daha eski tarihli olanlar, daha çok Türkçe sözcük içermek zorunda değildir. Şimşek bu duruma örnek olarak 1401 yılına tarihlenen Bursa nüshasındaki Arapça ve Farsça kelime yoğunluğundan bahseder. Buna karşın, istinsahı bu nüshadan daha geç tarihli olan Topkapı nüshasında ise diğerinde bulunan "500'den fazla Arapça ve Farsça kelime[ye]" hiç yer verilmemiştir. Bkz. Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine", s. 63-64.

olarak Fatiha suresinin Anadolu sahasındaki tercümelerin "tamamında aynı" olduğunu söyler.[86] Üstelik tercüme sürecinde yararlanılan kaynakların -sözgelimi tefsirler- da ortak olması nedeniyle bu tercümeler birbirleriyle büyük ölçüde benzerlik göstermektedirler.[87] Bununla birlikte, Kur'an tercümelerinin bazıları, Farsça tercümelerin Türkçeye çevirisinden oluşmaktadır. Bu da Arapçadan yararlanmayan mütercimlerin, Farsça tercümelerdeki hataları olduğu gibi Türkçeye taşımasına neden olmuştur.[88] Bu gibi durumlar, nüshalar arasındaki ilişkiyi sıkı bir şekilde analiz etmeyi gerektirir. Söz konusu analizlerde, sık rastlanması muhtemel olan tekrar ayetlerinin benzerliği değil, metinlerin tüm akışı dikkate alınmalıdır. Bu doğrultuda, Şimşek'e göre satır arası Kur'an tercümeleri iki gruba ayrılabilir: bunlar ya bir asıl nüshadan istinsah edilmişlerdir yahut birbirleriyle ilişkili metinler olurlar. Bunu tespit edebilmek için her tercüme kendi sahası içindeki diğer tercümelerle kıyaslanarak bütüncül bir şekilde değerlendirilmelidir.[89]

Doğu ve Batı sahasında yapılan tercümeleri sınıflandıran Yaşar Şimşek, Anadolu sahası tercümelerini, ortak bir nüshadan istinsah edilme ihtimallerini göz önünde bulundurmak kaydıyla, dört gruba ayırır; bunların bir kısmının birebir kopyalar olduğunu belirtir.[90] Bu çalışmada, Şimşek'in tasnifinin farklı gruplarında yer alan Kur'an tercümelerine başvurulmuştur. Bunların XIV. ve XV. yüzyılda yazılmış veya istinsah edilmiş olmaları ve dil özellikleri itibariyle bu devre ait kabul edilmeleri dikkate alınmıştır. Yararlanılan metinler Sivas, Topkapı ve British Library'de bulunan satır arası Kur'an tercümelerinin yayınlarıdır. Sözü edilen tercümeler arasında özellikle British Library nüshası dikkat çeker; zira metnin, Arapçadan değil Farsçadan tercüme edildiği tespit edilmiştir ve nüshada Farsça ve Türkçe tercümeler bir arada bulunmaktadır.[91] Bu nüsha, ḳaygu sözcüğünün yer aldığı ayetleri sıklıkla *ġuṣṣa* şeklinde çevirmesiyle incelenen diğer nüshalardan ayrılır. Benzer bir tavır, ayetlerin açıklandığı çeşitli kaynaklarda da görülür. Bu noktada, döneme ait tefsirler ile dini

[86] Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine", 55-56.
[87] Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine", s. 51.
[88] Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine", s. 49-50; "British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)", haz. Ali Gül, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), s. 14-15.
[89] Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine", s. 61.
[90] Şimşek, "Satırarası Türkçe Kur'ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine", s. 62-63.
[91] "British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi", s. 13-14.

metinler de çalışmanın odağına dahil edilmiştir. *Beḥcetü'l-Ḥadā'iḳ*, *Envārü'l-'Āşıḳīn*, *Cevāhirü'l-İslām*, *Cinānü'l-Cenān*, *Esrārü'l-Ārifīn* gibi metinler, bu içeriği desteklemektedir. Yine ebu'l-Leys-i Semerḳandī'nin (ö. 983) tefsirinin İznikī'ye (ö. 1434-35 [?]) ait olup literatürde hatalı bir şekilde Aḥmed-i Dā'ī'ye (ö. 1421'den sonra) atfedilen tercümesi de ilgili bağlamları anlamlandırma noktasında yardımcı bir eser mahiyetindedir.[92] Döneme ait çeşitli kaynaklar da bu çerçeveye katkı sunmaları durumunda çalışmanın kapsamına dahil olmuşlardır. Sözü edilen kaynaklar da eklendiğinde, hem ḳaygunun ve olası eş anlamlılarının bağlam içinde kullanımları görülmüş, hem de ne türden duygusal deneyimlere ḳaygu karşılığının uygun bulunduğu izlenmiş olacaktır.

Çalışmanın yararlandığı son kaynak grubu ise Yūsuf kıssalarıdır. Yine Eski Anadolu Türkçesi döneminin ürünleri olan bu metinler, duygunun deneyimlenmesine ve terbiye edilmesine ilişkin bilgiyi eğitici bir üslupla okuyucu ve dinleyicisine sunmaktadır. Yūsuf peygamberin adı ile ḳaygu duygusu arasında kurulan ilişki ve kıssanın bu duyguya dair içeriği bu seçimin gerekçesini oluşturur.[93] Bu metinlerde, kahramanların duygusal deneyimlerini tetikleyen olaylar ve duygularının nedenleri, bu duyguyu yaşama biçimleri, duygularının eylemsel, fiziksel ve ruhsal sonuçları gözlemlenebilmekte, bu sayede ḳaygуya ilişkin bir manzaraya ulaşılmaktadır. Çalışmada başvurulan kıssalar, Şeyyād Ḥamza (ö. 1348'den sonra), Yūsuf-ı Meddāḥ (ö. XIV. yüzyıl) ve Süle Faḳīh'e (ö. XIV. yüzyıl) ait *Ḳıṣṣa-i Yūsuf* metinleridir.[94] Bu metinler, XIV. yüzyıl Anadolu'sunda okunan, söylenen ve anlatılan, dini ve didaktik yönleriyle öne çıkan mesnevilerdir.

Söz konusu eserler, Anadolu sahasında kaleme alınan ilk Yūsuf mesnevileridir ve tam olarak bu çalışmanın kapsamındaki dönemlere tarihlendirilirler. Üç müellifin eseri de Kur'an kaynaklı olup dini rivayetlerle uyumlu bir anlatı örgüsü oluşturur.

---

[92] Konuya ilişkin ayrıntılı bir inceleme için bkz. İsmail Taş, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys es-Semerkandî Tefsiri'nin Asıl Müellifi ve Tercümeye Verilen İsim", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 41 (2009), s. 107-160. Bu tezde de atıf yapılan çalışmalarda Aḥmed-i Dā'ī'nin adı geçse de eserin İznikī'ye ait olduğu düşüncesi takip edildiğinden, metin içinde İznikī'nin adı verilmektedir.

[93] Bu durumun örnekleri ikinci ve üçüncü bölümlerde dile getirilecektir.

[94] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", haz. Leyla Karahan, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1985); "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası (İnceleme-Metin-Dizin)", haz. Kâzım Köktekin, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994); Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā [Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Sözlük]*, haz. İbrahim Taş, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017).

Yūsuf-ı Meddāḥ ve Süle Faḳīh'in metinlerinde, anlatının İbn 'Abbās rivayetine dayandırıldığı açıkça belirtilmiştir.[95] Eserlerin üçü de meclislerde sesli okunmak ve icra edilmek üzere hazırlanmıştır.[96] Bu yönleriyle dönemlerinin doğal bir ürünü oldukları düşünülebilir. Kıssalar, XIV. yüzyıl mesnevilerinin tipik özelliklerini taşır. Sade bir anlatım diline sahiptirler, dini ve didaktik içerikleri yoluyla Müslüman kimliğin oluşturulması ve pekiştirilmesini amaçlamaktadırlar ve destan ve masal unsurları içerirler.[97] Sözlü kültür, İslami unsurlar, İsrailiyat kaynaklı rivayetler ve masal motiflerinden mürekkep bir anlatı örgüsü, bu mesnevilerin genel tonunu oluşturur.

Tüm bunların yanında, eserlerle ilgili vurgulanması gereken bazı önemli noktalar vardır. Bunlardan ilki, Yūsuf-ı Meddāḥ'ın eseri ile ilgilidir. Aslında bu eser, yakın zamana değin Erżurumlu Muṣṭafa Ḍarīr'e (ö. 1393'ten sonra) atfedilmiştir. Fakat Sadık Yazar, Cezayir Milli Kütüphanesi'nde bulunan bir nüshaya dayanarak, eserin esasında Yūsuf-ı Meddāḥ'a ait olduğunu ortaya koymuştur.[98] Bu nedenle, bu çalışmada da Yazar'ın tespiti doğrultusunda eserin Yūsuf-ı Meddāḥ'a ait olduğu kabul edilmektedir. Süle Faḳīh ile ilgili problem ise müellifin adıyla ilgili tartışmalardan fazlasıdır.[99] Esasen sözü edilen üç eser arasında da benzerlikler bulunmaktadır; ancak Süle Faḳīh'in konumu dikkat çekicidir. Öncelikle, onun ve Şeyyād Ḥamza'nın metinleri arasında, müelliflerden birinin diğerinin eserinden yararlandığını düşündüren benzerlikler tespit edilmiştir. Fakat etkilenen ve faydalanan müellifin hangisi olduğu konusunda bir mutabakat bulunmaz. Asıl soru ise Süle Faḳīh ile Yūsuf-ı Meddāḥ'ın metinleri söz konusu olunca gündeme gelir. Leyla Karahan'ın bahsettiği benzerlikleri hatırlatıp bunların kendi incelediği nüshada da bulunduğunu gözlemleyen Sadık Yazar, iki müellifin eserleri arasında yaklaşık dört yüz beyitlik bir

[95]"Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 274; "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 78.
[96] Bu konu çalışmanın üçüncü bölümünde vurgulanacaktır.
[97] Bu özellikler hakkında bkz. Âmil Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı 15 yy. kadar (Sultan II. Murad Devri) (824-855/1421-1451)*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), s. 45; Melike Gökcan Türkdoğan, *Klasik Türk Edebiyatında Yusuf u Züleyha Mesnevileri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011), s. 246.
[98] Sadık Yazar, "Yeni Bir Nüshayla Değişen Fotoğraf: Yûsuf-ı Meddâh'ın (ö. (XIV. yy) Kıssa-i Yûsuf'u ya da Erzurumlu Darîr Kıssa-i Yûsuf Adlı Bir Mesnevi Yazmış Mıdır?" *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21 (2018), s. 681-719.
[99] Söz konusu tartışma, müellifin adının doğru imla ve telaffuzunun ne olduğu ile ilgilidir. Bu konuda bkz. Kâzım Köktekin, "Bir Yusuf ve Zeliha Şairi Süle Fakih ve Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 4 (1996), s. 173-174.

bölümün aynı olduğunu ifade etmiştir. Yazar'ın da belirttiği gibi, bu benzerlikler farklı çalışmaların konusu olup incelenmelidirler.[100]

Bunların yanı sıra, Yūsuf kıssası, esasen Kur'an kaynaklı bir kıssa olarak, İslam edebiyatlarında kendine yer bulan ve popüler olarak nitelendirilebilecek bir anlatıdır.[101] İslam dünyasında da Arap, Fars, Urdu ve Türk edebiyatlarında Yūsuf kıssası konulu eserlere sık rastlanır. Kaynakları ve yararlandıkları eser ve rivayetler açısından ortak bir bilgi havuzuna dayansalar da Yūsuf kıssalarının işlenişi konusunda bu gelenekler arasında bazı farklar bulunmaktadır. Örneğin, Arap edebiyatında, kıssanın ağırlıklı olarak mensur biçimde kaleme alındığı göze çarpar. Bununla birlikte, genel durum yalnızca biçim değil, işleniş açısından da farklıdır. Arap edebiyatı, kıssayı daha ziyade kısas-ı enbiya ve tefsir şeklinde işlemektedir. Bu anlamda, bu gelenekte yazılan Yūsuf kıssalarının dini yönlerinin öne çıktığı söylenebilir.[102] Fakat bu durum kıssanın Arapça kaleme alınan edebi versiyonları olmadığı anlamına gelmez. Yine de bu tür eserlerin sayıca az olduğu belirtilmelidir. Züleyha Muş, bu konuda Türkiye'de bulunan yalnızca bir adet Arapça edebi eser tespit etmiş, bunu Türk edebiyatındaki beş örnekle karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Söz konusu metin, İsmail Ebu Hadra et-Telebentī'nin *el-Bedrü't-Temmām fī Ḳıṣṣati Seyyidinā Yūsuf 'Aleyhisselām* başlıklı eseridir. Muş, et-Telebentī'nin Kur'an ve İsrailiyat kaynaklı bir anlatı oluşturduğunu

[100] Yazar, "Yeni Bir Nüshayla Değişen Fotoğraf", s. 712-713.

[101] Gerçi kıssa yalnızca Kur'an'da değil, Tevrat'ta da geçer. Üstelik Eski Ahit'teki anlatı, kıssanın edebi örneklerini etkilemiştir. Nitekim Tolstoy, hikayenin muhatabı olan herkesi etkileyecek olduğunu belirterek, içerdiği duyguların, "bir Rus köylüsü, Çinli, Afrikalı, genç, yaşlı, çocuk, eğitimli, eğitimsiz… herkesin anlayabileceği duygular" olduğunu, "öyküyü istediğiniz ülkeye, ortama aktarın, herkes tarafından anlaşılacak, herkesi etkileyecektir" iddiasıyla birlikte açıklar. Bkz. Özkan Daşdemir, "Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha", (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012), s. 10. Kıssanın bağlamsal içerimleri ve işleniş biçimlerine göre her aktarımında farklılık göstereceği göz önünde bulundurulmak kaydıyla, Tolstoy'un söylediklerinde haklılık payı olduğu düşünülebilir. Ancak Anadolu'da anlatılan kıssa ile Arap ve Fars geleneklerinde üretilenlerin ayrıldığı yönleri belirlemek, bu versiyonların Tolstoy'un okuduğu ve bildiği Yūsuf hikayesi ile farklarını tespit etmekten daha çetrefildir. Kıssanın Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman geleneklerdeki işlenişleri için bkz. Robert C. Cregg, *Shared Stories, Rival Tellings Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*, (New York: Oxford University Press, 2015), s. 226-321.

[102] Halide Dolu, "Menşeinden Beri Yusuf Hikâyesi ve Türk Edebiyatındaki Versiyonları", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1953), s. 92. Arap edebiyatındaki örnekler için bkz. Daşdemir, "Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha", s. 46.

ifade eder.[103] Bu eser, hikayenin Züleyḫā aksına ait olan ve Türkçe mesnevilerde rastlanan birçok ayrıntıyı içermez.[104]

Fars edebiyatı ise Yusuf kıssalarının klasik mesnevi formunda işlendiği bir edebi alan olmuştur. Kıssa, bu edebi gelenekte de hem manzum hem de mensur biçimlerde yazılan lirik aşk hikayeleri olarak öne çıkar.[105] Fars edebiyatında, Firdevsī'ye (ö. 1020 [?]) atfedilen bir eserden başlayarak çok sayıda Yūsuf konulu eser kaleme alınmıştır. Ancak esasen Cāmī'nin (ö. 1414) eseri, Fars edebiyatının öne çıkan Yūsuf mesnevisi olarak kabul edilir.[106] Türk edebiyatının Ḥamdullāh Ḥamdī'den (ö. 1503) sonra kaleme alınan Yūsuf u Züleyḫā mesnevilerinin de Cāmī etkisinde yazıldığı ifade edilmektedir.[107] Öyle ki, bu dönemde eserler üzerinde öncekine kıyasla "belirgin bir fark" ortaya çıkmıştır. Esasen olay örgüsü ve motifler aynı kalmakla birlikte, Melike Gökcan Türkdoğan, bu süreçte önceki metinlerde yer alan masal ve destan motiflerinin bazılarının kaybolduğuna dikkat çeker.[108]

Bu açıdan, Türk edebiyatında XIV. yüzyılda yazılan Yūsuf kıssalarının didaktik yönleri ön plana çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, bunların Arap edebiyatı ile benzer özellikler sergiledikleri düşünülebilir. Bunda, kıssaların dini kaynaklı hikayeler olarak, Kur'an ve tefsirlere dayanması etkilidir. Züleyḫā'nın rolünün de mesnevilerde giderek önem kazandığı da unutulmamalıdır. Bu metinler, Züleyḫā ile ilgili Kur'an'da bulunandan daha fazla anlatı alanına sahiptir. Meselenin bir yönü, tefsirler ve dini metinlerle ilgili olabilir. Bununla birlikte, Türkçe mesnevilerde Züleyḫā'nın hikayesi de masalsı bir tonda kendine yer bulur.[109] Nitekim Yūsuf-ı Meddāḥ, eserinin yedinci meclisini, bir sonraki mecliste Züleyḫā'nın hikayesini anlatacağına dair bir vaatle

[103] Züleyhâ Muş, "Arap ve Türk Edebiyatlarında "Yûsuf u Züleyhâ" Hikayelerinin Mukayesesi", (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), s. 213.
[104] Muş, "Arap ve Türk Edebiyatlarında "Yûsuf u Züleyhâ" Hikayelerinin Mukayesesi", s. 216, 218.
[105] Dolu, "Menşeinden Beri Yusuf Hikâyesi", s. 95; Daşdemir, "Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha", s. 46.
[106] Dolu, "Menşeinden Beri Yusuf Hikâyesi", s. 119.
[107] Gökcan Türkdoğan, *Klasik Türk Edebiyatında Yusuf u Züleyha Mesnevileri*, s. 49.
[108] Gökcan Türkdoğan, *Klasik Türk Edebiyatında Yusuf u Züleyha Mesnevileri*, s. 56.
[109] Gökcan Türkdoğan, *Klasik Türk Edebiyatında Yusuf u Züleyha Mesnevileri*, s. 96-97. Ayrıca Züleyḫa ile ilgili anlatılar Yahudi geleneğinden önemli izler taşır. Bkz. Ozan Kolbaş, "Züleyhâ'nın Kimliği: Mesnevilerden Hareketle Züleyhâ Hakkındaki Anlatıların Kökeni Üzerine", *Türkiyat Mecmuası*, 33/1 (2023), s. 306-316.

bitirir;[110] son meclisini de büyük ölçüde bu konuya ayırır ve hikayenin Züleyḫā aksını da mutlu bir sonla tamamlar.

Yūsuf kıssası temel örgüsü itibariyle içinde bulunduğu edebi gelenekler içinde benzerlik arz etmektedir. Kıssalar, bu çerçevede dini kaynaklı bir anlatının Anadolu'da yeniden söylenen versiyonları olarak ortaya çıkar ve peygamberin hikayesini Türkçenin kültürel bağlamına aktarırlar. Bu çerçevede Şeyyād Ḥamza, Yūsuf-ı Meddāḥ ve Süle Faḳīh de kahramanların duygusal deneyimlerini Eski Anadolu Türkçesi'nin duygu dağarcığı yoluyla anlatmış, bunu yaparken dinleyicilerini normatif bir üslupla öğütlemişlerdir. Bu nedenle Yūsuf kıssaları ḳayġunun gözlemlenmesi açısından yararlı bir kaynak bütünü olmuştur. Daha önceki bölümlerde de başvurulan çağdaş dini metinler de bu aşamada devreye girerek kıssaların normatif üslubunu daha belirgin bir biçimde izlemeye yardımcı olacaklardır.

Sözü edilen kaynakların yanında ilgili dönemlerde yazılmış birçok metin de incelemeye katkı sağlamak üzere bu çalışmanın kapsamına dahil olmuştur. Bu doğrultuda, yukarıda sözü edilen *Envārü'l-'Āşıḳīn* ve *Behcetü'l-Ḥadā'iḳ* gibi dini metinlerin yanında, Ṣa'lebī'nin (ö. 1035) *Ḳıṣaṣ-ı Enbiyā*'sının tercümesi ve çeşitli halk hikayelerine (*Ḳız Destānı*, *Destān-ı İbrāhim* ve *Ḳıṣṣa-i Mūsa* gibi) bu nedenle başvurulmuştur. Bu kaynaklar metnin bütününe yayılarak üç bölümde de çeşitli durumların açıklanması ve örneklenmesine fayda sağlamışlardır. Böylece, ḳayġuya ilişkin veriler, birbiriyle iletişim kurabilen pasajlar yoluyla bir araya getirilmiştir.

4. Literatür

Duygular tarihi alanındaki güncel literatür, Osmanlı bağlamından yapılan katkılarla gün geçtikçe zenginleşmektedir. Erken Modern Dönem ve geç dönem Osmanlı toplumuna ilişkin çalışmalar, sıklıkla belirli duygular üzerine eğilerek bu duyguların dönemin sosyal, entelektüel ve yazınsal ortamındaki kavranış biçimlerini incelemiştir. Bu tezin kapsamında olan XIV. ve XV. yüzyıllara ilişkin Anadolu bağlamından bir çalışma bulunmasa da Erken Modern dönem üzerinde yazınsal bir

[110] "Söyleyevüz size ḫatm-i dāsitān/Hem Züleyḫā sözini iy dostān." Bkz. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf", s. 479.

faaliyetin olduğu söylenebilir.[111] Bu aşamada da literatürdeki mevcut durumdan bahsedilebilir.[112]

Duyguların tarihsel ve kültürel olduğuna ilişkin olup Osmanlıları inceleyen en erken tarihli çalışma, Walter Andrews ile Mehmet Kalpaklı'nın aşk üzerine incelemesidir.[113] Benzer şekilde, Aslı Çiftçi de aşkı farklı biçimlerde işleyen dört divan şairinin mesnevileri üzerinden incelemiş ve bunu yaparken şairlerin sosyal çevrelerini ele almıştır. Çiftçi, bu mesnevilerin birer ben-anlatısı örneği olduğuna dikkat çekerken, içerikleriyle şairlerin kişisel deneyimlerini, sosyal bağlantılarını ve kültürel normlarını araştırmasının odağında tutmuştur.[114]

Öfke, duygular tarihi alanında araştırmacıların en çok yöneldiği duygulardandır. Öyle ki, Rob Boddice, öfke hakkında, "orantısız derecede çok çalışma" yapıldığından söz eder.[115] Osmanlı bağlamındaki duygu tarihi çalışmaları arasında da öfkeye odaklanan birkaç örneğe rastlanmaktadır. Bunlardan ilki, Zeynep Yelçe'nin "Royal Wrath: Curbing the Anger of the Sultan" başlıklı makalesidir. Yelçe, çalışmasında Tursun Beğ, Kemalpaşazāde ve Mustafa Ālī'nin eserlerinden hareketle, "otoriter bir sultan imajının çok katmanlı bir biçimde yaratımı" doğrultusunda, öfkenin sultanın otoritesini güçlendiren bir yıldırma aracı olarak bir uyarı ve tehdit işlevine sahip olduğunu vurgular.[116] Yazar, bu noktada farklı müelliflerin sultanın öfke halini betimleme biçimleri üzerinden, değişen politik anlayışların izlerine dikkat çeker.[117] Nil

[111] Elbette geç dönem Osmanlısı için de duygu tarihi çalışmaları yapılmıştır. Bu alanda şu çalışmalar zikredilebilir: Şeyma Afacan, "Of the Soul and Emotions: Conceptualizing 'the Ottoman Individual' Through Psychology", (Doktora Tezi, University of Oxford, 2016); Fabian Steininger, "Morality, Emotions, and Political Community in the Late Ottoman Empire (1878-1908)", (Doktora Tezi, Freien Universitat Berlin, 2017); Pınar Şenışık, "Politics of Emotions in the Late Ottoman Empire: 'Our Beloved Crete'", *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 24/2 (2021), s. 365-385.

[112] Edebiyat sahasında yapılan çalışmaların bir dizimi için ayrıca bkz. Ahmet Ferhat Özkan, "Türk Edebiyatına Dair Duygu Çalışmalarının Kapsamı ve Bir Kaynakça Denemesi", *Cumhuriyet'in 100. Yılına Armağan Sosyal ve Beşerî Bilimler -Türk Dili ve Edebiyatı-*, ed. Talip Doğan, Ahmet Ferhat Özkan, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2023), s. 95-109.

[113] Walter G. Andrews, Mehmet Kalpaklı, *Sevgililer Çağı Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. N. Zeynep Yelçe, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.)

[114] Aslı Çiftçi, *Osmanlıda Aşk*, (Ankara: FOL Kitap, 2024.)

[115] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 90.

[116] N. Zeynep Yelçe, "Royal Wrath: Curbing the Anger of the Sultan", *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, ed. Karl A. E. Enenkel, Anita Traninger, (Leiden, Boston: Brill, 2015), s. 439-457.

[117] Buna göre, "Neşri'nin Mehmed'i öfkeli olduğunda bile kanun-ı kadime bağlı kalarak karar verirken, Kemalpaşazade'nin Mehmed'inin öfkesi kendi kararını verir. Geç on altıncı yüzyılda ise, duyguları ne kadar güçlü olursa olsun, sultanın öfkesi veya merhameti yerine, sadrazamın başrolünde olduğu bürokratik idari yapının kararları Ālī'nin odağına yerleşir." Yelçe, "Royal Wrath", s. 447.

Tekgül de, şeriyye sicilleri üzerinden yaptığı incelemesini, duygular tarihinin en temel iddialarından birini taşıyan bir başlıkla yayınlamıştır: "Artık Rahime'nin Öfkesi de Tarihin Konusu" çıkışıyla Tekgül, duygu sözcüklerinin yer almadığı bağlamlarda duygusal pratiklere ilişkin ifadelerin (bu örnekte küfretmek) sağladığı ipuçlarının üzerinde durmuştur. Tekgül, bu tür örneklerin kadınların duygusal deneyimlerine erişim konusundaki faydasını vurgularken, bu deneyimleri alanın öne çıkan kavramlarıyla açıklama yoluna gitmiştir.[118] Bu yazıyı takip eden, Yağmur Çelik Üstünbaş tarafından hazırlanan yüksek lisans çalışması olmuştur. Üstünbaş, "Gendered Emotion of Anger in the Early Modern Ottoman Society" başlıklı tezinde, *Aḫlāḳ-ı Alā'ī'*de öfkenin -ve kadın öfkesinin- kavramsallaştırılma biçimi ile şeriyye sicillerine yansıyan somut örnekler üzerinden bir toplumsal cinsiyet okuması yapar. Bu çalışmada da öfke duygusunun pratiklere yansıyan yönü esastır. Yazar, Tekgül ile benzer bir yaklaşımı takip ederek hamamları kadınların duygularını ifade edebildikleri birer *duygusal sığınak* olarak ele alır.[119]

Osmanlılar bağlamında yapılan duygu çalışmalarında aşk ve öfke dışındaki duygulara da odaklanılmıştır. Sözgelimi Robert Dankoff, *'ayıb* sözcüğünün *Seyaḥātnāme*'de yer aldığı bağlamların XVII. yüzyıl Osmanlısının toplumsal normlarına ışık tutacağını öne sürer ve ilgili pasajlar üzerinden farklı bölgelerde birbirinden ayrılan kavrayışlara dikkat çeker.[120] Görkem Özizmirli de eserin korkuya ilişkin içeriği ile ilgilenmiştir. Özizmirli, *Seyaḥātnāme*'de yer alan korku ifadelerini politik aktörlere, doğal koşullara ve doğaüstü olaylara yönelik olmak üzere üç başlık altında gruplandırır; Evliyā'nın bu yollarla kendisini ve dönemin politik figürlerini anlatma biçimini inceler.[121] Korku duygusunu inceleyen en güncel çalışma, Nurcan Abacı'nın halihazırda yayınlanmış olan *Osmanlı'da Korkunun Gölgesi* adlı kitabıdır. Abacı da eserinde şeriyye sicillerine başvurur, *korku ekolojisi* kavramı etrafında duygunun düzenleyici işlevini açıklayarak bir sosyal tarih okuması yapar.[122] Ido Ben-

[118] Nil Tekgül, "Artık Rahime'nin Öfkesi de Tarihin Konusu", *Toplumsal Tarih*, 361 (2024), s. 30-34.
[119] Yağmur Çelik Üstünbaş, "Gendered Emotion of Anger in the Early Modern Ottoman Society", (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2025.)
[120] Robert Dankoff, "Ayıp Değil! (No Disgrace!)", *Journal of Turkish Literature*, 5 (2008), s. 77-90.
[121] Görkem Özizmirli, "Fear in Evliya Çelebi's Seyahatnâme: Politics and Historiography in a Seventeenth Century Ottoman Travelogue", (Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi, 2014.)
[122] Nurcan Abacı, *Osmanlı'da Korkunun Gölgesi*, (Ankara: FOL kitap, 2025.)

Ami ise, hayret duygusuna dair çalışmalarında, Osmanlıların çevreye ve *'acāib*e bakışlarına ilişkin bir okuma denemesine girişmiştir.[123]

Bu çalışmalar belirli duygulara odaklanırken, Osmanlı Erken Modernitesinde duyguların yerini tayin etmeye yönelik ilk kapsamlı çalışmanın Nil Tekgül'e ait olduğu söylenebilir. Tekgül, önce doktora çalışmasında, ardından *Emotions in the Ottoman Empire* adlı kitabında, duygu bilgisi ve duygusal ifadeler üzerinden bütüncül bir okuma yapma girişiminde bulunmuştur. Yazar, öncelikle Ḳınalızāde 'Ali Efendi'nin *Aḫlāḳ-ı 'Alā'i*'si üzerinden Osmanlıların sahip olduğu duygu bilgisini okuyucuya sunmuş ve devrin duygu bilgisi ile normlarına dair bir pencere açmıştır. Araştırmasını bu zemin üzerinde ilerleten ve duyguları söz ve eylemlerle ilişkili olarak ele alan Tekgül, aile, toplum ve yönetim düzeyinde, çeşitli duygulara ilişkin normatif söylemleri ve bunların pratiğe yansımalarını incelemiştir. Bu anlamda, Erken Modern Osmanlı'da duygu rejimlerini izleyen önemli bir çalışma ortaya koymuştur. Tekgül'ün bu çerçeve doğrultusunda hazırladığı diğer çalışmaları da duygular tarihi alanına Osmanlılar bağlamından yapılabilecek katkılar için faydalı açılımlar içerirler.[124]

5. Plan

Çalışmanın ilk bölümü, bir duygu tarihi araştırmasını daha anlamlı kılabilme çabasının bir ürünüdür. Bu bölümde, XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan ve kendilerini Türkçe yoluyla ifade eden insanların duyguya dair bilgisinin ne olduğu ortaya koyulacaktır. Bu yönüyle, yukarıda zikredilen soru metnine duyguları deneyimleyen özneler olup bu çalışmada analiz nesnesi haline gelen insanların adını yerleştirmek, bölümün temel sorusunu açığa çıkarır: "XIV. ve XV. yüzyıl Anadolu'sunun Türkçe konuşan sakinlerinin zihin ve bilgi dünyasında, bugün 'duygu' olarak adlandırdığımız kategori neye tekabül eder?" Burada, bu insanların duyguya ve duygulanıma ilişkin kavrayışı açıklamak üzere, devrin tıbbi bilgisinin temel söylemleri incelenecektir. Söz konusu dönemlerin Anadolu sakinlerinin sahip olduğu tıbbi bilginin, Galencilik adıyla anılan kuramsal çerçeveye dayandığı gerçeği, duyguya ilişkin ifadeleri de öncelikle burada aramayı gerektirmiştir. Bu nedenle, bölümün ilk

[123] Ido Ben-Ami, "Wonder in Early Modern Ottoman Society: A Case Study in the History of Emotions", *History Compass*, 17/7 (2019), s. 1-12.
[124] Nil Tekgül, "Early Modern Ottoman Politics of Emotion: What Has Love Got to Do With It?", *Turkish Historical Review*, 10 (2019), s. 132-154; "Sesi Duyulmayan Kaynaklar: "Münşe'ât Mecmuaları", *Nesir*, 9 (2025), s. 435-468.

yarısı, Galenci tıp anlayışının esasları ile bu kuram içerisinde duyguların yerini tayin etmeye çalışıp, ele alınacak dönemlere tekabül eden zaman aralığı için Katolik Avrupa'dan sunulan örneklerle ilerlerken; kalan kısmı, serimi yapılan bu bilgi bütününe dayanarak, Anadolu toplumunun duygu bilgisini ortaya koyacaktır. Elbette, dünyada yalnızca Katolik Avrupa ve Osmanlılar yahut Anadolu toplumu bulunmaz. Nitekim, Galencilik'in Çin'e dek uzanan etkileri açıkça ortaya koyulmuştur.[125] Bununla birlikte, coğrafyayı bu şekilde genişletmek, meselenin içine çeşitli değişkenleri katabilir.[126] Üstelik çalışmanın amacı Anadolu'da görülen tıbbi kavrayışı sunmak olduğundan, bu görüşü serimlemek ve desteklemek adına coğrafi olarak tanımlanan bir bilgi bütününe başvurulacaktır. Bu nedenle, bu çalışmada, Samet Budak'ın "Akdeniz epistemi" adıyla tanıtıp açıkladığı kavram kapsamında değerlendirilebilecek olan bölgeler ele alınacak,[127] Avrupa'nın batısı yahut Anadolu'nun doğusu, çalışmanın ilgisi dahilinde olmayacaktır. Bölüm, böylece, duyguların bedenle ilişkili olgular olarak, sağlıkla doğrudan bağlantılı ve fiziksel biçimlerde meydana gelmekte olan ruhsal durumlar şeklinde tasavvur edildiği bir düşünce dünyasını seyretmeye odaklıdır.

Sahip olunan duygu bilgisinin belirlenmesi, araştırmanın çerçevesini oluşturacaksa da bu çerçeve içerisindeki hareketin sınırlılıklarını belirlemek,

---

[125] Ronit Yoeli-Tlalim, "Galen in Asia?", *Brill's Companion to the Reception of Galen*, ed. Petros Bouras-Vallianatos, Barbara Zipser, (Leiden: Brill, 2019), s. 594-608.

[126] Çin düşüncesinin humoral patolojinin çerçevesinden farklılık arz eden unsurları vardır. Burada, beş organ, beş element ve beş duygunun birbiriyle ilişkilendirilmesi söz konusudur. Bu, bir farklılık olarak ortaya çıkar. Ancak Çin tıbbında da kalp duygulanımın merkezidir ve bunun sonuçlarından etkilenir. Durumu endişe örneği üzerinden açıklanışı için bkz. Zhao Lu, "You are What Eats at You: Anxiety in Medieval Chinese Divinatory and Medical Manuals", *Emotions Across Cultures Ancient China and Greece*, ed. David Konstan, (Berlin: De Gruyter, 2022), s. 31-36.

[127] Samet Budak, çalışmasına Fernard Braudel'in Akdeniz'i tanımlarken kullandığı, "tüm denizin aynı kaderi paylaştığı" ifadeleriyle başlar. Budak, bu bölgede, felsefe, bilim, ilahiyat ve tarih yazımı gibi birçok alanda, ortak kaynaklar ile sürekli temaslar nedeniyle ortaya çıkan bir uyumdan söz eder. Yazarın Akdeniz epistemine dair tanımı ise şu şekildedir: "dört gelenek [Bizans, Latin Avrupa, Yahudi ve Müslüman gelenekleri] ve bunların içinde yer aldığı karmaşık yapının aslında tek bir geniş anlam alanının parçaları olduğunu savunuyorum. (…) Bu yalnızca fikirlerin değiş tokuşu yoluyla değil, aynı zamanda, düşünürler arasındaki doğrudan temas ve eski kaynaklara ek olarak, bu dört bölgede, zamanlarında üretilen en güncel literatürü kullanmaları sayesinde gerçekleşti. (…) Akdeniz bağlamında derin kökleri olan bu iç içe geçmiş ağların birliği, benim Akdeniz epistemi dediğim şeyi oluşturmaktadır (…) Bu epistemik uzayda, iki düşünür birbirlerini tanımadan bile, aynı problem hakkında aynı sonuca varabilirlerdi; zira insanlar aynı kavramsal havuzda okuryazardılar. Diğer yandan, temas ve hareketlilik çok fazlaydı. Dahası, birçoğu birbirlerini tanıyordu da. Bu nedenle, Akdeniz dünyasının farklı bölgelerinde üretilen bilgi parçaları, büyük bir güçlük olmadan tercüme edilebilir ve aktarılabilirdi." Bkz. Samet Budak, "A Mediterranean Episteme: Intellectual Networks and Interconnected Knowledge Production in the Eastern Mediterranean (1350-1500)", (Doktora Tezi, Michigan University, 2024), s. 5-6.

incelemenin yönünü ḳayġunun kendisine çevirmeyi gerektirecektir. Tezin ikinci bölümünü bununla ilgilenmektedir. Bu bölüm, duygu sözcüklerinin zaman içerisinde gerek biçimsel gerekse anlamsal açıdan değişebilir olduğunu dikkate alarak, ḳayġuyu bu yönlerden inceleyecektir. Bölümün metoda ilişkin ifadelerden oluşan ilk kısmı, ikinci kısmı hazırlayacak; söz konusu ikinci kısımda ise ḳayġunun ele alınan dönemin kaynakları içerisinde ne şekilde vücut bulduğu sorgulanacaktır. Bu araştırma, ḳayġuyu hem başlı başına bir sözcük olarak, hem de taşıdığı duygulanımsal yüklerle bulunduğu bağlamlara anlam katan bir duygu ifadesi olarak ele alacak; sözcüğün günümüzde kaygı haliyle kendini gösteren kelimeden farklı içerimlerini ve zamansal açıdan taşıdığı atıfları ortaya koymaya çalışacaktır. Ḳayġu ile yakın anlamlı sözcükler ise onunla ortak bağlamlarda kullanılmaları sayesinde gözlemlenecektir. Bölüm, bu şekilde işleyerek ḳayġunun kaygıdan ayrılan yönlerini ortaya koymaktadır.

Tezin üçüncü ve son bölümü, önceki iki bölümde sunulan birikimle ilerlenecek bir alanı açar. Bu bölümde, ḳayġuya ilişkin kavrayış bütüncül bir biçimde çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu amaçla, çalışmanın bu bölümünde, Yūsuf kıssaları birer çözümleme nesnesi olarak ele alınacaktır. Ḳayġunun çok katmanlı bir biçimde incelendiği bu bölümde, Ya‘ḳūb ve Yūsuf peygamberlerin duygulanımları, duygunun deneyim ve ifade düzlemlerinde betimlenişini ortaya koyacaktır. Mesnevilerin didaktik tonu bu aşamada devreye girerek duyguya ilişkin normatif tavrı ve dolayısıyla duygulanım reçetelerini gözlemlemeyi sağlamaktadır. Böylece, XIV. ve XV. yüzyıllar Anadolu’sunda ḳayġunun ahlaki ekonomi içerisindeki konumu gözlemlenebilir hale gelir. Tüm bu çerçeve bir arada düşünüldüğünde, ḳayġuya ilişkin bütüncül bir manzaraya varmak söz konusu olur. Tez, sonuçta, literatürde hakkında çalışma olmayan ḳayġu hakkında bu türden bir veri bütünü ortaya koyma çabasındadır.

BİRİNCİ BÖLÜM:

GALENCİ TIP KURAMI VE XIV.-XV. YÜZYIL ANADOLUSU'NDA DUYGU BİLGİSİ

"Bu ḥikāyeti anuñçün eyitdüm kim
çoḳ 'vāḳi olur kişiye kim ḳorḳudan ya ḳaḳımaḳdan
yāhuẕ ġāyet sevinmekden levni bir dürlü daḫı olur."
(Şeyḫoğlu, *Marzubānnāme*, 68)[128]

Osmanlı tıp tarihi üzerine yazdığı kitabında, Miri Shefer-Mossensohn, *"insanın tıbbi tecrübesine anlam bahşeden ve gerçekliğin muhtelif veçhelerini şekillendiren toplum ve kültürdür"* ifadelerinin akabinde, çalışmasında inceleyecekleriyle birlikte, "Osmanlıların erken dönemde kendi tıbbi gerçekliklerini nasıl anlamlandırdıklarını[n] ve tıbbi gerçekliklerin ve tıp bilgisinin, Osmanlıların zihin dünyasına nasıl yansıdığını[n]" ortaya çıkacağını belirtir.[129] Shefer-Mossensohn'ın ifadeleri, tıp anlayışı ile dünya görüşü arasındaki ilişkiler göz önünde bulundurulduğunda oldukça yerindedir.[130] Onun vaadi, XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan insanların duygu bilgisinin ne olduğuna dair sorularla da karşılıklı bir ilişki içinde ele alınabilir ve bu iki meseleye bir arada bakmak, bu insanların zihin dünyasının haritasını daha isabetli bir biçimde çıkarmaya yardımcı olabilir. Bahsi geçen iki araştırma alanından tıp tarihi ile duygular tarihinin kavuştuğu

[128] "Marzubānnāme Tercümesi Metin, Çeviri, Art Zamanlı Anlam Değişmeleri, Dizin", haz. Resul Özavşar, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2009), s. 68.
[129] Miri Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, çev. Bülent Üçpunar, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), s. 14-15.
[130] Bu konuda tıbbi antropoloji alanında yapılan çalışmalara kulak vermek gerekir. Sağlık, hastalık, sağlıklı yahut hastalıklı olma gibi kavramların yanı sıra, çeşitli bedensel durumların toplum ve kültürlere göre değişen ifadeleri ile söylem ve uygulama düzeyindeki farklılıklar dikkate değerdir. Tıbbi antropoloji hakkında bkz. Veena Bhasin, "Medical Anthropology: A Review", *Ethno-Med.*, 1/1 (2007), s. 1-20; Melike Kaplan, "Sağlık ve Kültür'ün Buluştuğu Alan: Tıbbi Antropoloji", *Folklor/Edebiyat*, 16/64 (2010), s. 225-235. Ayrıca bkz. Georges Canguilhem, *Normal ve Patolojik*, çev. Perge Akgün, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2018.) Tıbbın dünya görüşüyle ilgisi noktasında ortaya çıkan farklılıklar aslında iki yönlü olarak düşünülebilir: bir yandan, kültürlerin kendi bağlamlarında hastalık ve sağlık kavramlarına dair tanımlamalarını içerir ve kültürün tıbbi görüşü şekillendirmesi ile ilgilidir; diğer yandan da mevcut tıbbi görüşün toplumsal yaşamın unsurlarının algılanması ve yorumlanmasındaki etkisine işaret eder. Ulinka Rublack, cadılık ve bebek öldürme davalarında gözyaşlarının olup olmadığının hukuki delil özelliğine sahip olduğundan, davaların görülmesi sırasında gözyaşı dökmeksizin ağlayan kadın sanıkların bu durumunun, onların cadılığına işaret olarak değerlendirildiği örneklerden bahseder. Bu yargı, görünüşe göre, kalbin kurumuş olması nedeniyle, beyin aracılığıyla gözlere yaş olarak tezahür edecek suyu gönderememiş olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Bkz. Ulinka Rublack, "Fluxes: the Early Modern Body and the Emotions", *History Workshop Journal*, 53 (2002), s. 6-8.

yerde, tıp bilgisinin duygulara ve duygulanıma dair sunduğu veriler mevcuttur. Bunun bir yansıması olarak, dönemin Türkçe konuşan Anadolu toplumunun duygu bilgisinin, bu zamanlarda yaşayan hekimlerin kaleme almış olduğu tıp metinlerinde kendisine yer bulduğu görülür. Her ne kadar Shefer-Mossensohn, XVI. ve XVII. yüzyıllarda kendini gösteren bir *tıbbi Osmanlılaşma* olgusundan söz etse de bu durum teoriye ve pratiğe dair bilgiden daha farklı bir anlam ifade etmektedir ve tanım kapsamındaki değişim veya gelişimler Anadolu toplumunun ve Osmanlıların sahip olduğu duygu bilgisi ile onu çevreleyen tıp bilgisinin bağlı bulunduğu gelenek içindeki konumuna halel getirmez.[131] Söz konusu gelenek, köklerini Antik Yunan dünyasından alan ve yüzyıllar içinde özellikle Arap-İslam bilginlerinin katılımıyla zenginleşen, büyük ölçüde Hipokrat (ö. M. Ö. 375 [?]) ve Galen'e (ö. 200 [?]) dayandırılarak ilerleyen tıbbi görüşler bütünüdür.

Geç Orta Çağ ve Erken Modern dönemlerde, Akdeniz havzası ve Avrupa'da dolaşımda olan tıp anlayışı, genel itibariyle benzer bir çerçeveye sahiptir. Arapça kanalıyla bölgeye ulaşan Aristoteles (ö. M. Ö. 322) ve Galen çevirileri ile Rāzī (ö. 925) ve İbn Sīnā (ö. 1037) başta olmak üzere çeşitli alimlerin Galen etkisiyle ve onun görüşleri üzerine yazdıklarının Avrupa tıbbına kazandırılması, Bergamalı hekimle bir yeniden tanışma sürecine yol açmıştır.[132] Bu türden bir bilgi hareketliliği içerisinde Aristoteles, Galen ve İbn Sīnā'nın otoriter konumları, dolaşımın sahne olduğu çeşitli

[131] Shefer-Mossensohn, adını *tıbbi Osmanlılaşma [Ottomanization of medical knowledge]* koyduğu durumu tıp yazınında Türkçenin Arapçanın yanında kendisine hatırı sayılır ölçüde yer bulması ve hastanelerin bürokratik ve hiyerarşik kurumlara dönüşmeleri açısından ele almakta, Arap-İslam tıbbi mirasının içinden, daha yerel ve *daha Osmanlı* bir tıp anlayışının geliştiğini öne sürmektedir. Ona göre meydana gelen, Erken Modern dönemde diğer alanlarda da görülen yerelleşmenin ve kozmopolit ile yerel olanın kavuşumunun bir başka düzlemde tezahür etmesidir. Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, s. 260-273.

[132] Luis García-Ballester bu noktada bir "yeni Galen" olgusundan bahseder: "'Yeni Galen' terimi (…) Galen tarafından yazılan veya ona atfedilen yaklaşık otuz beş eserden oluşan tıbbi literatürün yanı sıra, İbn Sīnā (Canon [Ḳānūn]), Rāzī, el-Kindī ve İbn Rüşd (Colliget [el-Külliyyât fi't-ṭıb]) önderliğindeki Arap yazarların tıbbi eserlerinden oluşan bir külliyat olarak özetlenebilir." Bkz. García-Ballester, "The New Galen A Challenge to Latin Galenism in Thirteenth Century Montpellier", *Galen and Galenism Theory and Medical Practice From Antiquity to the European Renaissance*, ed. Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabré, Lluís Cifuentes and Fernando Salmón, (Oxon, New York: Routledge, 2016), s. 56; Vivian Nutton, "Galenos'un Başarıları", *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), s. 446. Owsei Temkin de, Galencilik'in Roma'nın doğusundaki topraklarda gelişim kaydettiğini şu ifadelerle vurgular: "On birinci yüzyıla kadar Batı'da Galenizm nispeten azdı; ve onun gelişimi için, Grek öğrenim merkezlerine, özellikle İskenderiye ve Konstantinopolis'e, ardından Suriye'ye ve İslam ülkelerine bakmalıyız." Temkin, Arap, Yahudi, Pers ve Süryanilerin Grek bilimini kendi medeniyetlerine entegre ettiğinden bahsettikten sonra, "Arap dili bu medeniyete damgasını vurdu" diyerek, Arapçanın süreç içerisindeki önemini hatırlatır. Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, (London: Cornell University Press, 1973), s. 59.

bölgelerdeki tıbbi kavrayışların temel unsurlarının benzerlik arz etmesinde etkilidir. Samet Budak'ın "Akdeniz epistemi" dediği şey, tam da bu durumu açıklamaktadır ve yazar, farklı bölgelerde yaşayan düşünürlerin, "birbirlerini tanımadan bile […] aynı sorun hakkında aynı sonuca" varabileceğini bu temele dayanarak ortaya koymaktadır.[133] Dolayısıyla, içine kültürel yapılar ve dini anlayışlar katılmadığı takdirde, Avrupa'da görülen tıbbi bir görüşün benzerine Anadolu'da veya onun da doğusundaki kültür dairelerinde yer alan herhangi bir konumda rastlamak şaşırtıcı olmaz.[134] Bilginin dolaşım ve hareketliliği kadar, kaynakların ortak oluşu da tıbbın temel kuramsal çerçevesinin ortak olmasını sağlamıştır. Sözgelimi, Avrupalı hekimlerin sıklıkla hatırlattığı, insan sağlığının temininde zorunlu görülen altı temel şart olan *sex res non-naturales* kavramının, İslam dünyasında, zorunluluğa vurgu yapan adıyla, *esbāb-ı sitte-i żarūriyye* şeklinde anılıyor olması, bu durumun bir örneğidir. Havanın mahiyetinden başlayarak, sırasıyla yeme ve içme, uyku, hareketlilik, boşaltım ve ruhsal durumları içeren bu altı şartın değerlendirilmesi ve kapsamları kültürel ve bölgesel olarak yahut dini inançlar veya cinsiyet açısından

[133] Budak, "A Mediterranean Episteme", s. 6.

[134] Dini ve kültürel mensubiyetlerin tıp bilgisi ile ilişkisi ahlak sahasında görülebilir. Ruhu ve bedeni hasta eden durumların yahut bu çalışmanın konusu olan duyguların insan eylemleri açısından öneminin değerlendirilmesi bu ilişkiyi yansıtan örneklerle doludur. Çeşitli durumların Hıristiyan inancıyla ilişkilendirilme biçimi, bu örneklerin İslam dünyasında tıbb-ı nebevî geleneği içindeki benzerleri ve ahlak anlayışının dini çerçeve etrafında şekillenmesi, söylem düzeyindeki farklılıkları ortaya koyar. Konuya ilişkin bazı çalışmalar için bkz. Virginia Langum, *Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture*, (New York: Palgrave Macmillan, 2016); Ayhan Tekinteş, "Tıbb-ı Nebevi'nin Metafizik Temelleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2010/Ocak-Haziran), s. 119-138. Söz konusu olan, 'ortak tıbbi paradigma' içerisinde cereyan eden çeşitliliklerdir. Bkz. *Death and Disease in the Medieval and Early Modern World: Perspectives from across the Mediterranean and Beyond*, ed. Lori Jones, Nükhet Varlık, (Woodbridge: York Medieval Press, 2022), s. 7. Sağlık sisteminin çoğulcu yapısı içerisindeki uygulayıcılardan iklim ve bitki örtüsüne varıncaya dek mevcut tüm değişkenler ise, tıbbi müdahalelerin gözlemlenebilir örneklerinde pratiklerin yerelleşme biçiminin tezahürüdür. Hıristiyan inanışında aziz ve azizelerin, İslam geleneğinde ise velilerin şifacılık kerametleri, düşünce aşamasında bir farklılık iken, bu isimlere dair tutulan kayıtlarda tıbbi uygulamaların izlerini görmek de mümkündür. Meseleyi incelerken azize örneklerine başvurarak kadınların tıbbi pratiklere katılımlarına değinen şu iki çalışmaya da bakılabilir: Jenni Kuuliala, "The Saint as Medicator: Medicine and the Miraculous in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy", *Social History of Medicine*, 34/3 (2020), s. 703–722; Jennifer C. Edwards, "Medical and Spiritual Healing of Death and Disease in Medieval Miracle Stories", *Death and Disease in the Medieval and Early Modern World: Perspectives from across the Mediterranean and Beyond*, ed. Lori Jones, Nükhet Varlık, (Woodbridge: York Medieval Press, 2022), s. 177-200. Anadolu bağlamında ise, Ahmet Yaşar Ocak'ın, çeşitli menakıbnamelerden derlediği, aralarında hastalıkların iyileştirilmesinin de yer aldığı motifler için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1992), s. 71-72, 77-78, 85-86. Ayrıca bkz. Zekeriya Işık, "Sufism in the Sense of Folk Medicine in Ottoman Society", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21/2 (2022), s. 922-945. Yine de bu ayrımlar, temel kuramsal çerçevenin sınırları içerisinde meydana gelmekte gibi görünür.

değişebilse de, başlıklar itibariyle hemen hemen her yerde aynıdır.[135] Dolayısıyla, geç Orta Çağ'da Anadolu'da tedavülde olan tıbbi bilgi ile ilgili dikkate alınması gereken birincil koşul onun özgüllüğünü hatırda tutmak olsa dahi,[136] bunun muhatabı olan insanların sahip olduğu anlayışın bazı unsurlarının, içinde bulundukları dünyanın diğer üyeleriyle benzer olduğuna da dikkat etmek gerekir.

Özetle, mevcut olduğu uzunca sürede üzerine konuşulan, hakkında değerlendirmeler yapılan ve hakim anlayış konumunu yitirmeyen bu tıp geleneğinin temel varsayımları ile bunların Anadolu coğrafyasında algılanma ve aktarılma biçimlerini tanımak, duyguların geç Orta Çağ Anadolu'sunun Türkçe konuşan insanlarının kavrayışındaki yerini tayin etmeye de yardımcı olacaktır. Zira devrin insanlarının ne hissettiğini daha iyi anlayabilme ve anlamlandırabilmenin yolu, tam olarak duygu bilgilerini kavramaktan geçer.[137] Bu doğrultuda, bu bölümün merceğinde; öncelikle dönemin Türkçe tıp metinlerinde *Buḳrāt Ḥekīm* ve *Cālīnūs Ḥekīm* adlarıyla şöhret bulan iki bilginin tıp anlayışının duyguların anlaşılmasını sağlayacak temel bileşenleri, duyguların burada oluşturulan kuramsal çerçevenin içinde konumlandırılışı ve bu bilginin çeviriler yoluyla aktarıldığı Avrupa tıbbında alımlanışı olacaktır. Avrupalı hekimlerin bilgisi, Anadolu'da yaşayıp Türkçe konuşan meslektaşlarının algılarını Galenci çerçeveye yerleştirme esnasında tamamlayıcı ve destekleyici bir işlev görecektir. Bilginin sunulmasından hemen sonra, kısa bir geçiş bölümüyle, dönemin Türkçe kaynaklarında rastlayamadığımız ancak Avrupalı örneklerde görülebilen ve hastaların deneyimlerine dair ipuçları sunan bazı vaka kayıtlarından örneklere yer verilecektir. Ardından, kurulan çerçeve doğrultusunda, Türkçe tıp metinlerinde duygulara dair bilginin yansıması incelenecek, XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu toplumunun nezdinde duygunun *ne* olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken başvurulması gereken temel kuramların sahipleri olan Hipokrat, Aristoteles, Galen ve İbn Sīnā gibi isimlere yeri geldikçe başvurulacak, bu

[135] Sandra Cavallo, "Introduction: Conserving health: the Non-Naturals in early modern culture and society", *Concerving health in early modern culture bodies and environments in Italy and England*, ed. Sandra Cavallo, Tessa Storey, (Manchester: Manchester University Press, 2017), s. 6.
[136] Buradaki özgüllük ifadesi, Arap-İslam geleneği ile bütünüyle aynı biçimde devam etmeyen ve yerel koşullarda yeniden uyarlanan bir tıbbi uygulama alanına atıfta bulunmaktadır. Bu durum yalnızca kurumsal düzeyde de meydana gelmez. Shefer-Mossensohn, Osmanlı devrinden söz ederken, farklı iklim bölgelerinde ortaya çıkan hastalıkların ve bunlar için geliştirilen tedavi metotlarının farklarına değinir. Bkz. Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, s. 42-43.
[137] Tekgül, *Emotions*, s. 24.

isimlerin de ilgililer tarafından kabul biçimlerine değinilecektir. Kısaca, bölümün esas konusu, duyguların bahsedilen tıp anlayışı içindeki konumu ve geç Orta Çağ'ın Türkçe konuşan Anadolu toplumu nezdinde duygunun *ne* olduğuna dairdir.

1. Galenci Tıp Anlayışına Dair

Tıp tarihinde adına en çok atıfta bulunulan isim, belki de kendisinden sonraki bin yıldan daha uzun sürede görüşleri ve kuramıyla sahnenin sahibi olan, *tıbbın prensi* Bergamalı Galen'dir.[138] Selefi olan hekim ve filozofların düşünceleri üzerine yazdıkları[139] ve çağdaşlarının tartışmalarına aktif katılımının ürünleriyle Galen,[140] varislerine hem metinsel hem de düşünsel anlamda hacimli bir külliyat bırakmıştır.[141] İyi bir hekimin aynı zamanda bir filozof olması gerektiğini de vurgulayan Galen'in,[142] hem bir hekim olarak tıbbi görüşleri, hem de bir filozof olarak sahip olduğu düşünceler, genel bir uyum ve bütünlük içinde tıp sahasında hakim olmuş;[143] imzasını taşıyan ve asırlar boyu çeşitli bölgelerden düşünürlerin katılımlarıyla zenginleştirilerek aktarılan genel tıp çerçevesi de onun adıyla ün kazanmıştır. Literatürde *Galencilik* ismiyle kendini gösteren bu geleneğin içinde, Süryanice ve

---

[138] Susan P. Mattern, *The Prince of Medicine: Galen in the Roman Empire*, (New York: Oxford University Press, 2013.)

[139] Galen, çeşitli metinlerinde örnek aldığı isimlerin görüşlerini aktarırken, onlardan övgüyle söz eder. Özellikle Hipokrat'tan bahsederken, sıkça onun ne denli takdire şayan bir bilgin olduğunu dile getirir: "ve bu işaretleri öğreten, tıpkı diğer hepsinde olduğu gibi, harikulade Hipokrat'tır" (Galen, "On Temperaments, II", s. 151); "tıpkı takdire şayan Hipokrat'ın dediği gibi…" (Galen, "On Non-Uniform Distemperement", s. 299.) Her iki alıntı da şu yayın içinde yer almaktadır: Galen, *On Temperaments, On Non-Uniform Distemperment, The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament,* ed. Ian Johnston, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020.)

[140] Konuya ilişkin bkz. Christopher Gill, "Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers?", *Phronesis*, 52/1 (2007), s. 88-120; G. E. R. Lloyd, "Galenos ve Çağdaşları", *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), s. 59-75.

[141] Ayrıca, onun yazılarının bir kısmının da M.S. 192'de Roma'da çıkan büyük yangında yok olduğu bilinmektedir. İlhan Kutluer, "Calînus", *TDVİA*, c. 7, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), s. 32. Kendisi de bu durumdan bahseder. Bkz. Galen, "Avoiding Distress*"*, çev. Vivian Nutton, *Galen: Psychological Writings* içinde, ed. Peter N. Singer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 81-84.

[142] Galen'e ait risalenin Ḥuneyn b. İshāḳ tarafından Arapçaya tercüme edilmiş metni, Türkçeye çevrilerek yayınlanmıştır. Bkz. Mübahat Türker-Küyel, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsâli Olarak Galenos", *Erdem*, 5/11 (1988), s. 501-524.

[143] Owsei Temkin, bir yandan Galen'in hem filozof hem de hekim kimliğini vurgularken, diğer yandan onun felsefesinin tıbbi bilgiye dayanma biçimini hatırlatır. Temkin, *Galenism*, s. 1. Aslında, Galen'in bazı çelişkileri, yukarıda geçen uyum ve bütünlük ifadesini tehlikeye atabilir. Fakat bu durumda yapılması gereken, onun eserlerini kendi bağlamlarında değerlendirmektir. Pierluigi Donini, Galen'in iki ünlü eserinde bulunan ruha dair ifadeler arasındaki tutarsızlıkları değerlendirdikten sonra, *Quod Animi Mores* adlı eserini, "teorik eğilimin sonucu değil, doktorun imajını ve işini tutundurmaya hasredilmiş az çok bir propaganda manifestosu olduğunu düşünmekte hemfikir olursak, Galenos'un başka eserlerine oranla göz korkutan çelişkiler[in]" ortadan kalkacağı kanısına varmıştır. Donini, "Psikoloji", *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), s. 259.

Arapça tercümeler ve sonrasında bu çevirilerden Batı dillerine aktarılan metinlerle birlikte[144] hummalı faaliyetler etkili olurken, M.Ö. 200 civarında öldüğü düşünülen Galen'e ait görüşler, bu canlılığın içinde varlığını sürdürmüştür.[145]

Galencilik'in asırlarca varlığını sürdüren bir tıp kuramı olmasının doğal sonucu, çok katılımcılı ve çeşitli noktalarda güncellenerek farklılaşabilen bir görüşler bütününü yansıtmasıdır. Bu noktada, Galencilik'in Galen'den ibaret olmadığı hatırda tutulmalıdır.[146] Kuram, bir yandan net bir biçimde tanımlanan mutlak bir çerçeveden ziyade çeşitli hekimlerin görüş ve bulgularıyla yenilenen bir anlayışı ifade ederken; diğer yandan da birçok geleneğin içinde kendine yer bulan, durağanlıktan uzak bir düşünce sistemi ortaya koyar.[147] Galencilik'in Çin'e kadar uzanan coğrafyadaki geleneklerle etkileşimi bir yana,[148] özellikle İslam dünyasında faaliyet gösteren alimlerin konu üzerine kalem oynatmaları, bu bilgi bütününe sağladıkları açısından oldukça önemlidir. Abbasiler dönemindeki çeviri faaliyetleri kapsamında en başta Galen'in metinlerinin Ḥuneyn b. İsḥāḳ (ö. 873) tarafından Arapçaya tercüme edilmesi, sürecin ilk adımı olmuştur.[149] Bu yolla Süryanice ve Arapça konuşan bilginlerin

---

[144] Aslında Galen'in düşüncesine dair özellikle Arapça kanalıyla yayılan bilgilerin yegâne varış yeri Avrupa değildir. Örneğin, İbn Nedim (ö. 995 [?]), yanında bir yıl kalan ve kendisinden Arapça öğrenen Çinli konuğunun, ülkesine dönmek üzere bölgeden ayrılmadan bir ay kadar önce, Galen'in kitaplarını kendisine dikte yoluyla yazdırmasını talep ettiğini anlatır. Aktaran, Yoeli-Tlalim, "Galen in Asia?", s. 601-602. Ayrıca, Galen'in adının, Çin kaynaklarında *Zhalinuxi* halini alması, isminin Arapça versiyonu olan *Câlînûs*'un etkisiyle gerçekleşmiş olabilir. Bkz. "Galen in Asia?", s. 603. Güney Asya'da Unani tıp olarak anılan tıp pratiği de benzer şekilde geleneğin Grek kökenlerini ima etmektedir.

[145] Öyle ki, herhangi bir tartışma veya reddin hareket noktası Galen'in konuya ilişkin görüşüyken, sonuçta ortaya çıkan karşı çıkış ve reddedişlerde, mevcut bilgi birikimindeki hataların Galen'in kendisinden değil, sözgelimi insan kadavraları üzerinde çalışmamış olmasından kaynaklandığı ileri sürülmüştür. Nutton, bundan "Galenos'u mazur göstermenin yolları" şeklinde söz eder. Bu konuda bkz. Vivian Nutton, "Galenos'un Başarıları", s. 459-463.

[146] Nitekim Vivian Nutton, Galen'den Galenizme doğru giden bir süreçten bahseder. Nutton, "Late Antiquity and Early Middle Ages", *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*, Lawrence I. Conrad, Michael Neve, Vivian Nutton, Roy Porter, and Andrew Wear, (New York: Cambridge University Press, 2011), s. 79-83.

[147] Luis García-Ballester, "On the Origin of the "Six Non-natural Things" in Galen", *Galen and Galenism Theory and Medical Practice from Antiquity to the European Renaissances*, ed. Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabre, Lluis Cifuentes, Fernando Salmon, (Oxon, New York: Routledge, 2016), s. 106.

[148] Galen'in çeşitli kültürlerde edindiği yer hakkında, şu çalışmanın beşinci bölümündeki makalelere bakılabilir: *Brill's Companion to the Reception of Galen*, ed. Petros Bouras-Vallianatos Barbara Zipser, (Leiden: Brill, 2019), s. 537-638.

[149] Ḥuneyn b. İsḥāḳ, *Kütübi Câlînûs fi't-Tıb*, çev. Özcan Akdağ, Ahmed Mderaty, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), s. 20. Ḥuneyn b. İsḥāḳ, aynı zamanda tercüme ettiği eserlerin bir kaydını da sunmuştur. Bkz. Hasan Katipoğlu, İlhan Kutluer, "Huneyn b. İshak", *TDVİA*, c. 18, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), s. 378. Tercüme sürecine dair ayrıntılı bir çalışma için bkz. Eyyüp Tanrıverdi, "Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü", *Dîvân*, 12/23 (2007), s. 93-150. Marshall Hodgson, bu süreçte, Arapçanın modern dönem öncesi kültürünün tamamını

alanına dahil olan Galen, burada oldukça saygın bir konum edinmiştir.[150] Galen'in tıp anlayışı bu yolla İslam topraklarındaki tıbbın standart versiyonunu oluşturmakla kalmamış, Hipokrat tıbbı da Arapça metinlere ve sonrasında Arapçadan yapılacak tercümelere onun aracılığıyla kazandırılmıştır.[151] Onun metinlerinden yapılan çeviriler yoluyla alana sunulan birincil katkı, Grekçesi eksik olan yahut bulunmayan bazı metinlerin bütün halinde Arapçada mevcut olması sayesinde gerçekleşmiştir.[152] İlerleyen tarihlerde Galen'e ve İslam alimlerine ait metinlerin Afrikalı Konstantin (ö. 1087) başta olmak üzere[153] çeşitli aracılarla Avrupa'ya aktarılmasıyla, bu temel metinler Galenci anlayışın çerçevesine ve içeriğine kaynak olmuşlardır.[154] Diğer yandan, bahsi geçen alimlerin katkıda bulunma sürecinde, Galen'in metinleri bütünüyle aynı kalmamış; birtakım eklemeler, eleştiriler ve değerlendirmelerle birlikte Arapça konuşan alimlerin elinde işlenen bu metinler,[155] geniş bir külliyatın içine

aktarmaya yeterli bir yazı dili halini aldığını söyler. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, c. 1, çev. Berkay Ersöz, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017), s. 501-502.

[150] Ebu'l-'Ālā' bin Süleyman el-Ma'ārī'nin Galen ve Hipokrat'tan övgüyle söz ederken kullandığı, "onların ilkeleri sarsılmazdır" ifadeleri, bu durumu anlatan güzel bir örnektir. Bkz. Özcan Akdağ, "Giriş", *Kütübi Câlînûs fi't-Tıb*, s. 20, dipnot 5. Akdağ, el-Ma'ārī'nin adını "Ebu İlāc Süleymān el-Meārī" olarak verir fakat burada bir hata olmalıdır; zira isim, Akdağ'ın aktardığı kaynakta bu imla ile yazmaz. Bkz. Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebû Usaybia, *Uyunü'l-enba' fî tabakati'l-etıbba*, c. I, (Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1882/1299), s. 88.

[151] Lawrance I. Conrad, "The Arab-Islamic Medical Tradition", *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*, Lawrence I. Conrad, Michael Neve, Vivian Nutton, Roy Porter, and Andrew Wear, (New York: Cambridge University Press, 2011), s. 108.

[152] Manfred Ullmann, *Islamic Medicine*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997) s. 31-34; Gotthard Strohmaier, "The Uses of Galen in Arabic Literature", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 45/77 (2002), s. 115.

[153] TDV İslam Ansiklopedisi'nde, Afrikalı Konstantin maddesinin açıklaması onun öncü konumunu hatırlatır niteliktedir. Başlıkla beraber, Konstantin hakkında "Arapça'dan Latince'ye yaptığı tercümelerle İslâm tıbbını Avrupa'ya tanıtan ilk mütercim" ifadelerine yer verilmiştir. Bkz. H. Bekir Karlıağa, "Konstantin, Afrikalı (Constantinus Africanus)", *TDVİA,* c. 26, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), s. 180. Ayrıca bkz. Damien Boquet, Piroska Nagy, "Medieval Sciences of Emotions during the Eleventh to Thirteenth Centuries: An Intellectual History", *OSIRIS*, 31 (2016), s. 29-30.

[154] Ullmann, *Islamic Medicine*, s. 52-54.

[155] Rāzī'nin *Kitābü'ş-Şükūk 'alā Cālīnūs* (Galenos Hakkında Şüpheler Kitabı) adlı eseri, belki de İslam dünyasından Galen'in kuramının bazı parçalarına yönelik eleştirilerin ilk akla gelenidir. Bu eserde dile getirdikleri doğrultusunda, Rāzī'nin Galen'i üç noktada reddettiği anlaşılmaktadır: onun sirkenin hem sıcak hem soğuk nitelikli değil de bu türden iki nitelikli olduğunu belirtmesi, ilaçların uygulanmasına dair bilginin deneyimlere dayandırılmasının gerekliliğinin üzerinde durması ve Galen'in tedavi metotları söz konusu olduğunda müellif tarafından yetersiz bulunan yönler, Rāzī'nin şüphe çatısı altında zikrettiği ve eleştirdiği durumlardır. Bkz. Özcan Akdağ, "Giriş", *Kütübi Câlînûs fi't-Tıb*, s. 21, dipnot 1. Ayrıca bkz. Glen M. Cooper, "Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī's Doubts about Galen: The Case of Medical Crisis Theory", *2. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Cüneyt Kaya, Nihal Özdemir, Gürsel Aksoy, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023), s. 264-270. Benzer bir şekilde İbn Sīnā da çeşitli noktalarda Galen'den ayrılmıştır. Bkz. Sajjad Sadeghi, Farzaneh Ghaffari, Ghazaleh Heydarirad, Mehdi Alizadeh, "Galen's Place in Avicenna's the Canon of Medicine: Respect, Confirmation and Criticism", *Journal of Integrative Medicine*, 18/1 (2019), s. 5-7.

yerleşmiştir. Böylece haleflerinin eserlerinde, Galen'in yarım bırakmış olduğu bazı meseleler de tamamlanmıştır.[156] On sekizinci yüzyılda yaşamış olan İranlı hekim Akīlī Ḫorasānī Şirāzī'nin (ö. 1772) tıbba dair ifadeleri bu durumu açıklamakla birlikte, Galenci geleneğin önde gelen isimlerine işaret etmesi bakımından da önemlidir. Ona göre, "tıp yoktu, onu Hipokrat yarattı. Ölmüştü, Galen yeniden canlandırdı. Dağılmıştı, Rāzī onu bir araya getirdi ve eksikti, İbn Sīnā tamamladı."[157] Akīlī'nin zikrettiği bu isimler, Avrupa'ya aktarıldıklarında Galenci tıp anlayışının önemli kaynakları olurken, Galen ile özellikle de İbn Sīnā gibi alimler, yan yana okunmuş ve okutulmuştur. Bu doğrultuda, Ullman'ın ifade ettiği gibi, iyi bir hekimin iyi bir İbn Sīnācı olmasını gerektiren bir ortam meydana gelmiştir.[158]

Galenci tıp anlayışı ile ilgili bu durum, elbette Anadolu ve Osmanlılar söz konusu olduğunda da kendini göstermiştir. En erken tıp metinlerinden itibaren, müellifler sıklıkla Hipokrat, Galen ve İbn Sīnā'ya atıflarda bulunmuş, eserlerinin mukaddimelerinde bu hekimlerin adlarını zikretmişlerdir.[159] Söz konusu otoriteler, böylece, Anadolu'da kaleme alınan eserlere kaynaklık etmişlerdir.[160] Nitekim Mısır gibi bölgelerde tıp formasyonu edinerek kariyerine ve yaşamına Anadolu'da devam eden alimlerin deneyimlerinin yanında, adı geçen hekimlere, Osmanlı medreselerinin tıp müfredatında da sıklıkla başvurulmuştur.[161] Böylece, Avrupalı çağdaşları gibi,

---

[156] Vivian Nutton, "Galenos'un Başarıları", s. 444. William F. MacLehose da ruhun arazları üzerine olan teorilerin, Platoncu ve Aristotelesçi düşüncenin özellikle İbn Sina ve İbn Rüşd aracılığıyla aktarılan birleşiminden meydana geldiğinden söz eder. Bkz. MacLehose, "Fear, Fantasy and Sleep in Medieval Medicine", *Emotions and Health 1200-1700*, ed. Elena Carrera, (Leiden: Brill, 2013), s. 90.

[157] Sajjad Sadeghi vd., "Galen's Place in Avicenna's the Canon", s. 10. el-Akīlī hakkında bkz. C. A. Storey, *Persian Literature A Bio-Bibliographical Survey Volume II-Part II E. Medicine*, (London, 1971), s. 280-281.

[158] Manfred Ullman, *Islamic Medicine*, s. 54.

[159] Şu üç örnek bu duruma uygundur: "bu ża'if bundan ilerü ve 'arab dilince eylemişidi ṭıb 'ilmi içinde daḫı Şeyḫ Ebū 'Ali Sīnā ki ṭıb 'ilmi içinde Ḳānūn kitabın eylemişidi anuñ baḫşlarınun üründüsin bu kitāb içinde getürdüm daḫı şol baḫşlar kim Ebū 'Ali Ḳānūn kitābınuñ ikincisinde getürmişdür" (Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 21); "bu fenne meşġūl oldum ve mu'teber kitābların işitdüm ḳānūn şeyḫ ibni 'alī sinā ve ḥāvī muḥammed bin zekeriyyā ve mīe mesīhī bigi (…)" ("Kitâb-ı Güzîde-i 'İlm-i Tıbb", s. 70); "derhal Ḳānun'ı ve Mūcez'i ve Necmeddīn-i Semerḳandīnüñ Esbāb-ı 'Alāmāt'ı ve Ḥāvī ve 'Ali oglı Īsī'nün Teẕkeresi'n ve Mālāḳī'nüñ Müfredāt'ın ve nice bunlara benzer mu'teber kitāblar cem' itdüm." "Mürşîd", s. 39.)

[160] Bahsi geçen dönemden son dönemlerine değin Osmanlı tıp metinlerinin kaynaklarına dair bir inceleme için bkz. Ağırakça, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tıp Eserleri ve Dayandıkları Kaynaklar", s. 37-60.

[161] Tuncay Zorlu, "Süleymaniye Tıp Medresesi-II", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, IV/1 (2002), s. 87-90; Nil Sarı, "Tıp (Osmanlı Dönemi)", *TDVİA*, c. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 101; Tuncay Zorlu, "Tıp Bilgisinin Dolaşımı Açısından Süleymaniye Tıp Medresesi ve Dârușşifası", *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI.*

Anadolu'nun Türkçe konuşan hekimleri de en temel başvuru kaynakları aracılığıyla Galenci geleneğin uygulayıcıları arasında yer almışlardır. Farklı coğrafyalarda fakat benzer bir çerçevede tıp deneyimlerini sergileyen bu toplumların hekimlerden beklentileri de tıbbi otoriteler hakkındaki bilgilerinin yeterliliği üzerine olduğundan, Osmanlı hekimlerinden beklenen, humoral patoloji hakkında yeterli birikime sahip olup hastaların mizaçlarına uygun tedavi uygulayabilecek donanımda olmalarıdır. Bunun bir yansıması olarak, darüşşifalara ait vakfiye kayıtlarında da zikredilen ve hekimlerde aranan niteliklerden biri de bu tıp anlayışının sunduğu bilgiye hakimiyettir.[162] Formel tıp eğitiminin yanında, bilgiye usta-çırak ilişkisi içinde yahut müelliflerin "bir yerde üstāẕ ḥekīm bulunma[ması]" halinde kullanılmak üzere kaleme aldığı eserler[163] yoluyla ulaşan uygulayıcıların pratikleri de bir ölçüde söz konusu bilgi sahasına dayanmıştır. Dolayısıyla, Galencilik'in temel kuramsal çerçevesi, Anadolu toplumunun ve Osmanlıların da uzun müddet muhatabı oldukları tıp bilgisini şekillendirmiştir. Osmanlı tıbbi geleneğini de kendisinden öncekilerde ve çağdaşlarında olduğu gibi,[164] hem teorik hem de pratik aşamalarında etkileyen ve

Yüzyıl, ed. Ekrem Demirli, Ahmet Hamdi Furat, Zeynep Münteha Kot, Osman Sacid Arı, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), s. 41.

[162] Nil Sarı, "Osmanlı Hekimliği ve Tıp Bilimi", *Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu*, haz. Adnan Ataç, Bilal Ak, (Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2000), s. 25, 27; Nil Sarı, "Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler", *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 1 (1995), s. 16-19. Aynı şekilde darüşşifalarda tabipler dışında istihdam edilen personel profilinde de kurumun işleyiş biçimi doğrultusunda sergilenen bir yaklaşım dikkat çekicidir. Tabbahların yemekleri tabiplerin uyarıları doğrultusunda hastaların mizaçlarına uygun olarak hazırlamasının bir kriter olarak yer alması, Osmanlı tıbbında Galenci geleneğin izlerini açıkça göstermektedir. Sarı, "Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler", s. 38-39. Ayrıca bkz. Nil Sarı, "Osmanlılarda Yeme Adetlerinin Klasik Devir Tıp Anlayışı ile İlişkisi", *Catering Gourmet*, ed. Ali Esad Göksel, (İstanbul: Rönesans Yayınları, 1987), s. 22-31.

[163] "Celālüddin Hızır (Hacı Paşa), "Müntahab-ı Şifa", s. 31. *Ebvāb-ı Şifā* müellifi de benzer bir yaklaşıma sahiptir: "ḳaçan kim bir yerde ḥekīm-i ḥāẕıḳ olmasa bu muḫtaṣarıla 'amel eyleyeler." (*Ebvāb-ı Şifā*, s. 99). *Kitābü'l-Mühimmāt* müellifi ise, eserini kaleme alma amacını şu ifadelerle anlatır: "bu cem'īsin yazmaḳdan murādum budur kim zaḥmet yetişen kimesnelere ḥaḳḳuñ lüṭfi ve faẕlıyla fāyide ola bu ża'īfi daḫı ḫayır du'ā ile analar ḥekīm degülem şunı ki kitābda buldum yazdum ya tecrībe itmiş kimesnelerden işitdüm yazdum ümerā kitaplarında buldum yazdum." Bkz. *XV. Yüzyılda Yazılmış Bir Tıp Eseri Kitâbü'l-Mühimmât,* s. 11.

[164] Bu noktada Bizans tıbbına da kısaca değinmek yerinde olur. Miri Shefer-Mossensohn, Bizans geleneğini Osmanlı tıbbı için "üçüncü düşünsel kaynak" olarak tanımlar ve meseleyi hastanelerdeki müzikli tedavi örneği üzerinden inceler. Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, s. 109. Bizans tıbbı da, benzer biçimde Galenci gelenek temelinde yükselen, Hıristiyanlık etkileri içeren ve Bizanslı hekimlerin katkılarıyla güncellenen bir gelenektir. Hastalıkların teşhis ve tedavisi aşamasında, Galenci tıbbın etkileri açıkça görülür. Humoral patoloji bilgisi ve bu kapsamda teşhislerin nabız ve idrar örnekleri üzerinden yapılması bu durumu örnekler. Bunun yanında, hekim eğitimi noktasında da Anadolu için bahsedilen durumun benzerine rastlanır. Usta-çırak ilişkisi ile tıp metinlerine dayanan ve bilgi ve tecrübeyi önceleyen bir anlayış Bizans tıbbında da görülür. Kurumsal düzeyde de *ksenon* denen ve tedavi ücreti talep etmeyen hastanelerin varlığı öne çıkar. Bizans tıbbına dair bkz. Owsei Temkin, "Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism", *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962), s. 97-115; Banu

temel dinamiklerini belirleyen bu tıp geleneği, zamanla Avrupa'da olduğu gibi değişikliklere uğrayarak, nihayetinde sahneyi modern tıbba terk edeceği vakte değin egemenliğini sürdürmüştür.[165]

Kapsamlı bir bilgi bütünü olarak Galen'in adıyla anılan kuram, böylelikle oldukça geniş bir coğrafyaya yayılarak çok sayıda muhatap edinmiştir. Galen'den önce, onun kendisi tarafından ve sonraki yüzyıllarda ortaya koyulan görüşler zaman içinde bir araya getirilerek işlendiğinde, temel ögeleri benzer olan çeşitli Galenizmlerde, hekimler, metinlerini bu kuramsal çerçeve içinde kurgulamışlardır. Söz konusu tıp sisteminin muhatabı olarak hekim ya da hasta konumunda bulunan insanlar da yaşam sürelerinde bu anlayışın benzerliklerinin izlerini taşıyan bilgi dağarcıklarına sahip olmuşlardır. Bu anlamda, Galenci anlayışın kapsayıcılığı, geç Orta Çağ ve Erken Modern dönem insanlarının dünyasını kavramak açısından önemli bir mihenk taşı yerindedir. Bahsedilen kapsayıcılık içinde de Galencilik, insan ruhu ve bedeni ile sağlık ve hastalığa dair sunduklarının arasında duygulara da temas etmiştir. Bu noktada, Galenci tıp sistemi içinde duyguların algılanış biçimini kavramak adına, öncelikle bu anlayışın iskeletini oluşturan en temel unsurlara değinmek gerekir. Geleneğin en belirgin yönleri, humoral patolojinin sunduğu çerçeve ve bütünlükçü anlayıştır. Sağlık, hastalık ve tedavi kavramlarının yanında, kuramın duygulara dair sunduğu veriler de bu genel hatlar ile ilgilidir. Dolayısıyla, sistemin bu önde gelen yönlerini açıklamak, duyguların dönemin insanlarının zihnindeki yerini anlama doğrultusunda da iyi bir çerçeve sunacaktır.

1. 1. Humoral Patoloji

Düşünsel aktivitesini insan, doğa ve evren üzerine sorgulamalarla yürüten Antik Çağ filozoflarının en ünlüleri, zaman içerisinde, insanın durumunun çevre ile

---

Akagündüz, "Bizans Döneminde Tıp", (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2023). Osmanlılardan önce Anadolu'da bulunanlardan bahsedilirken, Selçuklu tıbbı da söz konusu olur. Selçuklu dönemi tıbbı için bkz. Süheyl Ünver, *Selçuk Tababeti XI-XIV üncü Asırlar*, (Ankara: TTK Yayınları, 2014.)

[165] Osmanlı tıbbının 'yenilik' denilen olguyla tanışması ve 'tıbb-ı cedîd' adıyla anılan gelişmeler literatürde hala tartışılmaktadır. Güncel çalışmalar, bu durumdan kastın ne olduğu ve bir değişim söz konuysa bile bunun ne zaman başladığı sorularına daha yenilikçi cevaplar sunmaktadır. Konuya ilişkin bir değerlendirme için şu çalışmaya bakılabilir: Müstakim Arıcı, Esra Ersoy, "Tıbb-ı Cedîd Ne Kadar Yenidir? Osmanlı Tıbbında Yenilik Tartışmaları ve Yeninin Mahiyeti (1650-1750)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 24/2 (2023), s. 841-876. Yeni 'batılı' bilginin teorik ve pratik düzeydeki etkilerine dair bkz. Miri Shefer-Mossensohn, "Health as a Social Agent in Ottoman Patronage and Authority", *New Perspectives on Turkey*, 37 (2007), s. 164-170.

eşleştirilebileceği bir kozmos anlayışından hareketle, doğa felsefelerinin en temel yapı taşlarını kurmuşlardır. Mevcut en eski kaynaklar, doğa ile insan arasında böylesi homolojiye dayanan bir çerçeveden söz eder. Bu düşünsel çerçeve içinde, evren bir makrokozmos halinde tasavvur edilirken, insan ve onun bedeni, bunu karşılayan bir mikrokozmos olarak konumlandırılmıştır. Bu ilişkiyi sağlayan temel unsurlar, özellikle Aristoteles'in felsefesinde ve Hipokrat'ın yazılarında kendini gösterir. En temel ifadesini doğada bulunan dört elementin insan bedenindeki salgılarla eşdeğerliliğinde bulan bu görüş, kurduğu bu bağlantı doğrultusunda teorik ve pratik açılardan tıp sahasında da etkin olmuştur. Nitekim Galenci tıpta, 'küçük bir dünya' şeklinde kendini gösteren insan bedeni, evrenin mikro ölçekteki versiyonu olarak; sema, gökler ve yeryüzünün sırasıyla baş, kalp ve karaciğere tekabül ettiği, bedenin de bu yolla evrende bulunan unsurları kendi mevcudiyetinde karşıladığı anlayışı hakimdir.[166]

Dört element ile insan bedenindeki dört unsur arasında ilişki kuran bu kavramsal çerçeveye göre; hava, su, ateş ve topraktan her birinin sıcaklık ve soğukluk ile yaşlık ve kurulukları nispetinde sahip oldukları nitelikler, insan bedenindeki kan, balgam, sarı safra ve kara safrayı da aynı özelliklerle karşılamaktadır.[167] Sözgelimi, tıpkı havanın sıcak ve nemli olması gibi, insan bedeninde buna tekabül eden kan da sıcak ve nemlidir. Benzer şekilde, balgam, doğada dengi olan su gibi nemli ve soğuk; ateş ve karşılığı olan sarı safra kuru ve sıcak, kara safra ve toprak ise kuru ve soğuk niteliklere sahiptir.[168] İnsan bedeninde bulunan ve her bir elementi karşılayan belirli salgılar, oluşturdukları denge ya da oran doğrultusunda, insan sağlığı üzerinde etkiye sahiptir. Bu salgıların bedendeki karışımı, Galen tarafından *krasis* olarak adlandırılırken; eksenin iki ucunda, *eukrasia* ve *dyskrasia* kavramları yer alır. Bedendeki bir uyum hali, sağlıklı bir durumu ifade eder ve "iyi karışım" anlamına gelen *eukrasia* sözcüğü ile ifade edilir. Buna karşın, salgıların dengesindeki bozukluk

[166] Fay Bound Alberti, *Matters of the Heart History, Medicine, and Emotion*, (New York: Oxford University Press, 2010), s. 18.
[167] H. Bekir Karlıağa, "Anâsır-ı Erbaa", *TDVİA*, c. 3, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), s. 149-150.
[168] Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *TDVİA*, c. 2, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), s. 24. Sözcüklerin İslam kaynaklarında bulduğu karşılık ise: ḥār (sıcak), bārid (soğuk), yābis (kuru) ve raṭīb (nemli) şeklindedir.

durumunu, *dyskrasia* kavramı açıklar.[169] Teorinin İslam dünyası alimlerinin metinlerinde bulduğu karşılık, *mizāc* kavramı etrafında işlenmiştir.[170]

Humoral patoloji, böylece, mizaç kavramı üzerinden, her bir salgının baskın olması durumunda ortaya çıkacak olan durumları tanımlamaktadır. Bahsi geçen dört salgının vücutta oluşturduğu denge doğrultusunda öne çıkan mizaçlar da dört tanedir. Buna göre, humoral dengesinde havanın ve dolayısıyla kanın sahip olduğu sıcak ve nemli niteliklerin baskın olduğu insanların *demevī* (sanguin) mizaca sahip oldukları söylenir. Diğer mizaçlar da *balġamī* (flégmatique), *ṣafrāvī* (colérique) ve *sevdavī* (mélancolique) adlarıyla bilinmektedir.[171] Bunların açıklanmasında da ilişkili oldukları niteliklerin baskın oluşu geçerlidir. Mizaçlar, kişinin hayatını her yönüyle kuşatan bir bilgi bütününü ifade etmektedir. Kapsamında solunumun ilk adımından son nefese kadar mevcut olan ve insan yaşamının tüm yönlerini etkileyen unsurlar bulunmaktadır.

Mizaçlara dair açıklama, aynı zamanda Galenci tıp sisteminin hasta odaklı yaklaşımı ile de ilişkilidir. Hastalığı vücut salgılarının dengesindeki bozulma ile açıklayan Galenci kuram, tedavi metodu olarak da dengenin yeniden tesisi üzerine çalışmıştır.[172] Bu da dengesizliğe neden olan durumun belirlenmesi ve doğru tedavinin uygulanabilmesi adına hastanın mizacının hekim tarafından bilinmesini gerektirir.[173] Tedavi şekillerinden ilki, fazla olan salgının boşaltım yoluyla vücuttan atılmasını sağlamaktır. Bunun için sık uygulanan yöntem, hacamat ve kan alma ile müshil gibi

---

[169] Ian Johnston, "Introduction", *On Temperaments, On Non-Uniform Distemperment, The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament,* ed. Ian Johnston, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020), s. 2-3.

[170] İbn-i Sînâ, *el-Ḳânûn fi't-Ṭıbb*, c. 1, çev. Esin Kahya, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017), s. 11.

[171] Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016), s. 123.

[172] Galen, sağlık ve hastalığı şu şekilde tanımlar: "Biz insanlar, hepimiz, hastalıkların engellediği, kesintiye uğrattığı ya da tamamen durdurduğu yaşam aktiviteleri için sağlığı arzularız. Bunun yanı sıra, hastalık, kargaşadan kurtulmak için de istenir. Çünkü biz, acılar tarafından azımsanmayacak ölçüde rahatsız ediliriz. Yaşam faaliyetleri açısından acı içinde olmadığımız ve de engellenmediğimiz bu duruma, sağlık diyoruz." (Galen, "On Hygiene", *How to be Healthy An Ancient Guide to Wellness* içinde, ed. Katherine D. Van Schaik, (Princeton: Princeton University Press, 2024), s. 166-167). İbn Sina'nın tıbba dair tanımı da benzer bir içeriğe sahiptir: "Tıp, insan vücudunun sağlık ve hastalık durumu ve de onu sağlıklı durumda koruma ve sağlığını kaybettiğinde tekrar nasıl kazanacağı konusunu ele alan bilimdir, diyorum." (*el-Ḳânûn*, c. 1, s. 5; Nancy Siraisi, *Medieval and Early Renaissance Medicine An Introduction to Knowledge and Practice*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1990), s. 78).

[173] Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, (London, New York: Routledge, 2004), s. 234.

istifrağ kapsamına giren önlemlerdir. Olağan oranının üstüne çıkan salgının vücuttan atılmasının yanında, azalma halinde salgının yeniden normal düzeye getirilmesi de bir tedavi metodudur. Vücuttaki salgıların meydana gelişini sağlayan beslenme süreci düzenlendiğinde, hastalığın bu yönü de tedavi edilebilir hale gelir. Nitekim tıpkı insanlarda olduğu gibi, besinler de mizaca işaret eden kendilerine has niteliklere sahiptir. Esasen besin, ağız yoluyla bedene dahil olduğu andan itibaren vücutta kat ettiği yol boyunca uğradığı organların sıcaklığıyla pişerek salgıları meydana getirir.[174] Bu da vücuda giren gıdanın, vücut salgılarını etkilemesine neden olur. Dolayısıyla, soğuk ve nemli, sıcak ve nemli yahut soğuk ve kuru ve sıcak ve kuru gibi dört ayrı özellik, besinlerde de mevcuttur ve hem elementlerle hem de salgılarla ilişkilidir. Örneğin, salatalık ve kavun gibi yiyecekler soğuk ve nemli mizaçlara sahipken, baharatlar daha ziyade sıcak niteliklidir.[175] Beslenmede bu özellikleri dikkate almak, insanın da mizacı doğrultusunda besin seçimini kolaylaştırır.[176]

Elbette mizaç denilen kavram çerçevesinde kendi karakteristiğine sahip olan unsurlar yalnızca besinlerden ibaret değildir. İnsana ve doğaya yönelik bütüncül bir kavrayışın sonucu olarak, mizaçlar tüm varlıklarla ilgilidir. Tanımın kapsamında organlar, mevsimler, yaşam dönemleri, coğrafyalar, gezegenler ve sesler bile belirli mizaçlara sahiptir. Kısaca, elementlerin ve niteliklerinin imlediği özelliklerin her biri, yalnızca doğada ve insan bedeninde değil; var olan *her şeyde* mevcuttur. Dolayısıyla, humoral teori ile kast edilenin bütüncül bir evren tasavvuru olduğu unutulmamalıdır. Zira gök üstünden itibaren her unsurun tanımlanması bu teorinin kavramları ile

---

[174] Sindirim süreci şu şekilde işler: Yeme ve içme eylemleriyle bedene dahil olan gıdanın vücut ısısıyla pişerek hal değiştirme süreci, ağızda başladıktan sonra midede devam eder. Burada, hem midenin sıcaklığı, hem de etrafında bulunan ve ona yardımcı olan karaciğer ve dalak gibi organlarının sıcaklıklarıyla sunduğu katkı ile kaynayıncaya dek pişmesinin ardından, İslam alimlerince *keymûs* veya *keylûs* denen (chylus) maddeye dönüşür. Bu madde öncelikle karaciğere gönderilirken, kalan kısmı boşaltım sürecinde vücuttan atılmak üzere bağırsaklara gider. Pişme gerçekleşirken keymûs üzerinde biriken köpüğe safra, bundan dibe çöken artıklara ise kara safra denir. Balgam da karaciğer ısısının tam olarak pişiremediği kısımlardan meydana gelir. Akabinde damar sistemine gönderilen bu salgılar, bu süreçte de vücut ısısıyla pişmeyi sürdürür. Bu aşamada da ete ve kemiklere dönüşürler. Bkz. İbn Sina, *el- Ḳânûn*, c. 1, s. 31; Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 123.

[175] Galen'in konuya ilişkin olarak kaleme aldığı ve çeşitli besinlerin niteliklerinden bahsettiği eseri için bkz. Galen, *On the Properties of Foodstuffs (De alimentorum facultatibus)*, ed. Owen Powell, (New York: Cambridge University Press, 2003.)

[176] Nitekim İbn Sina'ya göre, sevdavī mizaçlılar çok sıcak olmayan nemli besinleri tercih etmeliyken, şafravīlerde gıdanın soğukluğu ve nemliliği gözetilmeli; balġamīler için ise kriter tüketilecek besinin sıcaklığı olmalıdır. Bkz. *el-Ḳânûn*, c. 1, s. 309.

ilişkilidir. Bu durum da Galenci çerçeveye dahil olduğu andan itibaren, tüm bu unsurların sağlık ve hastalıkla ilişkilendirilmesini sağlamıştır.

NİTELİK	ELEMENT	SALGI	MİZAÇ	MEVSİM	YAŞAM DÖNEMİ	GÖK CİSMİ	ORGAN
Sıcak ve Nemli	Hava	Kan	Demevī (sanguin)	İlkbahar	Çocukluk	Jüpiter	Akciğer/Kalp
Sıcak ve Kuru	Ateş	Sarı safra	Ṣafravī (colérique)	Yaz	Gençlik	Mars	Safra kesesi
Soğuk ve Kuru	Toprak	Kara safra	Sevdavī (mélancholique)	Sonbahar	Yetişkinlik	Satürn	Dalak
Soğuk ve Nemli	Su	Balgam	Balġamī (flegmatique)	Kış	Yaşlılık	Ay	Beyin

Tablo 1: Humoral Patoloji Anlayışı Çerçevesinde Elementlerle İlişkilendirilen Unsurlar[177]

Mizaçların kişiye dair sunduğu ipuçlarından bir diğeri, genel karakteristik özellikler hakkındadır.[178] Bu anlayış içinde, insanların huyları da bedenlerindeki sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik özelliklerinin etkisi altında şekillenebilmektedir. Örneğin, sıcak ve nemli özelliklerin kendisinde baskın olduğu demevī mizaçlı kişiler, genel itibariyle çabuk öfkelenen bir yapıya sahip olarak öne çıkarlar. Ṣafravīlerde öfke ön plandayken, balġamīlerin daha sakin ve ağır kanlı,[179] demevīlerin genellikle neşeli, sevdavīlerin ise içedönük ve melankolik yapıda bireyler

[177] Kate Kelly, *The History of Medicine The Middle Ages 500-1450*, (New York: Facts on File, 2009), s. 3; Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 127; Zeynep Koyuncu, "Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşlenişi", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 5/10 (2019), s. 83-84.

[178] Aslında humoral patolojinin açtığı alandan fizyonominin de veriler elde ettiğini söylemek gerekir. Kişinin fiziksel görünümünün kişilik özellikleri hakkında çıkarım yapmayı sağladığı düşüncesi, fizyonominin temelini oluşturur. Salgıların ve mizaçların kişisel özellikler üzerinde olduğu kadar, bedensel görünüm üzerinde de etkisi bulunmakta, bu nedenle dış görünüşlerinden yola çıkarak insanların karakteristik özellikleri tahmin edilmektedir. İslam dünyasında firaset yahut kıyafet ilmi olarak anılan fizyonomi sahasında, çok sayıda eser üretilmiştir. Konuya ilişkin bkz. Elizabeth C. Evans, "Galen the Physician as Physiognomist", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 76 (1945), s. 287-298; Marke Ahonen, "Ancient Physiognomy", s. 623-631; Ahonen, "Medieval and Early Modern Physiognomy", s. 633-637. Son iki makale şu yayında yer alıyor: *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind Philosophical Psychology from Plato to Kant*, ed. Simo Knuuttila, Juha Sihvola, (Dordrecht: Springer, 2014.)

[179] Bu durumun nedeni, bedeninde ısı fazlalığı olan kişilerde öfke anında mevcut ateşin alevlenmesi ve buna karşın, daha mutedil mizaçların ruh hareketinin daha yavaş gerçekleşmesidir. Bkz. Galen, "The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament", *On Temperaments, On Non-Uniform Distemperment, The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament,* ed. Ian Johnston, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020), s. 425.

olması, salgılarla ilgili bu durumun bir sonucudur.[180] Üstelik Galen'in eserlerinden biri, tam da bu duruma vurgu yapan bir ad taşımaktadır: *Ruhun Yetilerinin Beden Karışımına Bağlı Olması Üzerine* (Quod Animi Mores Corporis Temperamenta Sequantur/ Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἕπονται) adlı eserinde, Bergamalı hekim, ruh ile mizaç arasında bir ilişki kurar. Onun *krasis* adıyla andığı, salgıların karışımının sonucunda ortaya çıkan bireye özgü durum, kişinin ruhsal durumunu da etkilemektedir.[181] Katı bir deterministik yaklaşıma kapılmadan ve daha ihtiyatlı bir biçimde, Galen, ruhun erdemlerinin beden salgıları ile ilişkisinden bahsetmiştir.[182] Ona göre ruhun yetilerinin belirlenmesinde bedende bulunan salgıların etkisi oldukça nettir: "eğer fiziksel beden, maddenin doğasında bulunan dört nitelikten oluşuyorsa, bunun (beden) formu da [ruh], zorunlu olarak bunların (nitelik) karışımında bulunur."[183] Galen, araştırmalarının ve deneylerinin sonucunda vardığı kanıyı şu şekilde açıklar: "argümanın baştan sona doğru olduğunu ve kendi ruhlarına düzen getirmek isteyenler için faydalı olduğunu gördüm."[184] Salgılarla birlikte, salgıların meydana gelişini veya dengesini etkileyen tüm unsurlar da, dolayısıyla, ruhun durumunu belirleyebilmektedir.[185] Böylelikle içine beslenmenin de dahil olduğu bir dizi eylem, Galenci sistemin çevresel etkenlerle kurduğu ilişki kapsamında da

[180] Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, s. 123; Naama Cohen-Haneghbi, "A Moving Soul: Emotions in Late Medieval Medicine", *OSIRIS*, 31 (2016), s. 54.

[181] Galen durumu açıklarken çocuklar arasındaki farklılıklara dikkat çekmiştir. Onun gözlemlediği kadarıyla, çocukların "bazıları çok çekingen, bazıları çok hızlı kavrayışlı, bazıları doyumsuz ve obur, bazıları ise tam tersi özelliklere sahiptir. Bazıları utanmazken, bazıları utanma duygusuna sahiptir ve bunların dışında birçok başka farklılıkları vardır." Bu durum, Bergamalı hekimi kişilikler arasındaki çeşitli farklılıkların ruhun doğası ile ilgili olduğu sonucuna ulaştırmıştır. Bkz. Galen, "The Soul's Traits", s. 335.

[182] Luis García-Ballester, "Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galenic Medical Tradition", *Galen and Galenism Theory and Medical Practice From Antiquity to the European Renaissance*, ed. Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabré, Lluís Cifuentes and Fernando Salmón, (Oxon, New York: Routledge, 2016), s. 127-130.

[183] Galen, "The Soul's Traits", s. 343. Galen'in Aristoteles'e dayanarak yaptığı bu açıklamada bedenin madde, ruhun ise form olduğunu varsayan bir yaklaşım söz konusudur. Onun ikisi arasında kurduğu etkileşim ilişkisi de buraya dayanır. Bunun bir sonraki adımında Galen, ruhun ölümlülüğü meselesinden bahsetmeye başlar. Bkz. "The Soul's Traits", s. 345.

[184] Galen, "The Soul's Traits", s. 333.

[185] Bu da Galen'i kusurların düzeltilebilme imkanı meselesine ulaştırmıştır. Zira bu açıklamalarıyla Galen, mutlak bir yapıdan söz etmez. Stoacılara yönelttiği eleştirisinin ardından, "bu tür şeyler söyleyen günümüz filozoflarına karşı dikkatli olmak gerekir. Ancak, belki de filozoflar demek yerine, felsefe yaptığını iddia edenler demek daha doğru olur," diyerek söze başlar; eğitimin öneminden ve kusurların eğitilebilirliğinden bahseder. Bkz. "The Soul's Traits", s. 419-427. Galen'in ahlak alanında söyledikleri de onun bu düşünceleri üzerine inşa edilmiştir. Bkz. Galen, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.) Galen'in ahlak anlayışı için ayrıca bkz. Özturan, "Peira ve Logos'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması", s. 1139-1169.

değerlendirilebilecek bir biçimde, salgılar yoluyla insan karakterinin, davranışlarının ve duygusal eğilimlerinin şekillenmesinde etkili olmuştur.[186]

Dolayısıyla, mizaçlara dair bilgi, bir yönüyle de kişilerin hangi duygusal deneyimlere daha meyilli olduğunu açıklayan bir çerçeve çizer. Elbette bu durum, bu eğilimlerin kişilerin tavırlarını mutlak bir biçimde belirlediğini ve diğer duyguları deneyimlemediklerini göstermez. Öfkeye, neşeye, üzüntüye ve karamsarlığa daha fazla meyilli olan mizaçların her biri, mizacı gereği yatkın olduğu duyguyu, diğerlerinden farklı biçimde deneyimlemeye müsaittir.[187] Üstelik, sözgelimi soğuk mizaçlılar için öfke, sıcak mizaçlılarda olduğunun aksine faydalı bile olabilir.[188] Bu nedenle mizaçları sabit kişilik özelliği yerine, değişken nitelikli fizyolojik eğilimler olarak ele almak daha makul görünmektedir.[189] Aynı şekilde, insanın yaşam süresinde geçirdiği aşamaların bir dönemlendirmeye tabi tutulması da, her bir dönemin tıpkı mevsimlerde olduğu gibi bir mizaçla eşleştirilmesi ile ilişkilidir. İnsanın çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık dönemlerinde sahip olduğu mizacın değişmesi ve dolayısıyla yaşam döngüsünün parçalarına yönelik tıbbi tavsiyelerin birbirinden ayrılması, bu dönemlerin çeşitli deneyimler açısından farklılık arz edebileceğini gösterir.[190] Bu durumda, salgılara dair bilgi genel bir yatkınlığı ifade etse dahi, mutlak bir çerçeveden daha fazlasına işaret etmektedir.

Görüldüğü gibi, insan yaşamının her noktasına temas eden humoral patoloji, Galenci tıbbın temelini oluşturan çok geniş bir kuramsal çerçevedir. Bu anlayışın hem tıp sistemine hem de bunun içindeki duygu bilgisine dair sundukları oldukça önemli veriler olsa da Galenci tıbbın bundan ayrılamayacak bir başka yönü, hem humoral patolojiyi anlamlandırma noktasında hem duygu bilgisinin tıp sistemi içinde ve mizaç

[186] Mark Schiefsky, "Galen and the Tripartite Soul", *Plato and the Divided Self*, ed. Rachel Barney, Tad Brennan, Charles Francis Brittain, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 332. Galen'in şarap ile ilgili mâhut örneği için bkz. "The Soul's Traits", s. 351.
[187] Elena Carrera, Thomas Wright'tan (ö. 1620) yaptığı alıntılarla, herhangi bir duygunun farklı kişileri farklı şekillerde etkilemesi durumu ile farklı türden duygu deneyimleri olduğunu vurgular. Birbirinden farklı öfke veya sevgi türlerinin deneyimi farklılaşabilmektedir. Bkz. "Anger and the Mind-Body Connection in Medieval and Early Modern Medicine", *Emotions and Health 1200-1700*, ed. Elena Carrera, (Leiden: Brill, 2013), s. 108-109.
[188] Boquet, Nagy, "Medieval Sciences of Emotions", s. 33.
[189] Elena Carrera, "Anger and the Mind-Body Connection", s. 99.
[190] Dolayısıyla yaşam dönemleri ve dış etkenler salgı dengesinde değişikliklere neden olabilir. Michael Stolberg, *Learned Medicine and Everyday Medical Practice in the Renaissance*, çev. Logan Kennedy and Leonhard Unglaub, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2022), s. 34.

bilgisi ile ilişkili biçimde analiz edilmesi hususunda, hem de genel anlamıyla Galenci sistemin en temel özelliğini ortaya koyması bakımından incelenmeye layıktır. İnsana ve çevresine dair bütüncül bir kavrayışın yansıması, parçalı bütünlüklerin bir araya geldiği devasa bir bütünlüğe işaret etmektedir.

1. 2. Bütünlükçü Anlayış

Antik Çağ mirasının moderniteye gelinceye dek aktif katılımcıları olan geç Orta Çağlar ile Erken Modern dünya insanlarının ve bunların içinde de Anadolu toplumunun tıp anlayışlarını kavramak için, sahip oldukları tıp bilgisinin bütünlükçü karakterine de hakim olmak gerekir. Zira geleneğin içindeki birçok tıbbi açıklamada olduğu gibi, duyguların anlaşılmasının kaynağı da buraya dayanır. Bu bütünlük, kendi içindeki farklı bölümleriyle birlikte, geniş bir yekunu oluşturur. Peter N. Singer, Grek-Roma tıp geleneğindeki bütünlükçü tavrı incelediği makalesinde, söz konusu anlayışı, üç parçası doğrultusunda ele aldığı üç aşamada inceler: beden ve ruh arasındaki bütünlük, bedenin kendi bütünlüğü ve son olarak bedenin çevresi ile ve geniş anlamda kozmos ile bütünlüğü.[191] Platon (ö. M. Ö. 347), Aristoteles, Hipokrat ve onların yazıları üzerine Galen'in kaleme aldıklarıyla birlikte meydana gelen korpusun ürünü olan bu parçalar, zaman içerisinde İslam dünyasındaki bilginlerin de katılımıyla işlenmiştir. Bu düşünsel temel, humoral patoloji ile de ilişkili olarak, Galenci tıp anlayışının belkemiğini oluşturmuştur. Dolayısıyla onun tıp düşüncesinin bu veçhesini anlamak, kalanıyla ilgili herhangi bir akıl yürütme için gerekli zemini sağlamak anlamına gelecektir.

Singer'ın incelemesi takip edilecek olursa, Galenci tıp anlayışının bütünlükler içinde bir bütünlük arz eden yönlerinden ilki, ona somatik tıp karakterini sağlayan ruh ve beden birliğidir. Galen'in ruhun mahiyetine dair takındığı agnostik tavır bir yana;[192] onun varlığını kabul ettiği, ruhsal durumların ve değişimlerin, dolayısıyla ruh sağlığının beden sağlığını etkilediğine dair düşünce, bu bütünlük doğrultusunda şekillenen bir tıp anlayışını doğurmuştur. Dolayısıyla, insanın sağlıklı hali bedende herhangi bir arazın bulunmadığı olağan durumun teminindeyken, beden sağlığı ise

[191] Peter N. Singer, "Is Graeco-Roman Medicine Holistic? Galen and Ancient Medical-Philosophical Debates", *Holism in Ancient Medicine and Its Reception*, ed. Chiara Thumiger, (Leiden, Boston: Brill, 2021), s. 154-183.
[192] García-Ballester, "Soul and Body", s. 130; Donini, "Psikoloji", s. 237-238.

içinde ruhun sağlığının da olduğu unsurların dengesinin sağlanmasından geçer.[193] Ruhsal durumların düzenlenmesi, bu nedenle hekimlerin uyarıları arasında kendisine yer bulmuştur.

Ruh ve beden bütünlüğünü şekillendiren, esasında ruha dair kavrayış olmuştur. Platon'un izlerinin Galen'deki tezahürlerinden en önemlisi, onun ruh üzerine yaptığı üçlü tasnifin Galen'in tıp düşüncesi içinde yer alma biçimidir.[194] Ruhun parçalarının bu çerçeve doğrultusunda bedende bulunan organlarla eşleştirilmesi, etkilerinin de fiziksel bir mahiyete büründüğünü gösterir.[195] Üç parçadan müteşekkil olan ruhun bölümlerinden ilki ve Platon'a göre ölümsüz olanı, beyinde konumlanan ruhtur.[196] Kalpte yer alan asabî/gazabî ruh ile karaciğerde bulunan iştahlı/şehevî unsur, *ruhun ölümlü iki parçası* olarak bunu takip eder.[197]

Platon'dan bu haliyle ödünç aldığı anlayışı işleyen Galen, parçaları tabiî (natural), hayvanî (animal) ve hayatî (vital) adlarıyla sınıflandırır. Bu şekilde tasnif edilen ruhlar, çeşitli alt unsurlarıyla birlikte yaşamsal aktivitelerin bir iş bölümü içinde sürdürülmesinde etkilidir. Bunlardan tabiî ruh, beslenme, büyüme ve üreme gibi her canlı için söz konusu olan en temel yaşamsal gerekliliklerin sürdürülmesi ile ilgilidir. Karaciğerde bulunan tabiî ruh, söz konusu faaliyetlerin gerçekleşmesini sağlarken, hayatî ruhu da "his ve hareket işlevine" hazırlar.[198] Galen'de hayatî ruh adıyla yer bulan ruh türü ise kalpte yer alır. Bedene yaşamsal gücünü sağlayan hayatî ruh, duygulanımlarla ilgilidir ve hareketleri de bu ölçüde meydana gelir. Galen'in tasnifindeki ruhlardan sonuncusu, Platon'un da beyinde konumlandırdığı ruhtur. Ancak Galen, Platon'un aksine bu ruhun ölümsüz olduğunu düşünmez. Ona göre bedenin bir formu olarak ruh da onunla benzer nitelikleri taşımaktadır, dolayısıyla ölümlüdür.[199] Hayvanî ruh, insana onu hayvanlardan ayıran düşünme ve akıl yürütme

[193] Schiefsky, "Galen and the Tripartite Soul", s. 332.
[194] Luis García-Ballester, "Soul and Body", s. 120.
[195] Galen'in karaciğerin tedavisi meselesinde Hipokrat'ı organla damarların kökeni olarak ilgilenen bir doktor olarak sunarken, Platon'un adına arzuların konumu ile ilgilenen filozof şeklinde yer vermesi, yukarıda bahsedilen bütünlükçü tavra dair bir örnek olarak okunabilir. Donini, "Psikoloji", s. 249. Ayrıca bkz. Schiefsky, "Galen and the Tripartite Soul", s. 332.
[196] Francis Macdonald Cornford, *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), s. 470.
[197] Eyüp Çoraklı, "Platon'un Ruh (Psykhē) Anlayışı", *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022), s. 22-23.
[198] İbn-i Sînâ, *el-Ḳânûn*, s. 114.
[199] Galen, "The Soul's Traits", s. 345.

yetisini sağlar ve faaliyetleri duyularla ilişkilidir.[200] Böylelikle ruha dair üç parçalı bir açıklama yapılırken, konumlandırıldıkları organlar da bu üç forma bahsi geçen faaliyetleri sürdürebilmeleri için kaynak olacak yetileri sağlamaktadır.[201]

Galenci geleneğin önemli katılımcıları olan İslam alimlerinin metinlerinde de bu adlandırmanın ve sürecin benzer biçimde yankılandığını görmek mümkündür. İkinci Galen olarak adlandırılan Rāzī, beslenme, çoğalma ve büyüme ile ilişkilendirdiği karaciğerdeki ruha *nefs-i nebātiyye* derken; sıcaklık ve nabzın bulunduğu kalpte yer alan için *nefs-i ġażabiyye*; hissetme, ihtiyari hareketler, hayal etme, düşünme ve hatırlamayı içeren beş iç duyunun merkezi olan beyinde bulunan ruh için de *nefs-i nāṭıḳa* ifadelerini kullanmıştır.[202] İslam dünyasındaki bilginlerce yeniden işlenen bu üçlü tasnife dair kayıtlara İbn Sînā'da da rastlanır. Galen'in Avrupa'ya aktarılmasındaki önemli rolünün yanında, bölgede kendisi de ciddi bir otoriteye sahip olan alim, Rāzī'ye benzer şekilde tabiî, hayvanî ve nefsanî ruhlardan bahseder, bunların işlevlerine ve sağlıkla ilişkilerine değinir.[203] Bu çizgi, Galenci tıp

[200] Schiefsky, "Galen and the tripartite soul", s. 336.
[201] Schiefsky, "Galen and the tripartite soul", s. 334, 338.
[202] Rāzī, bu tasnifi tıbb-ı ruhani sahasında inceleyerek, her bir nefsin ifrat ve tefrit eksenindeki faaliyetlerinin meydana getireceği sorunlardan bahsetmiştir. Ona göre, nefs-i nebātinin eksik çalışması halinde beslenme ve büyüme gibi olaylar kesintiye uğrayıp bedenin ihtiyaçları yeterli düzeyde karşılanamazken; fiillerindeki aşırılık, bedene ihtiyaç duyduğundan fazlasını sağlar ve bu durum, haz ve şehvet içinde boğulmakla sonuçlanır. Aynı şekilde, gażabī nefsin fiillerindeki azalma sonucunda, şehevi nefsin kontrol altına alınmasını sağlayan kahramanlık, gurur ve cesaret gibi özelliklere sahip olamama durumu; aşırılığı halinde ise tüm canlıları mahvetmeye çalışacak, üstünlük ve hükmetme endişesi doğuracak bir kibir meydana gelir. Nefs-i nāṭıḳada ise durum; dünyaya hayret etmeme, alem hakkında düşünmeme ve ölüm sonrasını bilmek istememe ile normalinden fazla düşünme, durmadan araştırma ve inceleme arasındadır. İkinci durum, yani düşünmenin aşırılığı, bedenin tabiatını bozarak vesveseye, kara safranın fazlalığına ve dolayısıyla melankoli olarak adlandırılan hastalığa neden olur. Bkz. Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı -et-Tıbbu'r-ruhânî*, çev. Hüseyin Karaman, (İstanbul: İz Yayınları, 2004), s. 66-68. Razî'nin metninin genel tonu, Galen'in *De Propriorum Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione Et Curatione ve De Animi Cuiuslibet Peccatorum Dignotione Et Curatione* başlıklarını taşıyan eseri ile oldukça benzer görünmektedir. Krş. Galen, "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul", çev. P. N. Singer, *Galen: Psychological Writings* içinde, ed. Peter N. Singer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 237-314. Türkçesi için ayrıca bkz. Galen, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*. Her ne kadar Galen'in bu eserinin Arapçaya tercüme edilip edilmediği üzerine kesin bir görüş olmasa da, gerek kusurların düzeltilmesi için kişiye kusurlarını söyleyici bir arkadaş edinmesi tavsiyesinde bulunulması, gerek heva ve akıl arasında Galen'in tutku (pathos) ve akıl (logos) ikiliğine benzer bir zıtlık kurulması, gerekse eser boyunca müellifin Galen'e yaptığı atıflar nedeniyle, Razî'nin Galen'in ahlaki bir risale mahiyetindeki eserini görmüş olması muhtemeldir. Bkz. Hümeyra Özturan, "Giriş", *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi,* s. 24-28. Nefis türlerinin faaliyetlerine dair Razî'nin yaptığı türden açıklamalar ile bunların giderilmesi hakkında zikredilen tavsiyeler, tıbb-ı ruhani geleneği içinde, erdemli bir insan olmanın koşullarını da oluşturur. Geleneğin sürekliliği ve Osmanlı ahlak anlayışındaki yansıması için bkz. Filiz Toprak, "İslâm Düşüncesinde Tıbb-ı Rûhânî Geleneği -Kınalızâde Ali Efendi Örneği", (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019.)
[203] İbn Sînâ, *el-Ḳânûn*, c. 1, s. 113-126.

geleneğinin önemli unsurlarının kuşatıcılık ve kalıcılık değerlerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.[204]

Ruhun parçaları[205]	**Bedendeki Konumu**	**Tanım**	**İşlevi**
Tabiî ruh: spiritis naturalis (πνεῦμα φυσικόν) / nefs-i nebātī	Karaciğer	Özellikleri her canlıda mevcuttur. Temel yaşamsal fonksiyonları sürdürür.	Beslenme, büyüme ve üremenin gerçekleşmesiyle ilgilidir. Hem ferdin, hem de türün devamlılığının sağlanması bu parçayı ilgilendirir.
Hayatî ruh: spiritus vitalis (πνεῦμα ζωτικόν) / nefs-i ġażabī	Kalp	Özellikleri insanlarda ve hayvanlarda ortaktır. Arzu ve kaçınım ekseninde olmak üzere iki yönlüdür.	Bedene yaşamsal güç sağlar. His ve hareket işlevini meydana getirir. Duygular ve duygulanımlar bu parçayı ilgilendirir.
Hayvanî ruh: spiritus animalis (πνεῦμα ψυχικόν) / nefs-i nāṭıḳa	Beyin	Özellikleri yalnızca insanlarda görülür.	Akıl etme ve düşünme yetisi sağlar. Bu yönüyle insanları hayvanlardan ayırır.

Tablo 2: Galenci Tıpta Ruhun Üçlü Tasnifi

Bütüncül tıp anlayışı içerisinde Singer'ın incelediği başlıklardan bir diğeri, bedenin bir varlık olarak sahip olduğu bütünlükle ilgilidir. Söz konusu bütünlüğü ilgilendiren esas durum, yazarın Galen'den aktardığına göre, vücuttaki sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık dengesiyle şekillenen, daha genel bir ifadeyle, salgıların denge durumu ile ilgili olan mizacı ifade eder; sağlık ve hastalık gibi kavramları da bu çerçevede ele alır.[206] Dolayısıyla, bedenin bütünlüğünün Galenci tıptaki açıklaması da salgıların algılanma biçimi ve dengesiyle ilgilidir.

Galenci anlayışta bütünlüğün önem arz ettiği bir başka noktada, beden ile çevre arasında kurulan ilişki yer alır. Aslında bu aşama, humoral teorinin kapsamındaki açıklamalardan bir diğeri olan, çevresel etkenlerin vücut salgıları üzerinde etkili

[204] Bu işlenişin Ḳınalızāde'deki görünümü için bkz. Tekgül, *Emotions*, s. 27-33.
[205] Galen, *On the Natural Faculties*, çev. Arthur John Brock, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1952), s. xxxv.
[206] Singer, "Is Graeco-Roman Medicine Holistic?", s. 168-9.

olduğu inancı etrafında şekillenmiştir. Bu düşüncenin bir devamı olarak, çevrenin insan sağlığı üzerindeki etkisi de tıp düşüncesinin temel meselelerinden biri haline gelmiş ve bu anlayış, hekimlerin hastalarının durumlarına dair tedbirlerini de şekillendirmiştir. Dolayısıyla, koruyucu nitelikteki bu tıp anlayışı içerisinde, sağlıklı halin varlığını sürdürmek hekimlerin birincil endişesi olduğundan, bunu sağlayan çevresel unsurların her biri belli ölçüde hayatiyete sahip olmuştur. Eserinde Hipokrat'ın özellikle Avrupa ve Asya halklarının coğrafya kaynaklı farklılıklarından bahsettiği pasajlara yer veren Galen de çevresel etkenlerin salgılar ve beden ile ve dolayısıyla insan karakteri ile ilişkisinin üzerinde durmuştur.[207]

Bu noktada, Galenci tıp anlayışının bu yönü, sağlığın temininde zorunlu olan altı temel şarttan bahsederek, tedavi ve sağlıklı halin sürdürülmesi konusunda bu temele dayanmıştır. Kişinin kendisine uygun bir sağlık standardını yönetmesine dayanan bu önlemler bütünü, yaşamın tıbbi yönden yönetilmesi ve düzenlenmesine yol açmıştır.[208] Her ne kadar sonraki çağlarda ona atıfla anılan bir üst başlık olsa da bu unsurların Galen'den sonra koyulmuş olan adı, *sex res naturales* şeklinde ifade bulmuştur.[209]

Non-naturales kavramının içinde yer alan şartlar, aynı zamanda birbirleriyle de uyumlu bir bütünlük içindedir.[210] Sözgelimi, duyguların düzenlenmesi konusunda hekimlerin önerileri yalnızca ruhun herhangi bir türden hareketine yönelik bir önlemle sınırlı değildir. Bunun dışında, ruhsal durumu etkileyecek olduğundan, diğer tüm unsurlar da dikkate alınmıştır.[211] Hava, yeme ve içme, uyku ve uyanıklık, hareket etme, boşaltım ve ruhsal durumlar kategorilerini içeren bu altı unsur, antik çağlardan Erken

[207] Galen, "The Soul's Traits", s. 385-399, 403-405; Hippocrates, "Airs, Waters, Places", *Hippocrates with an English Translation by W. H. S. Jones*, vol. 1, (London: William Heinemann, 1923), s. 133-137.
[208] García-Ballester, "On the origin of the "six non-natural things" in Galen", s. 105.
[209] Saul Jarcho, "Galen's Six Non-Naturals: A Bibliographic Note And Translation", *Bulletin of the History of Medicine*, 44/4 (1970), s. 372-377.
[210] Bu noktada, Sandra Cavallo'nun uyarısını akılda tutmak gerekir. Duygu tarihi çalışmalarının başlamasından beri *sex res non-naturales*'in içinden çekilip alınan son kategorinin dışında, Cavallo, bu şartların tümünün birbirlerini ve dolayısıyla duygu durumunu da etkileyebildiğinden bahsederek yalnızca bir tanesine odaklanmanın doğuracağı eksiklikten bahseder. Ona göre kavramın oluşturduğu sağlık düzenlemelerinin bütüncül niteliği de göz ardı edilmemelidir. Cavallo, "Introduction", s. 10. Yine de bu çalışmanın kapsamında duyguların meydana geliş biçimi olduğundan, Cavallo'nun uyarısını göz ardı etmek pahasına, burada yalnızca son şartın açıklanışına odaklanılacaktır.
[211] Padovalı hekim Bartolomeo Montagnana'nın (ö. 1523) duygularla ilişkili olan ruhsal durumlar üzerine bir rejim programı hazırlarken şartların diğer basamaklarını da dikkate alması bu anlayış doğrultusunda alınan bir önlem olarak görülebilir. Cohen-Haneghbi, "A Moving Soul", s. 63.

Modern dönemlere uzanan tıp anlayışında kritik bir konuma sahip olarak varlığını sürdürmüştür. Bununla birlikte, bu şartlar ve *sex res non-naturales* kavramı, durağan bir yapıya sahip tıbbi tavsiyeler bütününü ifade etmemektedir. Sözgelimi, İtalyan hekimler soğuk havanın bedene ve özellikle beyne verebileceği zararları vurgularken, İngiliz hekimlerin soğuğun olumlu yönüne dikkat çekmesi, farklı iklim özellikleri gösteren iki bölgede sağlığa ilişkin algıların birbirinden ayrılmasının bir sonucu olmalıdır.[212] Bu tip ayrımlar, *sex res non-naturales*'in her basamağında kendini gösterebilmektedir.

Dolayısıyla, beden ve ruh arasında kurulan ilişki, Galenci tıp sisteminin temel ve en önemli vurgularındandır. Bu anlayış doğrultusunda ruh ile bedenin birbirlerini etkileyen bir yapıda oldukları vurgulanmış, ruhsal durumun beden sağlığı üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir. Humoral patoloji yoluyla kurulan bütünlükçülük zincirinde, bir yandan beden salgılarının sağlık üzerindeki etkisi, dengeye işaret ederek kurulurken, diğer yandan da makrokozmos ve mikrokozmos olarak tasavvur edilen doğa ve insan arasındaki ilişki doğrultusunda çevresel etkenlerin tümü denkleme dahil

[212] Tessa Storey, "English and Italian Health Advice: Protestant and Catholic Bodies", *Conserving Health in Early Modern Culture*, *Bodies and Environments in Italy and England*, ed. Sandra Cavallo, Tessa Storey, (Manchester: Manchester University Press, 2017), s. 215-218. Farklı dönemlerde ve çeşitli bölgelerde kaleme alınan tıp metinlerinin ve *regimen* kaynaklarının analizi, bu türden bir özcülükten kaçınarak daha güvenli bir kurgu yapmaya yardımcı olur. Nitekim bu özelliğe sahip olan ve Sandra Cavallo ve Tessa Storey editörlüğünde hazırlanan *Conserving Health in Early Modern Culture* başlıklı çalışmada araştırmacılar, Kuzey ve Güney Avrupa ekseninde yapılacak olan incelemeler için İngiliz ve İtalyan hekimlerin yazılarını ele almış; *sex res non-naturales* kavramını bu örneklem üzerinden, bölge, iklim, cinsiyet ve dini yapıları dikkate almak suretiyle inceleyerek bu unsurların yarattığı farkları ortaya koymuşlardır. Bu durum, Türkçe tıp metinleri üzerinden yapılacak bir karşılaştırma yoluyla Anadolu için de incelenebilir. *Kitābü'l-Mühimmāt* müellifinin, havaya ilişkin bahisteki ifadeleri bu anlamda ilgi çekici gözükmektedir. Rüzgarları estikleri yöne göre değerlendiren müellif, "şöyle ki Ḳaraḥişār ve Aḳşehir ve Kütaḥiyyadur ḫalḳınuñ mizācı ṣaḥīḥdür muḫtelif ḫastalıḳlar olmaz" ifadelerini kullanmaktadır. Bkz. *XV. Yüzyılda Yazılmış Bir Tıp Eseri Kitâbü'l-Mühimmât*, s. 25. Türkçe tıbbi metinler külliyatı, Osmanlı hekimlerinin Rum ikliminin özelliklerinden yola çıkarak standart bir tip geliştirip geliştirmediklerini ve eğer böyle bir durum söz konusuysa ne türden tedbirler öngördüklerini ortaya koyabilir. Bu konuda, Osmanlı dönemi metinleri üzerinden esbāb-ı sitte-i żarūriyyeden biri olan havaya dair ifadeleri inceleyen bir çalışma mevcuttur: Mükerrem Bedizel Aydın, "Osmanlı Tıp Metinlerinde (15.-17. Yüzyıl) Hava-Sağlık İlişkisi", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 4/7 (2018), s. 33-55. Aydın, Osmanlı müellifleri nezdinde iyi havanın nasıl açıklandığını, bunun niteliklerini hangi durumların etkilediğini, metinlerde yer alan coğrafi faktörlere ilişkin ifadeler üzerinden ortaya koymuştur. Yazar, ayrıca, İbn Şerīf'in Bursa hakkındaki ifadelerine dikkat çeker. Bkz. Aydın, "Osmanlı Tıp Metinlerinde (15.-17. Yüzyıl) Hava-Sağlık İlişkisi", s. 53. İbn Şerīf'in söz konusu ifadeleri şu şekildedir: "havanın yeġreği oldur ki mu'tedil ola ḳatı ıssı ve ḳatı sovuk olmaya sāfī ola tütün ve buhār karışmış olmaya ve deniz buharından ve göllerden ıraġ ola ve mişelerden ve yaramaz aġaçlardan ve incir ve koz aġacı gibi bunlardan ıraġ ola ve kireç ḳoḳusundan ve külhan ḳoḳusundan ve ġayrı bunların gibi ufūnetlerden ıraġ ola Brusa şehri soḳaḳları gibi ḳoḳar olmıya (…)" Bkz. *Yâdigâr*, s. 400-401.

edilmiştir. Sonuçta, tüm bu unsurlar, duyguların Galenci tıp sistemi içinde ele alınma biçimini etkilemiş ve şekillendirmiştir.

2. Galenci Tıp Sisteminde Duygular

Yukarıda çizilen çerçevede görüldüğü gibi, Galenci tıp sistemi esasen ahenk içinde işleyen bir bütünden mürekkeptir. Bu bütünü parçalı bir şekilde incelemek ne kadar zor olsa da, duyguların bir bütün olarak neyi ifade ettiğini algılamak adına sistem içindeki dağınık bilgi parçalarını toplayarak bir araya getirmek, sahip olunan duygu bilgisinin haritasını çıkarmak için gereklidir. Nitekim görüldüğü gibi, duygular, Galenci tıp sisteminin farklı başlıklarında kendisini hatırlatan, bedenle ilişkili ruhsal olgular olarak ortaya çıkmaktadırlar. Sözgelimi, beden salgılarının terkibi ile meydana gelen mizaçların karakteristik özelliklere dair açıklamaları, genel duygusal eğilimler hakkında ipuçları sunarken, ruh ve beden arasındaki ilişki üzerinden duyguların bedensel niteliğine yapılan vurgu, sağlığı ilgilendiren çevresel etkenler arasında ruhani hareketin de yer aldığı bir şemayı ortaya çıkarır. Bu yolla, Galenci anlayış, duygulara dair iki ana yönde açıklamalar içerir: Bedendeki salgıların mizacı ve bu yolla duygusal eğilimleri oluşturması, beden ve ruh ilişkisinin bir yönünü oluşturur. Galen'in beden salgılarının karışımının kişinin ruhsal durumunu belirleyici yöndeki etkisinden bahsetmesi bu duruma işaret eder. Ruhlara dair üçlü kavrayış ve ruhların organlarda konumlandırma biçimi ise konuya başka bir yandan katkı yapar. Buna göre, duygulanımdan sorumlu olan hayatî ruh, ya da İslam alimlerinin adlandırdığı haliyle rūḥ-ı ḥayvānī, kalpte yer alarak Antik düşünürlerin tutkular (pathos) şeklinde isimlendirdiği duygu durumlarıyla ilişkilendirilir. Karaciğerde yer alan tabiî ruh ise ruhun arzularla ilgili parçası olarak kabul edilir.

Ruhun mahiyeti, duygularla ilişkisi, ruhun üç bölümünden yönetici özellikte olanın hangi organda konumlandığı ve buna bağlı olarak ahlaki eylemlerin düzeltilip düzeltilemeyeceği, duyguların tümüyle ortadan kaldırılması yahut düzenlenmesi gibi konular, esasen hepsi birbiriyle ilişkili olarak, Galen'in de içinde bulunduğu antik çağ düşünürleri arasında tartışma konusu olmuştur.[213] Fakat bunun ötesinde, duyguların somatik yönleri hususunda söz konusu düşünürler hemen hemen mutabık

[213] Örneğin bkz. Çiğdem Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", *Felsefe Arkivi*, 29 (1994), s. 75-85; Şeyda Koçak Kurt, "Duyguların Tarihsel Serüveni ve Tarihte Duygular", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 18/40 (2021), s. 2825-2827.

görünmektedir. Ahlaki anlamları üzerine tartışmalar sürse dahi, duyguların ruhla ilişkili olarak bedende meydana gelen fenomenler olduğu düşüncesi, Galenci tıp geleneğindeki genel kabulü oluşturur. Meydana gelme biçimleri doğrultusunda bedenin doğal halini değiştirebilir olmaları nedeniyle de duygular, gelenek içerisindeki hekimlerin odağında yer almış, *sex res non-naturales* arasındaki konumunu da bu şekilde elde etmiştir.[214] Kategorinin bu alan içindeki adı ise, salgıların terkibine atıfta bulunmayan, daha ziyade ruhun eylemliliğine işaret eden bir isimdir: *sex res non-naturales*'in sıklıkla son basamağında yer alıp öfke, korku, neşe, kaygı gibi duygu durumlarını açıklamak için kullanılan sözcükler, *accidentia animae*'dir. Kavramın bu hali, duygu durumlarına işaret eden olguların, İslam alimlerinin ellerinde işlenen metinlerin Avrupa'ya aktarımıyla ortaya çıkan versiyonunu yansıtır. [215]

Böylelikle, yukarıda bahsedildiği gibi, Galenci tıp anlayışı, duyguya dair iki türden açıklama sunmaktadır. Avrupa tıbbında duyguların algılanışı üzerine kaleme aldığı makalesinde, Michael Stolberg'ün dikkat çektiği gibi, mizaçlara dair anlayış, duyguları açıklama konusunda sıklıkla başvurulan bir bilgi alanı olmasına karşın, duygu bilgisinin tam bir kavrayışını sunmak konusunda tek başına yeterli gözükmemektedir. Bu anlamda, esas ilgi konusu olması gereken unsurlar, ruh ile onun hareketleri bahsinde aranmalıdır. Stolberg, mizaç adı verilen ve salgıların oranlarına göre insanların karakterlerini açıklayan çerçevenin temel yatkınlık ve eğilimleri ortaya koyduğu gerçeğinin üzerinde dururken, daha kısa süreli yahut anlık olarak nitelendirilebilecek duygu durumlarının keşfi için ruhun hareketlerine odaklanmayı önerir.[216] Richard Sugg'ın, Robert Burton'dan (ö. 1640) aktardığı, "ruhlarımız nasılsa, huylarımız öyledir" ifadesi üzerinden ruhların öncelikli konumuna dair yaptığı yorum,[217] bu tavsiyeyle bir araya getirilerek bu konuda bir yol alınabilir. Dolayısıyla,

---

[214] Vivian Nutton, "Introduction", *Galen: Psychological Writings,* ed. Peter N. Singer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 72.

[215] Carrera, "Anger and the Mind-Body Connection", s. 116, dipnot 56; Naama-Cohen Haneghbi, "*Accidentia Anima* in Late Medieval Medicine", *Before Emotion. Language Of Feeling, 400-1800*, ed. Juanita Ruys, Michael Champion, Kirk Essary, (New York: Routledge, 2019), s. 131.

[216] Stolberg, "Emotions and the Body", s. 1-2.

[217] "Burton'ın, 'ruhlarımız nasılsa huylarımız da öyledir' sözü, doğru bir şekilde, ruhların huylara göre öncelikli olduğunu ima eder. Ve bu hiyerarşinin kendisi, her insanın ayrılmaz bir parçası olan en temel, mutlak düzenin mantıksal bir varyasyonuydu sadece. Beden, en nihayetinde ruh tarafından belirleniyordu. Yine, bu yalnızca teolojik bir kavram değildi. Ruhun en temel fizyolojik ihtiyaçlardan sorumlu olduğu, bütünüyle anlaşılmıştı." Richard Sugg, *The Smoke of the Soul, Medicine, Physiology and Religion in Early Modern England*, (Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013), s. 15.

mizaçların mutlak belirleyici olduğunu imleyen bir *humoral determinizm* algısının[218] bir kenara bırakılması, akışkanlık nosyonuna yapılan vurgunun bir devamı olarak,[219] insan bedenindeki dinamizmin ve duyguların durağanlıktan uzak oluşunun incelenmesi için faydalı bir bakış açısı sunar.[220]

2. 1. Duygulanımın Açıklanması: *Accidentia Animae*

Ruh ve beden arasında bir ilişki kuran ve bu yolla ruhsal durumların beden üzerinde etkiye sahip olduğunu vurgulayan anlayış, duyguları bedensel fenomenler olarak kabul eder. Böylesi bir tıp görüşü, duygulanımı ruhun üç parçalı olduğu ve hareket ettiği temelinden hareketle açıklar. Ruhlara dair kavrayışın sunduğu çerçeveye göre, duyguları ilgilendiren hayati ruhun (rūḥ-ı ḥayvānī) kalpte bulunması, duyguların yeri olarak kalbin kabul edildiği anlayışı beraberinde getirmiştir. Bu durum, asıl anlamlarını yitirerek günümüze yalnızca metaforlaşmış halleriyle ulaşan birtakım ifadenin, dönemin tıp bilgisini nasıl yansıttığını da açıklamaktadır.[221] Buradaki esas görüş, kalpte bulunan ruhun yaşanan duyguya ve ölçüsüne göre bedenin dışına doğru dağıldığını yahut kalbin içinde toplandığını varsayar. Buna göre, arzu edilen bir durum ya da kişiyle karşılaşıldığında kalpten bedene yayılan ruhlar ve kan, kaçınma durumu söz konusu olduğunda kalpte toplanmaktadır. Dolayısıyla, duygunun niteliğini belirleyen, arzu nesnesi şeklinde tanımlanan unsurdur. Sonuçta, denklemin merkezinde yer alan kalp iken, hayatî ruh da taşıyıcı konumdadır.[222]

Ruhun içe ve dışa dönük hareketlerinin birbirinden ayrılmasında ölçüt olarak kabul edilen bir arzu nesnesinin varlığı, hareketin niteliği nispetinde meydana gelen duyguyu belirler. Bu anlayışa göre, sözgelimi, sevdiği herhangi bir kişiyi görmek

---

[218] Carrera, "Anger and the Mind-Body Connection", s. 101-102.
[219] Rublack, "Fluxes", s. 1-16.
[220] Bu durum, humoral patolojinin sağladığı mizaç bilgisinin bütünüyle terk edilmesini gerektirmez. Fakat daha ihtiyatlı bir yaklaşımla, ruhun hareketlerine dair kavrayışı meselenin odağına çekmeyi ifade eder. Ruhun hareketlerinin mizaç bilgisi ile kavuşturulması ve uzlaştırılması, mizaçların sağladığı bazı yatkınlıkların duygusal deneyim üzerindeki etkisini yeniden düşünmeye sevk edebilir. Öfkeye görece meyilli olan insanların bedenlerinde öfkeyi meydana getiren bir ruhani hareketin yaratacağı etki, bu durum için bir örnektir. Mizaçlarda olduğu gibi, farklı yaş gruplarının ve cinsiyetlerinin duygusal deneyimleri de bu nedenle birbirinden ayrılabilir. Durumu değiştirebilecek birçok etken olduğundan, her birini göz önünde bulundurmak daha sağlıklı bir yaklaşım takip etmeye yardımcı olacaktır. Fakat bu çalışmada bu türden ayrımlarla ilgilenmeden, duygu bilgisinin genel bir çerçevesi sunulmaya çalışılacaktır. Mizaçların ve salgıların meseleye dahil edilmesi, çok daha geniş bir bilgi alanıyla ilgilenmeyi gerektirir.
[221] Stolberg, "Emotions and the Body", s. 1; *Learned Medicine*, s. 103.
[222] Boquet, Nagy, "Medieval Sciences of Emotions", s. 31.

isteyen insanın bedenindeki ruh, o kişiye doğru bir yönelim nedeniyle, dışarıya doğru hareket eder. Bu durum, neşe ve mutluluk gibi duygu durumlarının çıktısı olarak, kalpte mevcut olan ruhun ve kanın bedene doğru yayılarak ilerlemesine neden olur. Sonuçta, kanın bedene yayılması, kişinin yüzünün daha canlı bir renk almasını sağlar.[223] Benzer bir durum, öfke halinde de görülür. Kalpteki ruhun ve dolayısıyla sıcaklığın ani bir şekilde bedenin dışına doğru yol alması, ruhun sahip olduğu tüm sıcaklığı beden yüzeyine taşıması neticesinde, öfkelenen kişinin yüzünün kırmızı bir hal almasına sebep olur.[224] Duygulanıma dair bu türden bir açıklamanın içeriğinde yer alan arzu vurgusu, Aristoteles'in öfke tanımında da kendini gösterir. Ona göre öfke, "insanın kendisiyle ya da arkadaşıyla ilgili şeye haksız yere yöneltilmiş apaçık bir saygısızlıktan dolayı apaçık bir *öç almaya*, acı eşliğinde bir dürtü olarak tanımlanabilir."[225] *Libro de la Anothomia del hombre* (İnsan Anatomisinin Kitabı) adlı eserin yazarı İspanyol hekim Bernardino Montaña de Monserrate (ö. 1558) de öfkeyi tasvir ederken, ilk aşamada üzüntü nedeniyle ruhların kalbe çekildiğini ve bu sebeple yüzün solgunlaştığını, ardından ise ruhların yeniden vücuda yayıldığını anlatır. Aristoteles'in ifadelerine benzer şekilde, Montaña de Monserrate'ye göre de ruhların vücudun çeşitli bölgelerine dönüşü, intikam alma umudunun bir sonucudur.[226]

Duyguların hareketinin içe ve dışa dönük olması arasında, bir de iki yönlü hareket etme durumu söz konusudur. Bu duruma literatürde sıklıkla verilen örnek, utanç halidir. Nitekim utanç hali baş gösterdiğinde, duygu sahibinin hem öfke hem de üzüntü duygularını taşıması nedeniyle, bu duygular doğrultusunda içe ve dışa doğru ikili yön izleyen bir ruh hali ortaya çıkar.[227] Tıpkı Montaña de Monserrate'nin öfkeye

---

[223] Stolberg, "Emotions and the Body", s. 3.
[224] Stolberg, "Emotions and the Body", s. 3; Barbara H. Rosenwein, *Anger The Conflicted History of an Emotion*, (New Hawen, London: Yale University Press, 2020), s. 131.
[225] Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), s. 98-99; David Konstan, "Aristotle on anger and the emotions: the strategies of status", *Ancient Anger Perspectives from Homer to Galen*, ed. Susanna Braund, Glenn W. Most, (New York: Cambridge University Press, 2003), s. 100; Barbara Rosenwein, *Anger*, s. 82. Ayrıca bkz. Alberti, *Matters of the Heart*, s. 21-22. Krş. Ullman, *Islamic Medicine*, s. 61.
[226] Aktaran: Stolberg, "Emotions and the Body", s. 3. Ayrıca bkz. Carrera, "Anger and the Mind-Body Connection", s. 123.
[227] Galen, "On the Causes of Symptoms II", *On Diseases and Symptoms*, ed. Ian Johnston, (New York: Cambridge University Press, 2006), s. 259; P. N. Singer, "The Essence of Rage: Galen on Emotional Disturbances and their Physical Correlates", *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, ed. Richard Seaford, John Wilkins, Matthew Wright, (New York: Oxford University Press, 2017), s. 172; Michael Stolberg, *Learned Medicine*, s. 149; Carrera, "Anger and the Mind-Body Connection", s. 119.

dair iki parçalı anlatımında olduğu gibi bu iki halin birliğinden mürekkep olan utanç söz konusu olduğunda, baskın olan duygunun ne olduğu, fiziksel dışavurum noktasında belirleyici hale gelir.[228]

Duyguların meydana gelişi aşamasında ruhun herhangi bir yöne doğru hareketinin sahip olduğu hız, yalnızca duygular arasındaki ayrımı belirleyen bir ölçüt değildir. Bu durum, aynı zamanda yaşanan duygunun neden olabileceği hayati tehlikelere de işaret eder. Ani bir şekilde meydana gelen herhangi bir hareket, ruhun kalbe çok hızlı ve güçlü bir baskı yapması ya da kalpteki konumundan bir anda ayrılıp gitmesi nedeniyle ölümle sonuçlanabilecek ölçüde tehlike arz etmektedir.[229] Bu anlamda, duygunun sağlıklı hali, aşırı olmayıp ölçülü biçimde meydana gelen şeklidir.[230] Duyguların bütünüyle ortadan kaldırılması gerektiğini iddia eden Stoacı düşünceye karşı çıkan Galen, daha itidalli bir yol tutar.[231] Olumlu ve olumsuz duygulardan ziyade, söz konusu olan, bir duygunun olumlu yahut olumsuz düzeylerde cereyanıdır.[232] Sevinç bile, fazla olduğunda ölümcül tehlikeler taşıyabilmektedir. Norcialı hekim Benedetto Reguardati'nin (ö. 1469)[233] duyguları sınıflandırırken Livius'un Roma tarihinden aktardığı iki hikaye bu tehlikeye oldukça net bir şekilde örnek oluşturur: Bir yanda, oğlu olimpiyatlarda başarı kazandığında yaşadığı sevinç sırasında hayatını kaybeden Spartalı Chilon; diğer yanda ise öldüğünü düşündüğü oğlunun savaştan dönüşüne şahit olduğunda yaşadığı neşe duygusu sonucu vefat eden anne, olumlu olarak zikredilebilecek bu duygunun bile ölçülü yaşanması gerektiğini hatırlatan örneklerdir.[234]

Meydana gelen duygunun niteliği kadar süresi de önemlidir. Galen'in süresi uzadıkça kuvvetlenen öfke ve beslendikçe artan arzuya dikkat çekmesi bunun bir göstergesidir. Bergamalı hekimin böylesi tehlikeli bir duruma karşı uyarısı, mevcut halin değiştirilmesini sağlama yolundadır. Öfkenin sebebinden uzaklaşmak ve arzu nesnesiyle teması azaltmak, duyguların düzen ve dengesini yeniden tesis edebilmenin

[228] Stolberg, "Emotions and the Body", s. 3; *Learned Medicine*, s. 149.
[229] Singer, "The Essence of Rage", s. 175-176; Stolberg, *Learned Medicine*, s. 149.
[230] Stolberg, *Learned Medicine*, s. 205-206.
[231] Özturan, "Giriş", s. 15.
[232] Boquet, Nagy, "Medieval Sciences of Emotions", s. 31; Stolberg, "Emotion and the Body", s. 4-5.
[233] Reguardati için bkz. Juliana Hill Cotton, "Benedetto Reguardati of Nursia (1398-1469)", *Medical History*, 13 (1969), s. 175-189.
[234] Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul*, s. 172. Ayrıca bkz. Alberti, *Matters of the Heart*, s. 44.

birincil önlemleridir.[235] Çeşitli hekimlerin sıklıkla hatırlattığı tedbirler de Galen'in mirasının bu parçasına aittir.

Hekimlerin selefleri olan düşünür ve meslektaşlarından aldıkları mirasla Galenci tıbbın kuramsal çerçevesi içerisinde sundukları bu türden teorik bilgiler, onların tıbbi yaklaşımlarında ve çeşitli vakalara ilişkin gözlemlerinde de ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, duyguların neden oldukları problemlerin hekimlerce ne şekilde yorumlandığına dair örnekler, deneyimi açıklama biçimlerine ışık tutarken, söz konusu bilginin nasıl yorumlandığını gözlemlemeye de yardımcı olur.

2. 2. Duyguların Deneyimine Dair: Avrupa Vaka Kayıtlarından Örnekler

Bu aşama, esasen metin düzeyinde teorik açıklamaları görülen duygu bilgisinin pratiğe yansımalarını -elbette yine metinler üzerinden- izlemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın esas odağı, XIV. ve XV. yüzyılların Türkçe konuşan Anadolu sakinleri olmakla birlikte, onların duygusal deneyimlerinin hekim ilgisine dahil olduğu anlara ilişkin kayıtlara henüz rastlanamamıştır. Söz konusu dönemlerde hasta anlatılarının bulunmamasından kaynaklanan bu durum, hekimlerin sahip oldukları duygu bilgisinin somut örnekler üzerinden incelenmesini güçleştirmektedir. Fakat Avrupa'da durumun bundan farklı seyrettiği görülür. Hasta anlatıları yahut hekimlerin hastalarının durumlarına ilişkin spesifik notları, duygu bilgisinin bu düzlemde incelenmesi adına önemli bir fırsattır. Anadolu coğrafyasına dair kaynak ve veri açığı, bu şekilde, Avrupalı örneklerin sağladıklarıyla giderildiğinde, Galenci duygu kuramının pratik tanıda uygulanış biçimine ilişkin bir manzaraya ulaşma imkanı sağlanabilir. Bu sayede, Galenci tıbbın *yaşam dünyası* ve Avrupalı hekimler nezdinde bulduğu karşılık üzerinden, XIV. ve XV. yüzyıllar Anadolu'sunun hekimlerinin faaliyet alanına dair düşünceler için de bir alan açmak mümkün hale gelebilir. Bir epistemin iki ayrı parçası olduğu gözlemlenebilecek olan iki bölgeden birisi hakkında sahip olunan bilgi, böylece, diğerine ilişkin akıl yürütmeleri kolaylaştırabilir.

Duygusal deneyimlerin problem yaratacak düzeyde seyrederek hekimlerin odağına dahil oldukları andan itibaren, bunları gözlemlemeyi sağlayan kaynaklar ortaya çıkmaktadır. Avrupalı hekimlerin tuttukları vaka kayıtları, bu noktada,

[235] Özturan, "Giriş", s. 32.

duygulara ilişkin teorik bilginin gündelik yaşam deneyimlerine nasıl yansıdığını aktarması bakımından oldukça önemli bir kaynak bütünü sağlamaktadır. *Consilia* yahut *consilium* başlığıyla rastlanan ve hekimlerin hastanın durumuna ve tedavisine dair tuttukları kayıtlar, duyguların bedensel deneyiminin hastalıkla sonuçlanan örneklerine dair ifadeler içerirler.[236] Bu durum, Galenci tıbbın sunduğu duygu bilgisinin hekimlerce yazılmış tıp metinlerinin dışında bulduğu karşılığı göstererek, bir yandan da insanların duygularını anlamlandırma biçiminde sahip oldukları duygu bilgisinin belirleyici rolünü ortaya koyar.[237]

Yukarıda bahsedildiği gibi, duyguların dengesinin sağlanması esasen sağlıklı bir deneyimin ön şartıdır. Aşırı olan herhangi bir duygu, hatta kimi zaman pozitif duygular kategorisinde değerlendirilen neşe bile, ancak dengeli ve mutedil bir deneyim söz konusuysa faydalı ve iyi olabilmektedir. Bununla birlikte, hekimlerin teşhis ve tedavi kayıtlarında, genellikle korku ve öfke gibi duygulara rastlanır.[238] Nitekim Naama-Cohen Haneghbi'nin Padovalı Hekim Bartolomeo Montagnana'nın (ö. 1452) vaka kayıtlarından aktardıkları arasında bu tip hadiseler göze çarpmaktadır. Hekimin Elizabeth adlı hastasının durumu, bu anlayışı örneklemektedir. Burada, hastasının birkaç kez düşük yapmasının ardında öfke ve üzüntü duygularını şiddetli bir biçimde yaşaması olduğunu düşünen hekime göre, ruhların kalbe ve beyne çekilmeleri nedeniyle rahimden uzaklaşmaları, organın iç ısısının düşmesine -ve dolayısıyla Elizabeth'in düşük yapmasına- sebep olmuştur.[239]

---

[236] *Consilia* kayıtları hakkında bkz. Bohdana Divišová, *Medical Case Studies (Consilia medica) of the Early Modern Period*, çev. Frank A. Schultz, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022), s. 15-19.

[237] Kuşkusuz, deneyime dair bilgiyi bizzat hastalardan öğrenmek eşsiz bir fırsat olurdu. Aslında bunun bütünüyle imkansız olduğu da söylenemez. Hastaların yahut hasta yakınlarının kaleminden çıkan ve hekimlerden tıbbi tavsiyeler almayı amaçlayan mektuplar, deneyimin açık ifadelerini gözlemlemeyi sağlayabilir. Ne var ki, bu mektuplar da bilgiyi her zaman cömertçe paylaşmamaktadır. Bu çalışmada ise, ancak ikincil literatür aracılığıyla bu türden kaynaklara ulaşılmakta; mevcut veriler ise çalışmanın tarihsel kapsamının dışında kalmaktadır. Yine de mektuplar hakkında bir çalışma için bkz. Robert L. Weston, "Medical Effects and Affects: The Expression of Emotions in Early Modern Patient–Physician Correspondence", *Ordering Emotions in Europe, 1100–1800*, ed. Susan Broomhall, (Leiden: Brill, 2015), s. 263-281.

[238] Weston, "Medical Effects and Affects", s. 265.

[239] Naama Cohen-Haneghbi, "Mourning under Medical Care: A Study of a consilium by Bartolomeo Montagnana", *Parergon*, 31/2 (2014), s. 49. Krş. İbn-i Sînâ, *el-Ḳânûn fi't-Ṭıbb*, c. 3, çev. Esin Kahya, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017), s. 574.

Elbette kayıp sonrası yas ve kaygı kaynaklı fiziksel problemler nedeniyle de hekimlere başvurulduğu görülmektedir.[240] Bu noktada, kaybın ardından yaşanan üzüntü söz konusu olduğunda da hekimlerin uyarıları, sıklıkla uzun süreli ve yoğun olan bu duyguların kişinin sağlığına vereceği zararı hatırlatır. Diğer her duygu gibi, yas hali ve hüzün de kontrol edilmelidir. Aksi takdirde kişinin sağlığını zora sokacak sonuçlar meydana getirecektir. Sözgelimi, Bartolomeo Montagnana'nın, kendisine rahatsızlığının fiziksel belirtilerinden bahseden Milanolu Johannes'e koyduğu teşhis, aşırı ve düzensiz duyguların hekim nezdinde hastalık nedeni olarak kabul edilişinin örneklerinden biridir. Johannes, bozulan sağlığından şikayet ettiğinde, "balgamlı madde ile birlikte" kafasında ve midesinde problem tespit eden[241] Bartolomeo hastasının rahatsızlığının olası nedeni üzerine düşünmüştür. Hekimin teşhisi, söz konusu semptomların hastanın bir süre önce kızını kaybettikten sonra yaşadığı yoğun *ruhsal keder* ile ilişkili olduğu yönündedir. Duygusal deneyimi, Johannes'in bedeninde, ruhların ve salgıların hareketi, gözyaşlarının fazlalığı gibi nedenlerle, şiddetli bir ruh atımıyla birlikte gerçekleşmiş olabilir. Johannes'in şikayetleri, duygu durumunun fiziksel semptomlarını ortaya koyarak onun yas duygusuna dair deneyimini açıklarken, Bartolomeo Montagnana'nın ifadeleri de bir Erken Modern dönem hekiminin duygu kaynaklı fiziksel belirtilere nasıl müdahale ettiğini gösterir. Nitekim Padovalı hekim, kaybın olağanlığından bahsederken, aynı zamanda, uzun süreli duygu durumlarının kişinin sağlığına verdiği zararı da hatırlatmaktadır.[242]

[240] Metinde sunulanın dışında, şu örneklere de bakılabilir: Stolberg, "Emotions and the Body", s. 6; Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul*, s. 178; Olivia Weisser, "Grieved and Disordered: Gender and Emotion in Early Modern Patient Narratives", *Journal of Medieval and Early Modern Societies*, 43/2 (2013), s. 247-273.

[241] Cohen-Haneghbi, "Mourning under Medical Care", s. 35.

[242] Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul*, s. 180-183; Naama Cohen-Haneghbi, "Mourning under Medical Care", s. 35-54. Haneghbi, hekimin bu yaklaşımında tıp bilgisinin ahlak ile ilişkili bir hale geldiğinden bahseder. Benzer şekilde İslam geleneğindeki tıbb-ı ruhani literatürü, Bartolomeo'nun söylediklerinden çok da uzak değildir. Alimler, dünyanın olağan halinin bu olduğundan bahsederek, kaybın ardından büyük bir üzüntü yaşanmaması gerektiğinin üzerinde dururlar. Bkz. İbn Sina, "(Hüzün)ün Mahiyeti ve Sebebleri", çev. Mehmed Hazmi Tura, *Türk Tıb Tarihi Arkivi*, 2/6 (1937), s. 33-34; Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 287-302.

3. XIV-XV. Yüzyılların Anadolu Sakinlerinin Duygu Bilgisi Üzerine

3. 1. Tıp Kültürüne Dair

Duyguların geç Orta Çağ Anadolu'sunun tıp bilgisi içerisinde algılanış biçimini incelemeden önce, dönemin tıbbının genel karakteristiğinden kısaca söz etmek yerinde olacaktır. Osmanlı öncesinde ve Osmanlılar döneminde Anadolu'da yaşamış olan hekimlerin bir parçası olduğu tıp geleneği, Avrupalı çağdaşlarına benzer şekilde kendilerine de Arapça metin külliyatıyla aktarılan Galenci gelenekti.[243] Mirasını edindikleri alimler gibi, bu hekimler de söz konusu tıp anlayışının otoritelerinden *Būḳraṭ ḥekīm* ve *Cālīnūs ḥekīm* adlarıyla söz ettiler.[244] Genel çerçeve bu olmakla birlikte, pratikler söz konusu olduğunda, bu devrin tıbbi geleneği içinde var olan tek tıp kültürünün Galenci anlayış olmadığına dikkat edilmelidir. Dönemin insanları, Galenci geleneğin yanında tıbb-ı nebevî ile literatürde halk tıbbı olarak adlandırılan iki uygulama sahası ile daha muhatap olmuşlardır.[245] Geçmiş yıllarda yapılan tıp tarihi araştırmalarının genel yaklaşımı, bu üç alanı sınırları belli ve birbirinden ayrı homojen bilgi sahaları olarak inceliyor olsa da, güncel çalışmalar bu katı sınırlılığın geçersiz olduğunu vurgulamakta, Osmanlı tıbbının çoğulcu ve kültürler üstü karakterini ortaya koymaktadır.[246] Bu anlamda, bu bütünün birçok açıdan birbirleriyle benzer veriler

[243] Burada amaç genel bir çerçeve çizmektir. Yoksa bu durum Osmanlıların tek muhatabının Arapça olduğunu göstermez. Sabuncuoğlu'nun (ö. 1468'den sonra) *Mücerrebnāme*'de macunlardan bahsederken kullandığı şu ifade bu duruma ilginç bir örnektir: "Şerefeddin eydür ben bu nüsḫāyı bu kitābı Yunānīden istiḫrāc itdüm" "Mücerrebnāme", s. 9). Her türlü bilgi sahasında olduğu gibi, tıp bilgisi söz konusu olduğunda da etkileşimin payını hatırda tutmak gerekir. Osmanlı tıbbınının Avrupa ve çevre coğrafyalarla etkileşimini inceleyen bazı çalışmalardan bahsedilebilir: Ebru Boyar, "Medicine in Practice: European Influences on the Ottoman Medical Habitat", *Turkish Historical Review*, 9 (2018), s. 213-241; Tunahan Durmaz, "Frengi, Mübarek Ağaç ve Yeni Dünya: Erken Modern Osmanlı Tıbbının Dönüşümüne Atlantik Ötesi Bir Bakış", *Toplumsal Tarih Akademi*, 6 (2025), s. 18-34.

[244] Hipokrat'ın Türk düşüncesindeki yerine değinen şu kısa çalışmaya bakılabilir: Süheyl Ünver, "Türk Kültüründe Büyük Bir Mevkii Olan Hippocrate", *Türk Tıb Tarihi Arkivi*, 4/13 (1939), s. 17-22. Metinlerde geçen atıflardan örnekler için bu çalışmanın giriş bölümünde yer alan 83 numaralı dipnota bakılabilir.

[245] Bu durumun da Osmanlılara özgü olmadığını hatırlatmak gerekir. Nitekim Avrupa'da da durum benzerdir. Bkz. Mary Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), s. 195-230.

[246] Rhoads Murphey, "Osmanlı Tıbbı ve Kültürlerüstü Karakteri (Onaltıncı Yüzyıldan Onsekizinci Yüzyıla)", çev. Tuncay Zorlu, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2 (1998), s. 265-273; Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, s. 42-52. Gerçi Nil Sarı, Miri Shefer-Mossensohn'un da böylesi bir ayrıştırıcı tavra kapılmış olduğundan bahseder. Bkz. Nil Sarı, "Osmanlı Tıp Tarihi Araştırmalarında Sorunlar", *Osmanlı Tarihçiliğine Yön Veren Konuşmalar*, ed. Arif Bilgin, M. Bedizel Aydın, (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), s. 183, dipnot 42.

sunabileceği, kimi noktalarda uzlaştırılmış bilgiler sağladığı söylenebilir. Dolayısıyla, birçok gelenek için söz konusu olduğu gibi, Osmanlı tıp sistemi de bünyesindeki alt gruplar itibariyle *akışkan* bir yapıya sahiptir.[247]

Her ne kadar tıp kültürü geçişli bir yapıya sahip olsa da uygulamaya dair bilgi açısından bazı kaynak problemleri mevcuttur. Dönemin tıbbi bilgisine ulaşmayı sağlayan tıp metinleri, pratik amaçlar için kaleme alınmış temel metinler olmakla birlikte, genellikle kısıtlı bir okur kitlesine hitap ediyordu.[248] Bu çalışmada başvurulacak olan eserlerden bir kısmı, çeşitli Anadolu beylikleri yahut Osmanlı içindeki önde gelen isimlere ithaf edilmişti.[249] Okur yazar bir zümrenin erişimine açık olan bu tür metinler, Galenci tıp sisteminin teorik bilgisini içeriyordu. Tıbb-ı nebevî türündeki eserler de benzer biçimde, sağlığa dair ipuçları içeren hadislerin yer aldığı metinlerin tercümesi yahut yeniden derlenmesi şeklinde meydana geliyordu. Bu metinler, bir noktada Galenci tıp anlayışının çerçevesi ile uzlaştırılmıştır.[250] Nitekim

---

[247] Tuncay Zorlu da Osmanlı toplumunun tıbbi bilgisinin kurumlar ve hekimler üzerinden incelenmesinin sınırlandırılmış bir bakış açısına yol açarak eksikliklerle sonuçlanacağını vurgular. Ona göre, "resmi tıp hiyerarşisi dışında kalan ve uygulama alanı itibariyle geniş bir coğrafî dağılım gösteren ve folklorik özellik taşıyan bir tıbbî yapılanmadan da bahsetmek gerekmektedir. Zaten, Osmanlı Devleti'nin coğrafî sınırları ve demografik yapısı göz önünde bulundurulduğunda, bunlara hizmet vermesi beklenen resmî tıp kurumlarının ve hekimlerin nicelik olarak ne kadar yetersiz kalacağını görmemek imkansızdır." Bkz. Zorlu, "Süleymaniye Tıp Medresesi-II", s. 72. Ayrıca bkz. Murphey, "Osmanlı Tıbbı", s. 269-270.

[248] Miri Shefer-Mossensohn, metin kaleme almış hekimlerin tüm Osmanlı hekimlerini kapsamadığını, tıp yazınına ürün sağlayanların oldukça küçük bir grup teşkil ettiğini ve aynı zamanda çeşitli biçimlerde eğitim görmüş uygulayıcılar olduğunu vurgular. Bu hekimlerin eserlerini kent kültürüne katkı bağlamında inceleyen Shefer-Mossensohn, eser kaleme alma eyleminin entelektüel önemine değinir. Miri Shefer-Mossensohn, "Physicians' Treatises: The Ottoman Case", *Early Modern Medicine An Introduction to Source Analysis*, ed. Olivia Weisser, (Abingdon, New York: Routledge, 2024) s. 155. Elbette daha önce de belirtildiği gibi, çeşitli metinlerin mukaddimelerinde, eserlerin bir yerde hekim bulunmaması halinde başvurulmak üzere kaleme alındığı ifade edilmiştir. Bu metinlerin okur-yazar kitlenin kullanımında olduğu, belki *halk* denilen insanların uygulamalarına da bu aracılarla taşındığı düşünülebilir. Nil Sarı, "Osmanlı Tıp Tarihi Araştırmalarında Sorunlar", s. 189.

[249] Bu konuda zikredilebilecek birçok örnek bulunsa da, belki de duruma dair tek başına yeterli bir örnek olarak burada anılmayı hak eden isim Muḥammed b. Maḥmūd eş-Şirvānī'dir (ö. 1451'den sonra). Eğitimini Anadolu'da aldığı düşünülen Şirvanlı hekim, *İlyāsiyye*'sini Menteşeoğlu İlyās Bey'e, *Ya'ḳūbiyye*'sini Germiyanoğlu Yakub Bey'e, *Sulṭāniyye* adlı eserini Çelebi Meḥmed'e, bir diğer eseri olan *Tuḥfe-i Murādi*'yi II. Murad'a sunarken; *Ravżātü'l-'ıṭr'* adlı eserini kazasker Veliyüddin İlyās el-Hasenī'ye, *Cevhernāme*'sini ise Timurtaşoğlu Umur Bey'e ithaf etmiştir. Bkz. Ağırakça, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tıp Eserleri ve Dayandıkları Kaynaklar", s. 40-42. Hekim hakkında ayrıca bkz. Ali Haydar Bayat, "XV. Yüzyıl Osmanlı Tıbbının Büyük Üstâdı Muhammed bin Mahmud Şirvânî (1375-1450) Hayâtı ve Eserleri", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, 25/4 (1996), s. 22-43.

[250] Esasen tıbb-ı nebevîde söz konusu olan biraz da folklorik geleneklerin Hz. Muhammed aracılığıyla ifade bulmasıdır. Bu anlamda, uzlaşma tıbbi olmayan din kaynaklı söylemlerle tıp bilgisi arasında suni bir ilişki değil; tıbbi söylemlerin Hz. Muhammed'in dilinden ifade bulması ile meydana gelmiştir. Bkz. Irmeli Perho, "The Reasons for Creating the Prophet's Medicine", *Studia Orientalia Electronica*, 74 (2015), s. 76–83; Levent Öztürk, "Tıbb-ı Nebevî'nin Temel Dinamikleri", *Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları Eleştirel Bir Sosyal Bilim İncelemesi*, ed. Hakan Ertin, Ahmet Karakaya (İstanbul:

tıbb-ı nebevî metinlerinde yer alan tıbbi tavsiyelerin humoral patoloji bilgisinin önerilerini yansıttığı görülmektedir.[251] Bu iki bilgi alanı bir ölçüde takip edilebilir olsa da folklorik tıp yahut halk tıbbı denen sahanın pratikleri kaynak problemi nedeniyle tek başına gözlemlenebilir değildir. Sağlık hizmetlerine eşit düzeyde ulaşamayan yahut bunu tercih etmeyen insanların ilgilendiği tedavi metotlarına kendi başına bir bütün olarak yazılı kaynaklar vasıtasıyla ulaşmak oldukça zordur.[252] Bununla birlikte, halk tıbbını diğer alanlardan bütünüyle ayrı bir uygulama sahası olarak kabul etmek de hatalı bir yaklaşıma neden olur. Zira söz konusu pratikler tıp yazını ile bütünüyle uyumsuz gözükmemektedir.[253] Folklorik tıp da, bu yönüyle, Galenci tıp sistemi ile ilişki kuran ve bu kuramsal çerçeveye dayanan bir tıp bilgisi içerisinde uygulayıcıların gündemine dahil olmuştur.[254] Üstelik yukarıda bahsedildiği gibi, bazı müelliflerin metinlerini yetkin bir hekimin bulunmadığı ortamlarda tıbbi müdahalelerin uygulanabilmesi için kaleme aldıklarını ifade etmeleri de, Galenci tıp sisteminin folklorik tıp sahasında uygulandığını düşündürebilecek bir ipucudur.[255] Dolayısıyla,

İSAR Yayınları), 2022, s. 179-195. Ahmed Ragab da, tıbb-ı nebevî ile Galenci tıp arasındaki ilişkiyi din ve bilim karşıtlığıyla üretmenin hatasından bahseder, her ikisinin de uyumlu ve eklektik bir sentez oluşturduğunu söyler. Bkz. Ragab, "The Prophets of Medicine and the Medicine of the Prophet: Debates on medical theory and practice in the medieval Middle East", *Paper presented at Harvard University, Center for Middle Eastern Studies and Harvard Society of Arab Students*, Cambridge, Massachusetts, November 2009. Ayrıca bkz. Nil Sarı, "Osmanlı Tıp Tarihi Araştırmalarında Sorunlar", s. 186.

[251] Peter E. Pormann, tıbb-ı nebevî yazarlarının humoral patolojiyi reddetmediklerini, söz konusu eylemin bir "bünyeye katma" olduğunu vurgular. Pormann, "Tıp", *TDVİA*, c. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 99.

[252] Mevcut kurumların taleple kıyaslandığında yetersiz kalması bir zaruret bildirse de daha küçük şikayetler için tedavinin yakın bölgelerde aranması, daha ziyade maliyeti düşük ve popüler tedavilerin tercih edilmesi, kurumsal sağlık hizmetlerine ulaşmamanın bir tercih olmasını açıklayabilir. Bkz. Murphey, "Osmanlı Tıbbı", s. 270.

[253] Örnek bir inceleme için bkz. Aslı Aytaç, "Manzum Bir Tıp Metni Örneğinde Tıp ve Halk Hekimliği Unsurlarının İncelenmesi", *Milli Folklor*, 135 (2022), s. 46-61.

[254] Osmanlı tıp anlayışı içindeki üç tür tıbbi geleneğin belli bir uzlaşı içinde olması, sahip olunan tıp bilgisinin Galenci anlayış içindeki verilerle kıyaslanarak incelenmesi halinde daha açık bir şekilde görülebilir. Nil Sarı ve Mebrure Değer'in güncel folklorik tıp ile Osmanlı tıp yazınını kıyaslayan çalışması bu açıdan iyi bir örnektir. Buna göre, yazarların araştırma sahası olarak belirlediği Diyarbakır yöresinde, çeşitli tıp metinlerinin önerdiği ilaçlar hala uygulanmaktadır. Bkz. Nil Sarı, Mebrure Değer, "Diyarbakır Yöresi Halk İlâçlarının Osmanlıca Tıp Yazmalarındaki (15-16. yy) Benzer İlâçlarla Karşılaştırılması", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (İzmir, 23-28 Haziran 1986) Bildirileri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, 1987), s. 341-360.

[255] Tıp metinlerini çeşitli okuma pratikleri bağlamında inceleyen bir çalışma için bkz. Cevat Sucu, "Geç Orta Çağ Anadolusu'nda Tabip ve Üstad Olarak Kitaplar: Mütālaʿa, Taʿlīm ve Tahsīl", *Toplumsal Tarih Akademi*, 6 (2025), s. 1-17. Galenci tıbbın bu metinlerdeki izleri hakkında şu çalışmalara bakılabilir: Babür Mehmet Akarsu, "Antik Dönem Tıbbının Ḥekīm Bereket'in Tıbbi Uygulamaları Üzerindeki Etkileri", *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, 7/22 (2016), s. 17-73; Babür Mehmet Akarsu, Fuat Yöndemli, Seda Akarsu, "Antik Dönem Tıbbının Müntahab-ı Şifâ'da Tezahürü", *ERDEM*, 78 (2020), s. 1-22.

tam da Nil Sarı'nın hatırlattığı gibi, uygulayıcılar ile ilgili farklara dikkat etmek önemlidir. Bu doğrultuda, Osmanlı tıp sisteminin kurumsal hiyerarşisi içerisinde hekimbaşından tabiplere uzanan bir grubun dışında, sufi şeyhler, kendi dükkanlarında hizmet sunan esnaf tabipler, eczacılar, attarlar ve 'sağlık ürünü satıcıları'[256] gibi birçok uygulayıcının da faaliyet gösterdiği hatırda tutulmalıdır.[257] Osmanlı tıbbı bu yönüyle, çok katılımcılı olmakla birlikte birden fazla pratik sahasını bir arada sürdüren bir sisteme işaret etmektedir.

Görüldüğü gibi, bünyesindeki çeşitli uygulama alanları ve uygulayıcılarla birlikte bir bütün olarak incelendiğinde, Anadolu'daki tıbbi geleneğin Galenci anlayışın temel görüşlerini yansıttığı gerçeğiyle karşılaşılır.[258] Nitekim duygu bilgisi konusunda da Türkçe tıp metinlerinin sunduğu veriler bu anlayışla uyum içindedir. Üç ayrı uygulama sahasının mevcudiyeti, bunların ayrıksı niteliklere sahip olduğunu düşündürmemelidir; zira Osmanlı tıbbının -ve devrin tıbbi sisteminin- bünyesinde yer alan üç gelenek de birbirinden beslenmektedir. Dolayısıyla, kültürler üstü karakterinin sunduğu çoğulculuk yok sayılmamalıysa da geç Orta Çağ'ın Anadolu toplumunun duygu bilgisini Galenci tıp anlayışı içinde aramak meşru gözükmektedir.

3. 2. Türkçe Tıp Metinlerinin Sağladığı Duygu Bilgisi

Galenci geleneğin uygulayıcılarından olan Anadolu toplumunun tıp bilgisi ve dolaylı olarak duygu bilgisi de bu genel çerçeve etrafında şekillenmiştir. Ayrıntılarında coğrafya, toplum ve kültürü ilgilendiren bazı farklılıklara rastlansa bile, mevcut anlayış esas itibariyle çağdaşlarıyla oldukça benzerdir. Dolayısıyla, mesele Anadolu bağlamında incelenecek olduğunda, mizaçlara dair bilginin sunduğu çerçeve içerisinde kişinin bazı duygusal yatkınlıklarının gözlemlenebileceği, bütüncül bir kavrayışın sonucu olarak çevresel etkenlerle de ilişkili olabilen ruhsal durumların beden üzerinde

[256] Rhoads Murphey'nin *Seyaḥatnāme*'de zikredilen mesleklerden bahsederken kullandığı bu ifadeler, "ürettikleri mallar, insanlar tarafından kendi kendilerini tedavi etmek üzere" satın alınan grupları tanımlamaktadır. Bkz. Murphey, "Osmanlı Tıbbı", s. 270.
[257] Murphey, "Osmanlı Tıbbı", s. 269-270. Esnaf tabipler hakkında bkz. Ayten Altıntaş, Hanzade Doğan, "Osmanlı'da Esnaf Tabip Teşkilatı, Kontrolü ve İmtihanı", *Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri, 9-10 Mayıs 2002, Bildiriler*, c. 2, İstanbul, 2003, s. 223-239. Sufilerin tedavi ile ilgili yönü hakkında bkz. Reşat Öngören, "Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 20-21. Mısır örneği üzerinden çeşitli uygulayıcıları inceleyen bir çalışma için bkz. Sherry Sayed Gadelrab, "Medical Healers in Ottoman Egypt 1517-1805", *Medical History*, 54 (2019), s. 365-386.
[258] Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, s. 43-51.

etkilere sebep olacağı,[259] ruhun hareket etme yetisinin bedende değişiklikler meydana getireceği; kısaca, yukarıda bahsedilen ve duygularla ilişkilendirilebilecek bütünlükçü tavrın da göz önünde bulundurulması gerektiği unutulmamalıdır. Böylece, aynı zemin üzerinde, metinlerini Türkçe yazan hekimlerin ne şekilde kalem oynattığını incelemek, dönemin Anadolu sakinlerinin duygu bilgisini açığa çıkaracaktır.

Bu aşamada, XIV. ve XV. yüzyıllarda yaşayan ve kendilerini Türkçe yoluyla ifade eden Anadolu sakinlerinin sahip olduğu duygu bilgisini tanımlamak adına dönemin kaynaklarına yöneltilecek bir bakış, aranan kategorinin aynı adla bir karşılığının bulunamamasıyla sonuçlanacaktır. Durumun nedeni, açıkça, *duygu* sözcüğünün bu dönemlerde Türkçede kullanımında olmamasıdır.[260] Mevcut veriler, en erken XVIII. yüzyıla dek sözcüğün tedavülde olmadığını, bilinen ilk kullanımının da *ḫaber, peyġām* anlamlarına geldiğini göstermektedir.[261] Dolayısıyla, Batı dillerindeki muadili olarak kabul edilen *emotion* kadar eski olmasa bile, benzer bir biçimde, tedavüle girişi nispeten yeni olduğundan, geç Orta Çağ, Erken Modern veya bu ifadelerle kast edilen devirler söz konusu olduğunda, araştırmayı ilerletecek sözcük "duygu" olamaz. Bu durum, araştırmacının rotasını farklı bir sözcükle izlemesini gerektirir. Ne var ki, söz konusu dönemlerde, Türkçe metinlerin duygu ve duygulanıma dair anlatımlarında duygu yerine kullanılabilmesi muhtemel gözüken "his" kelimesine

[259] Mesela, Maḥmūd Şirvānī'nin şu sözleri beslenmenin etkisine bir örnek olarak gösterilebilir: "ve bundandur kim Cālīnūs eyitmişdür nefsde ne ḫuy kim vardur gövdeden almışdur ve gövde ol ḫuyı yidigi yemeklerden ḳazanmışdur." Bkz. "Mürşîd", s. 49.

[260] Üstelik alanın adı duygular tarihi (İngilizcede history of emotions) şeklinde yerleşmiş olsa bile, araştırmalarda duygu (ve emotion) sözcüğünün tercih edilmesi tartışmalıdır. Bununla birlikte, birer 'üst kategori' işlevi gören bu kavramların literatürde kabul görmesi ve alana adını vermesi sebebiyle kullanım açısından çelişkili gözükmez. Diğer yandan, her türden duygu sözcüğünün (buna emotion da dahil) tek bir içeriminin olmadığının farkında olmak gerekir. Emotion'un mevcut içerimlerinden izole edilerek bir şemsiye kavram halinde kullanılması, literatürde bir uzlaşmayı sağlayabileceğinden, çeşitli araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Konuya ilişkin görüşler ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 61-71.

[261] https://www.nisanyansozluk.com/kelime/duygu (Erişim Tarihi: 21.04.2025). Ayrıca bkz. Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi, *Lehcetü'l-Lügat*, haz. Ahmet Kırkkılıç, (Ankara: TDK Yayınları, 2019), s. 239; Şeyma Afacan, "Historical Aspects of Linguistic and Emotional Changes", *Language and Emotion: An International Handbook*, ed. Gesine Lenore Schiewer, Jeanette Altarriba, Bee Chin Ng, vol. 1, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2023), s. 282. Sözcük, sonrasında *Lehce-i Osmani'*de, "mesmuat, malûmat, müstemiat, muttaliât, ıttılâ, âgâhî, haber, peygam, his, idrak" anlamlarıyla ortaya çıkar. Burada "duygulu adam" ifadesinin tanımı "âgâh, haberdâr, müdrik" iken, "duygusuz" kelimesinin "bî-haber, bî-idrak" şeklinde karşılanması da ilginçtir. Bkz. Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*, haz. Recep Toparlı, (Ankara: TDK Yayınları, 2000), s. 126. "Sayılabilecek denli az" bir kullanım alanına sahip olsa da, sözcük, Tanzimat dönemi romanlarında kendini göstermeye başlamıştır. Bkz. Ahmet Ferhat Özkan, "Türk Romanında Duygular (1872-1901)", (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), s. 47.

de rastlanmamaktadır. *His*, her ne kadar Türkçe konuşan insanlarca uzun süre bilinen ve kullanılan bir kelime olsa da anlam dairesine dahil ettikleri, daha ziyade "duyu" olarak adlandırılan durumlardan oluşmaktadır.[262] Bu nedenle, araştırmanın odağında yer alan sözcükler bunlardan daha farklı olacaktır. Görünüşe göre, ne *duygu* ne de *his* sözcüklerinin incelenecek olan ruhsal durumları tanımlamak için kullanılmadığı çağlarda, bu kategoriyi açıklamak için kullanılan kelime, beklenenden çok farklıdır. Söz konusu kelime, dönemin tıp bilgisini de imleyen bir kullanım olarak karşımıza çıkan, *ḥareket* kelimesidir.[263] Türkçe tıp metinlerinin müellifleri, sonraki yüzyıllarda *duygu* olarak adlandırılacak olan sevinç, öfke, hüzün, kaygı gibi olguların, *cān*, *nefs* ya da *rūḥ* olarak adlandırdıkları unsurun[264] bedendeki hareketi ile ilişkili olarak meydana geldiği bilgisine dayanarak, bunları *cān ḥareketi*, *ḥareket-i nefsāniyye* yahut

---

[262] https://www.nisanyansozluk.com/kelime/his (Erişim Tarihi: 21.04.2025). Ayrıca bkz. Hayati Hökelekli, "Duyu", *TDVİA*, c. 10, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), s. 8-12. 'Āşıḳ Paşa, hisleri, "Anuñ-ıçun kim anuñ penç hissi var/Her nenüñse lezzetini ol duyar" ifadeleriyle başlayarak, sırasıyla "yimek", "işitmek", "yiylemek" (koklamak), "gör[mek]" ve "dutmak" şeklinde zikreder. Bkz. Aşık Paşa, *Garib-nâme*, s. 164. 'Āşıḳ Paşa'nın bu saydıkları, dış duyu olarak kabul edilen ve *ḥavāss-ı ḫamse-i ẓāhire* şeklinde adlandırılan duyulardır. Bunlardan başka bir de beyinde konumlandırılan beş duyuyu açıklayan *ḥavāss-ı ḫamse-i bāṭına* vardır. Bunlar da ḳuvve-i müdrike, ḳuvve-i mümeyyize/mütefekkire, ḳuvve-i ḫayāliye, ḳuvve-i vahime ve ḳuvve-i ḥāfıẓadan ibarettir. Dış duyular yoluyla idrak edilen her unsur, bu beş iç duyuya ulaşarak birleşir, depolanır; suretleri korunan nesneler, sonrasında yeniden tahayyül edilebilecek şekilde muhafaza edilir. Bununla birlikte, nesnelerde olmayan içerikler de nefis tarafından kurgulanabilmektedir. Bkz. Yunus Cengiz, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014)*, c. 2, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), s. 433-434. Ayrıca bkz. İbn-i Sînâ, *el-Ḳânûn*, s. 122-125.

[263] Bu noktada dikkat çeken bir durum, Batılı/Avrupalı duygu tarihi araştırmacılarının mücadele etmek zorunda olduğu kadar fazla sayıda sözcüğe (bkz. passion, affection, sentiment, emotion) Osmanlı bağlamında rastlanmamasıdır. Duygu üst kavramı altında tartışılan fakat her biri farklı içerimlere sahip olan bu sözcükler, Avrupa'daki dini ve kültürel yapı ile de [bkz. Hıristiyanlık ve tutkular yahut Aydınlanma ve Duyarlılık Çağı] ilişkili olduğundan, öncelikle Osmanlı bağlamında tartışılabilecek muadillerinin olup olmadığı belirlenmelidir. Mesela, Çiğdem Buğdaycı, Laurence Sterne'ün *A Sentimental Journey* adlı eserinin Aydınlanma ve Duyarlılık kültü ile ilişkisini değerlendirirken, duyguyu ifade eden sözcüklerin çevirilerinde "duygusal açıdan özgül bağlamların" kaybolması tehlikesine karşı temkinli hareket edilmesi gerektiğini vurgular. Bkz. Buğdaycı, "Hissiyat ve Duyarlılık: Laurence Sterne'ün Duygu Yolculuğu'nda Mütehassis Papaz Yorick'in (Hissî) Sergüzeşti", *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (2024), s. 177-193. Duygu meselenin dışında bırakıldığında da onun yerine, akla öncelikle his/ihsas/hassa gibi kavramlar gelse de bunlar da daha ziyade duyularla ilişkili göründüğünden, erken dönemlerde Osmanlılarca *duygu*yu tek başına ifade eden sözcüğün olup olmadığı ve varsa da ne olduğu konusunda hala bilgi sahibi değiliz. Öte yandan Thomas Dixon emotion sözcüğünün dini içerimlerden yoksun seküler bir kategori olarak ortaya çıkışının üzerinde durmaktadır; fakat sözcük çok daha eski bir yaşam süresi ve anlamsal yüke sahiptir. Sözcüğe, Osmanlıdaki duruma benzer bir biçimde, harekete vurgu yapan yönüyle, erken dönemlerden itibaren Avrupa tıp yazınında rastlanabilmektedir. Bkz. Thomas Dixon, ""Emotion": The History of a Keyword in Crisis", *Emotion Review*, 4/4 (2012), s. 338-344; Stolberg, "Emotions and the Body", s. 5.

[264] Hekimler bazen ruhu açıklamak için cān ifadesini kullanmıştır: "ve daḫı cānlar üçdür biri ḳuvvet-i ṭabi'i ve biri rūḥ-ı ḥayvānī ve biri rūḥ-ı nefsānīdür" (*Müntehib*, 36-37); "ya'ni rūh ki cāndur" (*XV. Yüzyılda Yazılmış Bir Tıp Eseri Kitâbü'l-Mühimmât*, s. 25).

*ḥareket-i rūḥāniyye*nin sonuçları olarak adlandırmışlardır.[265] Bu durumun örnekleri ile Türkçe tıp yazınında sık karşılaşılır. Nitekim *Edviye-i Müfrede* müellifi İsḥāḳ b. Murād'ın (ö. 1390 civarı) "şol vaḳt ki ḥareket-i nefsāniyye vāḳi' olmış ola" ifadelerinin ardından, nefsani hareketi açıklamak üzere başladığı yan cümle, tıp metinlerinde en sık geçen duyguların bir dizimi şeklindedir: *"ya'ni ḳatı şāzılıḳ ya ḳatı ġuṣayya ya ḳorkaḳ ya ḳatı ḳaḳımaḳ."*[266] Eşref b. Muḥammed de nefs ḥareketlerini açıklarken, "ḳatı ḳaḳımaḳdan, ġuṣṣadan" söz açar.[267] Yine Aḥmedī, *Tervīḥü'l-Ervāḥ* adlı eserinde, ruhlarla ilgili yaptığı üçlü tasnifte rūḥ-ı ḥayvānīyi açıkladığı esnada, ḫavf ve ġażab duygularının burada bulunduğundan bahsederken, el-Mārdānī, söz konusu hayvani kuvvetin fiillerini, "ḫavf ve ġażab ve feraḥ ve ḥüzn ve ba'zı" ifadeleriyle tanıtır.[268] İbn Şerīf de, "şāzlıḳdır ve ġamdır ve ḫışımdır ve lezzetdir ve emīnlikdir ve ḳorḳudur ve ḫacāletdir ve mühim işlere endişeler etmekdür" ifadeleriyle birkaç duygudan söz ettikten sonra, "ve bunların her birisinin ādem oğlanlarının teninde bir eseri vardır" diyerek, duyguların fiziksel etkilerine değinir.[269]

Her ne kadar duygular tarihi literatürü, Osmanlıların -ve esasen dönemin Türkçe konuşan Anadolu toplumunun- duygu bilgisi konusunda sessiz kalmış olsa da,[270] yakın zamanda tıp tarihi bağlamından sunulan bir katkı, duyguların Osmanlılar tarafından alımlanışını açıklamak adına önemli bir adım olmuştur. Söz konusu çalışma, Nil Sarı'nın, "Osmanlı Hekimliğinde Sağlıklı Yaşam İçin Duygu Durumunun Gözetilmesi" başlıklı makalesidir.[271] Bu çalışmanın sunduğu verilerde de dikkat

---

[265] Osmanlı hekimlerinin kahir ekseriyetinden farklı olarak, Aḥmedī (ö. 1412-13), Arapça *ḥareket* yerine, onun Farsça mütekabili olan *cünbiş* kelimesini kullanmayı tercih ediyor. Bkz. "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 105. İbn Şerīf de, *a'rāż-ı nefsānī* ifadesini kullanıyor. Bkz. *Yâdigâr*, s. 432. Ayrıca bkz. Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 400.

[266] "(İshāk b. Murād), Edviye-i Müfrede", s. 186.

[267] "Eşref b. Muhammed, "Hazāinü's-Sa'ādāt", s. 222.

[268] "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 67; *Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî, Kitâbü'l-Müntehab fi't-Tıb (823/1420)*, s. 49. Ḥekīm Bereket'e göre de, hayvani ruh, "ḥayvānī ḳuvvetüñ ḳulluġın ėder." Bkz. *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 53.

[269] Müellif, "fi'l-hāl hiç mühlet vermeden eser ider" sözleriyle de bu etkilerin duygulanım anında gözle görülür biçimde meydana çıktığını vurgular. *Yâdigâr*, s. 432.

[270] Bu durumun tek istisnası, daha önce de bahsedildiği gibi, Nil Tekgül'ün eseridir.

[271] Nil Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde Sağlıklı Yaşam İçin Duygu Durumunun Gözetilmesi", *İslam'da Medeniyet Bilimleri Tarihi*, c. 1, haz. Recep Şentürk, Ahmet Sururi, Rıza Tevfik Kalyoncu, Mustafa Sürün, Ebru Morgül, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), s. 393-413. Sarı'nın her yüzyıldan bir tıp metni seçerek yaptığı inceleme, Osmanlı hekimlerinin duyguların meydana gelişlerine dair açıklamaları ve aşırılıkları durumunda uygulanması önerilen reçeteleri üzerinedir. Çalışmada incelemeye konu olan metinler; İbn Şerīf'in *Yādigār*'ı, Eşref b. Muḥammed'in *Ḥazā'inü's-sa'ādāt*'ı ile Sāliḥ b. Naṣrullah'a ait *Gāyetü'l-Beyān fī Tedbīr-i Bedeni'l-İnsān* ve son olarak Ḥayātizāde Meḥmed Emīn'in *Tedbīr-i Ḥıfẓu's-ṣıḥḥātü'l-bedeniyye* adlı eseridir. Sarı'nın ele alacağı eserleri belirlerken

edilebileceği gibi, nefsani yahut ruhani hareket -ve zıddı olan sükun hali-, Eski Anadolu Türkçesi döneminin tıp metinlerinde, *sex res non-naturales*'in son basamağındaki 'ruhun hareketleri'nin karşılığı olarak, esbāb-ı sitte zincirinin sonunda ortaya çıkar.[272] Tüm bu bilgi bütünü, Avrupa'da dolaşımda olan ile çok benzerdir. Buna göre, hareket etmemesi imkansız olan ruh,[273] tıpkı akışkan yapıya sahip salgılar gibi, vücudun içinde bir rota izler. Bu hareketlerin alacağı yön, meydana gelen duygunun niteliği ile ilgilidir. Açıklamanın temelinde, yine, bir arzu nesnesinin varlığı halinde ruhun ona doğru harekete geçmesi veya arzulanmayan bir durumda ondan uzaklaşması anlayışı yatar. Dolayısıyla, bu bilgiye göre, ruhun hareketi, iki ana yönde gerçekleşmektedir: içe doğru ya da dışa doğru. Yalnızca bazı durumlarda, hem içe ve hem dışa doğru hareket etmesi ise, farklı türden duygu durumlarını açıklamaya yarar.

Daha önce bahsedildiği gibi, Avrupa tıbbı ile Anadolu tıbbının kayıtlarına bakıldığında, genel hatlarıyla, ortak bir anlayış çerçevesi içindeki benzer söylemler söz konusudur. Bu durumda, ruhani hareketin dışa dönük olması halinde meydana gelen duygular bellidir. Eski Anadolu Türkçesi müelliflerinin "ḳaḳımaḳ" yahut "ġażab" sözcüğü ile tanımladığı öfke hali, bunlardan belki de en belirgin olanıdır. Nitekim Eşref b. Muḥammed, bu duyguyu, "ḳatı ġażab gibi kim bir kimseye bir kişi ḳatı ḳaḳıyıcaḳ" şeklinde açıklamaktadır. Canın "yürekten ḳop[arak]" dışarıya doğru hareket etmesinin temel nedeni, duygusal deneyim sahibinin "ḳaḳıdugı kişiden intiḳām almaḳ" arzusuna sahip olmasıdır.[274] Ona göre, bu ciddi öfke halinin

dikkate aldığı durum, metinlerin XV-XVII. yüzyıllarda kaleme alınmış olmasıdır. Bu tezde söz konusu makaleye de başvurulmakla birlikte benzer ifadelerin de geçebildiği genel bilgi çerçevesini kurmak adına XIV. yüzyıldan itibaren telif yahut tercüme edilen tıp metinlerine yer verilecektir.

[272] Ḥekīm Bereket, esbāb-ı sitte-i żarūriyyeyi şu şekilde açıklar: "ḳamusı altı sebebdendür birisi havādur ikinci yėyesi içesidür üçünci istifraġ-dur ve ḥuḳnedür dördünci yörimek ve oturup sākin olmaḳdur bėşinci uyumaḳ ve oyanmaḳ ve cān ḥareket eyleyüp deprenmek kim ol ḳorḳmaḳ ve ḳaḳımaḳdur ve şād olmak ve sevünmekdür bu altı nesne tamām sebebdür ṣayrulıġa eger orandan ṭaşra olsa ve saġlıġa sebebdür eġer oranıla olurısa." Bkz. *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 61. Müellif, bir başka pasajda bunlardan bazılarını açıklamıştır. Örneğin hava, "şimdi ādemīnüñ tenine değe durur ḳaplamışdur ve yürek ve cān ol havānuñ ḫoş ḳoḳusından ve laṭīf yelinden nefesi alur diñlenür cān artar" şeklinde açıklanırken, istifraġ ve ḥuḳne, "gerekmez nesneyi tenden çıḳarmaḳ ve gereklü nesneyi içinde yıġmaḳ" sözleriyle anlatılır. Bkz. *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 73.

[273] Eşref b. Muḥammed'e göre, "cān ḥareket itmemek mümkin degüldür." Bkz. "Hazā'inü's-Sa'ādāt", s. 257; Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 396.

[274] Krş. Aristoteles, *Retorik*, s. 98-99. İznikī de bu arzuyu muhataba fiziksel zarar verme temelinde açıklar: "daḫı bilgil kim ḳaḳımaḳ kişinüñ ṭaş a'żasın daḫı iç a'żasın daḫı fāsid ider zīrā ḳaḳıcaḳ eliyle ve ayaġıyla ḳaḳduġı kişi vurmaḳ dutmaḳ ve depmek ister içinde aña kīn ṭutar ve düşmānlıḳ baġlar ve anuñ ziyānın ve helākligin ister." ("Kutbüddin İznikî'nin Râhatü'l-Kulûb Adlı Eseri (1b-81a) Metin-İnceleme-Sözlük Dizini", haz. Ayşe Murat, (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2022), s. 191-192.)

doğuracağı sonuç, kişinin bedeninin "ṭaşrası[nın] ḳız[ması]" durumudur ve bunu üşüme hali takip eder; çünkü basitçe, "içerüsi boş ḳalur cāndan, anun çün ṣovır."[275] Benzer ifadelere Ḥekīm Bereket'in metninde de rastlamak mümkündür. Ona göre, "cān ḥareketi yürekden tenüñ ṭaşına yöririse" yaşanacak olan sonuç, bu hareketin "tenüñ ṭaşın[ı] ḳızdur[ması]" ve içini soğutmasıdır.[276] Böylesi bir fiziksel tasvir, tıbb-ı nebevî geleneği içinde aktarılan bazı hadislerle de uyum içindedir. Ebu Sa'īd el-Hudrī rivayeti olduğu söylenen bir alıntıda, Hz. Muḥammed tam olarak hekimlerin sunduğu betimlemeyi anlatmaktadır:

> "ḳaḳımaḳ bir oddur ādem oġlınuñ içinde yanar. Görmez misin kim bir gişi ḳaḳıyıcaḳ gözleri ḳızarur, boynunuñ ṭamarları şişer. Pes her kim ḳatı ḳaḳısa arḳası üzerine yatmaḳ gerek, tā nefsi sākin ola."[277]

Hekimlerin tasvirlerine bakıldığında oldukça gözlemlenebilir olduğu anlaşılan bu kısa duygulanım halleri, çeşitli metinlerden izlendiğinde tıp bilgisinin sağladığı anlayışı görmeye de yardımcı olur. Nitekim edebi metinler, öfke anını aktardıkları karakterlerin fiziksel dönüşümlerini tasvir etmek konusunda bu bilgiyi cömertçe paylaşırlar. Sözgelimi, Yūsuf-ı Meddāḥ'a ait olan *Ḳıssa-i Yūsuf*'un Yūsuf ile Züleyḫā'nın başrolünde olduğu kaçma-kovalama sahnesinde, ikisini bir arada gören Mısır azizinin yaşadığı öfkeyi anlatan müellif, "ḳaḳıyuban gözleri (hem) ṭoldı ḳān/eyle ṣankim gövdesinden gitdi cān" ifadeleriyle, azizin duygusal deneyiminin fiziksel tasvirini yapar.[278]

Ruhun dışa doğru hareket etmesiyle ilişkili olan tek duygunun öfke olmadığından yukarıda bahsedilmişti. Anadolu'daki müelliflerin konuya ilişkin tasavvuru da bunu teyit eder gibidir. Dışarıda konumlanmış bir arzu nesnesinin varlığından hareketle betimlenen bir diğer duygu da sevinç, neşe ve bununla ilgili hallerdir. Hekimler, bu duygu halini anlatmak üzere; sevinmek, şāẕī, feraḥ gibi sözcükleri tercih etmişlerdir. Bu hareketin ölçülü bir şekilde gerçekleşmesi durumunda, ruh ve sıcaklığın "bedene yayı[lı]vir[mesi] ādemin benzini nurlandırır"

---

[275] "Eşref b. Muhammed, Hazā'inü's-Sa'ādāt", s. 257; Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 401.
[276] Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 85.
[277] Aḥmed-i Da'i, "Tıbb-ı Nebevî", s. 432. Krş. Galen'e göre, "öfke, (…) sanki kalpteki sıcaklığın kaynaması gibidir." (Bkz. P. N. Singer, "The Essence of Rage", s. 162) Aristoteles'in açıklaması ise şu şekildedir: "Örneğin öfke nedir? Biri intikam arzusu ya da buna benzer bir şey der, öbürü kalbin etrafındaki kanın ve sıcağın kaynaması der." (Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), s. 37)
[278] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 342.

diyen İbn Şerīf, sevinç anını gönlün "küşade" olması şeklinde tanımlar.[279] Bununla birlikte, Eşref b. Muḥammed'in açıklayıcı tavrı, burada da kendini gösterir: ona göre, canın dışarıya hareket etmesini sağlayan hallerden *feraḥ*, "bir kişiye arzūsından ḫaber" verilmesi ile meydana gelir ki, müellif bu durumun örneklerini sevdiğinden ayrı düşüp onu görmeyi dileyen ebeveynler yahut aşıklar olarak sunar. Eşref b. Muḥammed'e bakılırsa, böyle bir durumda, arzu sahibine görmeyi beklediği kişinin gelişi haber verildiğinde, "cān anı görmekiçün yürekden ṭaşra ḥareket ider." Aklın gitmesiyle sonuçlanan bu durumda, hemen peşinden müellifin önerisi gelir: "yüzine su seperler."[280] Sevilenin görülmesi yahut görülecek olması halinde gelen bir bayılma halinde uygulanacak olan bu müdahaleye dair sahnelere de çeşitli metinlerde sıklıkla rastlanır. Uzun yıllar ülkesinden uzak kalmış olan Cihān Şāh'ın dönüşü, babası tarafından coşkuyla karşılanmış, yıllar sonra kavuşan baba oğulun "uṣṣı gidüp" bayıldıklarında, etraftaki beyler, çareyi, kahramanların "yüzine ṣu ṣaç[makta]" bulmuştur.[281] Benzerlerine sık rastlanan bu sahnede, Şāh Taymūs'un durumu, tam olarak oğlunu yahut sevdiğini gören kişinin halini anlatmaktadır.

Anlaşılan o ki, feraha dair bu tasvir, daha itidalli bir arzuya işaret eder. Aḥmedī'ye bakılırsa, onun, "az az şöylekim şāẕīde olur/yāḫuẕ leẕẕet bigi kim nefse gelür" dediği mutedil hareket, esas faydalı olandır.[282] Nitekim Ḥekīm Bereket de "sevinmek ve leẕẕet ḥālinde cān *añul añul* içerüden ten ṭaşına yörir andan içine yörir" ifadelerini kullanır.[283] Onun bu cümlelerin akabinde dile getirdiği, "eger ḳaḳımaḳ ve sevinmek orandan ṭaşra olurısa eyü degüldür" ifadeleri, duygunun meydana geldiği ruhsal harekette süratin niteliğinin önemine dair vurguları hatırlatmaktadır. Ḥekīm Bereket, ayrıca, sağlığın tesisinde zorunlu olan ve içinde duygulanımın da olduğu altı nedenden bahsederken, bunlar hakkında, "saġlıġa sebebdür eġer oranıla olursa" ifadelerini kullanır.[284] Yine, Aḥmedī'nin duygulardan bahsetme biçimi de ruhun hareketinin hızı doğrultusunda olması açısından önemlidir. Müellif, "rūḥuñ cünbişi"

[279] *Yâdigâr*, s. 432. Fakat ölçünün aşılması halinde, tamamen açılan kalp, "kendüyü taşra sala[r]" ve açık kalarak "helāk ol[ur]." *Yâdigâr*, s. 432.
[280] "Eşref b. Muhammed, Hazāinü's-Sa'ādāt", s. 257.
[281] "Abdî, Câmâsb-nâme", s. 225.
[282] "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 105.
[283] Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 86.
[284] Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 61.

şeklinde aktardığı hareketlerin muhtemel iki yönünden bahsettikten sonra, önce dışarıya olanları, sonra ise içeriye yönelik olan hareketleri hızları nispetinde açıklar:

Bu ya bir def'ada ola ġażab var/ki diler niḳmetiçün ide bir kār
Ya az az şöylekim şāẕīde olur/yaḫūẕ lezzet bigi kim nefse gelür
Ya meyl ide ol yaña kim ola dāḫil/yaḫūẕ ikisine daḫı ola māyil
Ya meyli dāḫile bir def'ada ola/niteki olur faza'da çünki gele
Yaḫūẕ meyli ki var az az ola hem/nitekim azın azın irişe ġam[285]

Aynı şekilde, Eşref b. Muḥammed de Aḥmedī ve Ḥekīm Bereket'in söyledikleriyle uyumlu bir biçimde ve daha önce bahsettiği arzu halinin devamında, kişinin arzusunun yoğun bir nitelik kazanmasının, canın kalpten aniden çıkmasına neden olduğunu, bunun sonucu olarak kalbin boşalmasıyla kişinin ölümünün gerçekleştiğini anlatır. Canın yahut ruhun kalpten böylesi aniden ayrılması durumu, "yürek boşal[masına]" neden olduğundan, kişinin ani bir biçimde "helāk" olmasıyla sonuçlanır.[286] Dolayısıyla, dışarıya doğru hareketin ani oluşu, yalnızca feraḥ hali ve sevinç gibi duyguları değil, şiddetli bir öfkeyi de benzer biçimde sonuçlandırabilecek niteliktedir. Aḥmedī de aynı tehlikeye dikkat çeker. Ona göre de tüm bu hareketlerin aşırılığı, kişiyi helak edecek hastalıkları doğurur.[287]

Hekimlerin metinlerinde yer alan hareketlerden bir diğeri de içeriye doğru olandır. Bu türden bir hareketliliğin meydana getirdiği duygular, adeta bir içe çökmenin yahut kapanmanın çeşitli aşamalarını tasvir etmekte olan korku ve kaygı gibi hallerdir. Buna göre, yönü benzer olan fakat hızı ile birbirinden ayrılmakta olan bu iki duygudan "ḳorḳmaḳ hālinde bir kezden cān ḥareketi" ile gerçekleşir. Böylesi ani bir biçimde harekete geçen ruh, "ṭaşradan kendü ma'denine", yani kalbe doğru yol alır.[288] Korku, ruhun ve dolayısıyla beden ısısının kalbe toplanmasına neden olduğundan, "ḳorḳan ādemüñ beñiz ya ṣaru ya aḳ olur" ve "beden ḥarāretden ṭaşra ḳalur, bozarur, belkim üşür. Olur kim ol ḥālde ditrer hem derler hem ṣuṣar."[289] Yaygın rastlanan manzum halk hikayelerinden biri olan *Destān-ı İsmā'īl*'den bir beyit, korkuya ilişkin bu deneyimi oldukça net bir şekilde betimler. Defalarca gördüğü

[285] "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 105.
[286] "Eşref b. Muhammed, Hazā'inü's-Sa'ādāt", s. 257; Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 401.
[287] "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 105.
[288] Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 85-86.
[289] "Eşref b. Muhammed, "Hazāinü's-Sa'ādāt", s. 258.

rüyasında kendisine oğlunu Allah için kurban etmesi gerektiği söylenen Hz. İbrāhīm, yaşadığı duygusal deneyiminde, gerçekten de hekimlerin bahsettiği gibi görünmektedir: peygamberin uykudan uyandığı andaki hali, "ḳorḳıdan olmışdı beñzi ṣapṣaru" sözleriyle tasvir edilmiştir.[290] Onunla aynı adı taşıyan, Hz. Muḥammed'in oğlu İbrāhīm'in ölümüyle ilgili olarak anlatılan oldukça duygu yüklü bir hikayede de bu tür bir duygusal deneyim, bu kez yüzün aldığı rengin safran ile ilişkilendirildiği bir sahneyle aktarılmıştır: hikayede, İbrāhīm'in Azrā'īl ile karşılaşma anı, "dizcügüzleri dir dir ditredi ve beñzi za'ferān gibi ṣarardı" ifadeleriyle anlatılmıştır.[291] Her iki örnek de, hekimlerin korkuya dair tasvirlerinin birer yansıması mahiyetindedir.

Dışarıya dönük hareketlerde yapılan itidal vurgusu, tam tersi yöne ilerleyen ruhu da ilgilendirmektedir. Ani ve şiddetli bir korku hali, kalpte birden toplanan ruhun kişinin ölümünü getirmesiyle sonuçlanacaktır. Bu noktada hekimlerin uyarısı, ruhun yolculuğunu sürdüreceği damarların fazlaca gevşemesine yol açacak olan iki yönlü duygulanımların da tehlikesine işaret etmeleriyle beraber gelir. Eşref b. Muḥammed'e göre, çocukluk döneminde dikkat edilmesi gerekenlerden biri, delilik ya da sara hastalığı ile sonuçlanabilecek bu türden duygulara dikkat etmektir.[292] Burada ayrıca, farklı yaş gruplarına yönelik tavsiyelerde sergilenen bir tutum göze çarpar. Müellifin yaşamın farklı dönemlerinden söz ederken ruhani hareketlere dair uyarılarının farklılaşması, duygusal deneyimin yaş grupları nispetinde de değişebileceğini düşündürebilir.[293] İsḥāḳ b. Murād'ın da yaşlılık döneminde nefsani hareketlerin yoğunluğundan kaçınılmasını öğütlemesi bu tavrın benzeridir.[294]

Bunun dışında, ruhun bedenin içine yönelik gezintisinin farklı bir versiyonu daha vardır. Ruhun korku kadar hızlı olmayıp daha sakin bir biçimde hareket etmesiyle

---

[290] Türkan Korkmaz Bulut, "Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Eser: Aksaraylı Îsâ, Destân-ı İsmâîl [06 Mil Yz A 6823/5]", *Journal of Old Turkish Studies*, 2 (2020), s. 334.

[291] "Kitāb-ı Aḥkāmü'l-'Aḳāyid (115b/180a) (Giriş-Dilbilgisi İncelemesi-Çeviriyazılı Metin-Türkiye Türkçesine Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım)", haz. Emre Kundakçı, (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2014), s. 280.

[292] "ġāyet saḳınmak gerek ḳorḳutmaḳdan, ḳaḳıtmaḳdan kim ḳanı göyünmeye yüreginüñ ṭamarı geñşemeye ki ya delülige ya sar'a rencine sebeb olur." ("Eşref b. Muhammed, Hazāinü's-Sa'ādāt", s. 221)

[293] Eşref b. Muḥammed, çocukluk dönemi için bahsi geçen öneriyi sunarken, yigitlik dediği gençlik döneminde, "nefs ḥareketlerinüñ ziyānından" sakınmak gerektiğini söyler; "pīrlik" dediği yaşlılık devrini ise, rūḥ-ı ḥayvānīnin zayıf olduğu bir devre olarak sunar. Bkz. "Hazā'inü's-Sa'ādāt", s. 222, 224.

[294] "(İshāk b. Murād), Edviye-i Müfrede", s. 171-172.

ilişkili olan duygular; ḳaygu, ġuṣṣa ve ġam olarak adlandırılan hallerdir. Bunlardan ḳaygu, Ḥekīm Bereket'e göre, canın/ruhun "*añul añul* ṭaşradan ten içine" ilerlemesiyle meydana gelirken, benzer biçimde Aḥmedī de, gamın "*azın azın* iriş[tiğini]" haber verir.[295] Bu tür duygulanımların fiziksel görünümüne dair ifadelere de çeşitli metinlerde sıklıkla rastlanır. Hz. Muḥammed'in hayatının, halkından uzaklaşıp Hira mağarasında inzivaya çekildiği dönemlerinde, kendisini merak eden sevenleri, hem kaygı ve ġuṣṣa deneyiminin bedensel tezahürünü betimleyen, hem de kişinin bu hallerde sergilediği davranışların örneğini içeren bir soru sorarlar: "Muḥammed'üñ ġuṣṣası nedendür kim anuñ mübārek yüzüni ṣaru görürüz? Hīc ḫalḳa ḳarışmaz dāimü'l-aḥzān olup ḫalvete meşguldür." Sorunun muhatabı durumu bilmediğini aktardığında, meraklıları, bu kez bizzat Hz. Muḥammed'e, eğer "ḳalbüñde veyāḫud nefsüñde zaḥmet varısa" durumu kendilerine bildirmesini, sıkıntısı için kendisine bir ilaç hazırlayabileceklerini belirtirler.[296] Bu örnek, bir yandan ġuṣṣa olarak adlandırılan duygunun deneyimi sırasında kişinin yüzünün sarardığı bilgisine dair bir anlatı kaynağı sunarken, diğer yandan, ġuṣṣa çeken kişilerin içe kapanık tavırlarını ve duruma ilaçla müdahale edilebileceğine dair inanışı ortaya koymaktadır.[297]

Duygulanım sürecinde, hareketin hem içe hem de dışa dönük şekilde meydana geldiği bir duygu da söz konusudur. Yukarıda da bahsedildiği gibi, bu türden bir hareket, utanç söz konusu olduğunda gerçekleşir. Müelliflerin *ḫaclet* şeklinde andığı utanç halinde, ruh "dāḫilile ḫārice" doğru,[298] "gāh içerü […] gāh ṭaşra" hareket eder. İki aşamalı olan hareketin ilk adımında, talep edilip heves bağlanan şeye yönelik ümidin ansızın kesilmesi sonucu, "cān maġbunlıḳ yüzin ṭutar" ve içeri doğru hareket eder; akabinde, "ümidi bir kezden üzilmedükçin döner ṭaşra ḥareket eyler." Bedende meydana gelen "gāh ḳızar[ıp] gāh bozar[ma]" durumu da utancın gözlemlenebilen

[295] Ḥekīm Bereket, *Tuḫfe-i Mübārizī,* s. 85-86; "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 105. İbn Şerīf'in bu hareket için kullandığı sıfat ise, "āhesterek" olmuştur. Bkz. *Yâdigâr*, s. 433.
[296] "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)", haz. Abdullah Uğur, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019), s. 445.
[297] Üstelik öneride bulunan şahısların herhangi bir hekime başvurmaktan söz etmemesi de ilaç hazırlama yoluyla tedavi etme eyleminin meslekten hekimlere has olmadığını düşündürebilecek değerli bir örnektir. Folklorik tıptan anlaşılması gereken, bir yönüyle bu türden pratikler olabilir. Tedavinin çeşitli uygulayıcılar aracılığıyla sağlanması, hekime ulaşma imkanlarının sınırlılığı ve yalnızca hastaların bunu tercih etmemesi bile bu türden bir uygulama alanını yaratabilir. Bu konuya dair bkz. Murphey, "Osmanlı Tıbbı", s. 270. Bu noktada, dönemin Türkçe tıp metinlerinin müelliflerinin bir yerde hekim bulunmaması durumunda başvurulmak üzere eser kaleme alma kaygısı anlaşılabilir bir hal alır.
[298] "Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ", s. 105.

tezahürüdür.[299] Bir mu'cizāt metninde, Hz. Muḥammed'e meydan okuyan Ebū Cehīl hakkında, mücadeleye konu olan taşı ağırlığı nedeniyle yerinden kaldıramadığında, "'āciz ḳaldı utanduġından yüzi ḳızardı ve ṣarardı" ifadeleri kullanılır.[300] Hem içe hem de dışa dönük olan hareket, hekimlerin tanımıyla uyumlu bir biçimde kızarma ve sararma ile tezahür eder. Utanç, böylelikle ruhun *mürekkep* hareketinden meydana gelen bir duygu olarak kendini gösterir.[301]

3. 2. 1. Duyguların Yeri Olarak Kalp ve Hekimlerin Tedavi Metotları

Kalpten dışarıya doğru yahut kalbin içine doğru hareket üzerinden yapılan bu açıklamada, duyguların yeri de doğal olarak hareket noktası olan kalptir. Ḥekīm Bereket'in, hareketleriyle duyguları meydana getiren ruh hakkında "yürek ḳovugının içindedür" ifadelerini kullanması, kalbin duygular için bir mekan olduğunu açıkça gösterir.[302] Duyguların konumunun kalp olmasıyla paralel bir şekilde, hekimlerin bazı ifadeleri bu durumla ilişkilendirilerek kalbe dair hastalıkları açıklamaktadır.[303] *Kitāb-ı Ṭıbb-ı Latīf* müellifi, çeşitli uzuvların zaafiyetlerinden bahsederken değindiği kalp zaafının nedenleri arasında *"yā bir ġażab yā bir beşāret olsa yā bir maṭlūbın görmek dilese"* gibi koşulları sunduktan sonra bu durumların sonucu olarak, *"yüregi oynar ve içine ṣıġmaz ve levni taġyīr olur dizleri ve elleri ditrer"* ifadelerini kullanır.[304] Bu örnek aynı zamanda duyguların bedende meydana getirdiği değişimleri göstermesi açısından da önemlidir. Benzer bir şekilde, kalple ilgili bir rahatsızlık olan ḫafaḳānın da, ruhun toplandığı kalbe fazla yüklenmesi sonucunda meydana gelen "yürek oynaması" olarak, içeriye doğru hareketle ilişkili duyguların sonucu olduğu söylenir: "ḫafaḳān ya'ni yürek oynamasın bildürelüm bilgil kim yürek oynaması ḳavī

[299] "Eşref b. Muhammed, Hazā'inü's-Sa'ādāt", s. 258. Ayrıca bkz. *Yâdigâr*, s. 433.
[300] Müjgan Çakır, "Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Bir "Kitâb-ı Mu'cizât-ı Muhammed" Metni Üzerine", *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, 2/2 (2016), s. 53.
[301] Ḥayatīzāde de utancın biri dışarı, diğeri içeri doğru hareketle ilişkili iki duygu olan ġażab ve ḫüznün birleşiminden meydana geldiğini söyler. Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 399.
[302] Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 85. Ayrıca bkz. *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 37, 42, 53. Krş. Fay Bound Alberti, *Matters of the Heart*, s. 20.
[303] Elbette kalple olan ilişkileri aşikar olsa bile, duyguların bedendeki etkileri yalnızca kalp üzerinde görülmez. Çeşitli uzuvları etkileyen rahatsızlıklar, duygulanımın niteliği sonucunda meydana gelebilmektedir. *Kitāb-ı Ṭıbb-ı Latīf* müellifinin enseden başlayan baş ağrısı için sunduğu olası nedenler arasında ḳasāvet de yer alır: Bkz: "eger baş aġrısı eñseden cānibe olursa ziyāde ḳasāvetden yāḫūd ḳan yürümekdendür" ("Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf, (1a-72a)", s. 45) Yine belirtileri arasında kaygı ve gamın bulunduğu mālīḫülyā, baş ağrısına sebep olabilmektedir. Bkz. "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (1a-72a)", s. 46.
[304] "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (72b-151b)", s. 30.

ḥarāretden ya ḳorḳmaḳdan ya ġuṣṣalanmaḳdan olur."[305] Yine, Ḥacı Paşa'ya (ö. 1424 [?]) göre de, ḫafaḳān, "yürek ża'īflıġındandur" ve bu hastalığa işaret eden susamak, nabzın ve nefesin hızlanması gibi belirtilerin yanında, ġuṣṣalanmak da yer alır.[306]

Ruhun beden üzerinde bu türden somut ve gözlemlenebilir etkiler meydana getirdiği bir duygu bilgisi içerisinde, duygulanımın bir parçası olarak meydana gelen sekte, çarpıntı ve ḫafaḳān gibi bedensel deneyimlerin hastalıklar arasında zikredilmesinde görüldüğü gibi, ḳayġu hem bir semptom, hem de bir hastalık nedenidir.[307] Tıbb-ı nebevî geleneği ile iç içe geçmiş bir anlatı halkasında, ḳayġunun ve benzer bir bedensel deneyim süreci oluşturan ġuṣṣanın yalnızca bir saatlik deneyiminin bile kişiye vereceği zarar, kişiyi bir yıl yaşlandıracak kadar tehlike arz eder.[308] Çokça ḳayġu sahibi bir insanın bedeni de, benzer bir tehlike nedeniyle daima hasta olacaktır.[309] Zira yaratılmışlar arasında, "ḳayġudan yavuzraḳ ve ḳatı-raḳ nesne yoḳdur."[310]

Bu noktada, Nil Sarı'nın hekimlerin reçeteleri ile ilgili tespitine kulak vermek gerekir. Metinlerde *ġażab* yahut *ḳaḳımaḳ* şeklinde kendini gösteren öfke halinde hastalara tavsiye edilenlerin, soğuk ve ferahlatıcı nitelikli olup kalp ve mideyi kuvvetlendirebilecek ilaçlar olduğu görülmektedir. İlaçlar dışında, güzel sözler, eğlenceli oyunlar, dost meclislerinde bulunmak, güzel müzikler dinlemek gibi bazı tedbirler de öfke halinin geçmesi adına hekimlerin önerileri arasında kendine yer

[305] Abdülvehhāb bin Yūsuf ibn-i Ahmed el-Mārdāni, *Müntehib Dil Özellikleri-Metin-Dizin-Tıpkı Basım*, haz. Hatice Şahin, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 49-50.
[306] "Celālüddin Hızır (Hacı Paşa), "Müntahab-ı Şifa", s. 196.
[307] Māliḫülyā bu belirtilerin en sık görüldüğü hastalık türüdür. Bu hastalık için önerilen çeşitli ilaçların faydaları arasında, "māliḫulyādan olan teşvīşleri def‘ ider", "göñülden ġamı giderür" gibi ifadeler zikredilmektedir. "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (1a-72a)", s. 49. Ayrıca, *Kitāb-ı Sa'ātnāme* müellifinin, Cumartesi gününden söz ederken, bugün ḫaste olan kişinüñ ḫasteligi ḳayġudan ola," ifadeleriyle, ḳayġuyu bir neden olarak sunması dikkat çekici bir örnektir. Bkz. "Kitâb-ı Sâ'atnâme (İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Dizin, Tıpkıbasım)", haz. Esra Güzel Akaalın, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), s. 47.
[308] "Muḥammedi 'bni 'abdu'l-ḳārī rivayet ḳılur kim dāvud peyġamberüñ ḥikmet kitāblarında buldılar ṣaġlık bir pādişāhlıḳdur gizlü kimesne ḳadrın bilmez ve daḫı bir sā'at ġuṣṣalanmaḳ bir yıllıḳ ḳocalıḳ getürür" (Ahmed-i Dā'ī, "Tıbb-ı Nebevî", s. 604); "bāzı ḥükemā dimişdürür bir sā'at ġuṣṣalanmaḳ bir yıllıḳ ḳuvveti giderür" (*Kemâliyye*, s. 15); "ḥikmet kitāblarında buyurmuşlardur bir sā'atlik ḳaṣāvet bir yıllıḳ ṭāḳate żarardır" ("Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf, (72a-151b)", s. 30.) İbn Şerīf, tam aksi durumda, "ṣāzgām kişilerde pīrlik eseri[nin] azrak belür[diğini]" söyler. Bkz. *Yâdigâr*, s. 432.
[309] "ebū Hüreyre rivāyet ḳılur kim peyġāmber [ṣallallahu 'aleyhi ve sellem] eyitdi her kimüñ ḳayġusı çoḳ olsa ol gişinüñ bedeni dāyim ṣayru olur." Ahmed-i Dâ'î, "Tıbb-ı Nebevî", s. 603.
[310] Ahmed-i Dâ'î, "Tıbb-ı Nebevi", s. 604.

bulmuştur.[311] Sarı'nın Ḥayatīzāde'nin metninden aktardığı, öfke halinde ayakta duran kişinin oturması, oturanın da ayağa kalkmasını önererek öfke esnasındaki davranışta yapılacak değişikliğin duygunun denetlenmesindeki etkisini bildiren alıntı,[312] öfkeye dair bir hadisle oldukça benzerdir: Hz. Muḥammed, "biriniz ayakta iken öfkelenirse hemen otursun" uyarısında bulunmaktadır.[313]

Sarı, ḳorḳu/ḳorḫu, ḳayġu ve ġam gibi, ruhun yürekte toplanmasına neden olan ruhani hareketler için önerilen ilaçların da ferahlatıcı niteliğe sahip çeşitli karışım, şerbet ve ilaçlar olduğunu vurgular.[314] Ḥekīm Bereket'in konuya ilişkin sözleri de bu duruma işaret etmektedir. Müellif, "müferriḥ ma'cūnlar eylemek gerek tā kim anı yėyenin ḳayġusı gide şādlıġı arta" ifadeleriyle, ilaçların bu yönüne dikkat çeker.[315] Dolayısıyla, tedavi amacıyla izlenen yol, kalpte toplanan ruhun serbest bırakılarak olağan hareketliliğine dönmesini sağlamak üzerine gibi görünmektedir. Sıklıkla *müferriḥü'l-ḳalb* sıfatlarıyla anılan bu ilaçlar, ḳayġu ve ġuṣṣadan muzdarip hastaların şifa bulması için hekimlerce tavsiye edilmiştir.[316] *Kitāb-ı Ṭıbb-ı Latīf* müellifi, "ġuṣṣa ve ḳasāvet zā'il olmasınun devāsı" hakkında açmış olduğu başlıkta, saydığı bu durumlarla birlikte gönül darlığı derdine de şifa olacak bir ilaç formülü ve rāsen şarabından sonra, adı *müferriḥü'l-ḳalb* olarak bilinen safrandan, *zā'ferān* adıyla

[311] Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 402-403.
[312] Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 402.
[313] İlgili hadis kaynaklarda şu şekilde geçer: "Ebû Zer radıyallahu anh'dan rivâyet edildiğine göre Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem bize şöyle dedi: 'Sizden biriniz ayakta iken öfkelenirse otursun. Eğer öfkesi giderse (ne âlâ, değilse) sırt üstü yatsın' buyurdu." İmâm Hâfız Ebû Davud, *Sünen-i Ebî Davud ve Tercemesi*, c. 5, çev. İbrahim Koçaşlı (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), s. 452.
[314] Nihayetinde hepsi tedaviye yönelik olsa da ilaçlarla ilgili bazı kavramlar için şu çalışmaya bakılabilir: Gürkan Gümüşatam, "*Risâle-i Mu'âlece*'ye Göre On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Tıbbında Bitkisel Tedavi Şekilleri ve Terminoloji", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 23/ 2 (2022), s. 261-290.
[315] Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, s. 105.
[316] Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 404-405. Elbette ilaç reçeteleri, bu türden duygu durumlarına dair onlarca örnekle doludur. Burada her birine yer vermek mümkün olmasa da, bazı örneklerden bahsedilebilir: "ḳurı na'nā'yi şeker ile yiseler göñülden ġamı giderür" ("Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (1a-72a)", s. 49); "eger bir pāre tebāşiri şu ile ezüp içürseler ıssıdan olan sıtmaya ve şususluğa ve şafrādan olan darılmaġa ve ġuṣṣaya menfa'ati ziyādesi-y-le ḥaṣıl olup ve rūḥa ferāḥ vire" ("Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (72b-151b)", s. 39); "zurunbād meşhūrdur be-ġāyet semirdicidür ve feraḥ ėdicidür ve ḳalbi ḳavį ėder (…) ḫafaḳānı giderir (…) ve sevdāvī ġuṣṣaları ve yalıñızluḳ sevmegi giderür" ("Tercüme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr", s. 374, dipnot 5834.) Tıbb-ı nebevî metinlerinde de kaygının zararlı etkilerinden kurtulabilmek adına önerilenler arasında bulunan ayva koklamak, herīre adlı tatlıdan yemek, bal tüketmek, nar ve et yemek gönlü ferahlatacak etkilere sahiptir. bkz. Ahmed-i Dâî, "Tıbb-ı Nebevi", s. 605. Ayrıca bazı dini içerikli öğütlere tıbbi metinlerde de rastlanır. "Yürege ḳuvvet virenler" arasında zikredildiğine göre, kişinin Fatiha suresini "bir dāne pāḳ ayna üzerine yazup pāḳ şu ile yuyup" içmesinin sonucu, ḳalbinde aṣla ġam ve ḳaṣāvet" kalmaması olacaktır. Bkz. "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (1a-72a)", s. 117.

bahseder.[317] Aynı tarifi takip eden ve tıpkı onun yaptığı gibi hastalarına rāsen şarabını öneren *Ebvāb-ı Şifā* müellifi ise, tavsiyelerinden ilkinin kişiyi ġuṣṣadan azad edeceğini müjdelerken, ikincisinin de ḥüzün ve ġamı gidereceğini ekler.[318] Bu reçeteler, ḫafaḳān, yürek ağrısı ve māliḫülyā hastalıkları için açılan bahislerde geçen ve kalbi ferahlatacakları söylenen ilaçlardan meydana gelmektedir.

Görünüşe göre, hekimlerin tedavi için izlediği yol, ruhani hareketin dengesini yeniden tesis edebilmektir. Dolayısıyla, bu tür duyguları dengeleyen diğer unsurlar, onların zıddı yönündeki duygulardır. Nitekim İsḥāk b. Murād, yaşlılık hali gelip çattığında ġuṣṣalanmaḳ ve ḳayġulanmaḳ adlarıyla andığı bu iki duygudan kaçınmayı öğütlerken, "sevünmek ve şāzılıḳ ki anlaruñ aña żıddıdur dürişe"[319] ifadelerini kullanır.[320] Bu tip öğütlerin pratikte buldukları karşılığı gözleme imkanı sunan bir olay, içerdiği birçok ögeyle de dikkat çekicidir. Söz konusu hadisenin başrolünde, I. Meḥmed (ö. 1421) ile Germiyanoğlu Ya'ḳūb Bey'e (ö. 1429) hekimlik yapmış *Ḫarnāme* müellifi Şeyḫī (ö. 1429'dan sonra) bulunmaktadır. Hikayeye göre, Sultan Meḥmed, Timur sonrası dönemde Anadolu'da yaşananlar nedeniyle hastalanmış, onunla ilgilenen Şeyḫī'nin teşhisi ise, sultanın fazlaca ġam ve ġuṣṣa sonucunda bu hale geldiği yönünde olmuştur. Tabiplikteki yetkinliği nedeniyle "devrüñ Buḳraṭı ve dehrüñ Soḳratı" olarak anılan[321] Germiyanlı hekimin tedavi önerisine göre sultanın iyileşmesi, tıpkı İsḥāḳ b. Murād'ın zikrettiğine benzer şekilde, sevindirici bir haber almasından geçmektedir. Nitekim durum tam olarak bu şekilde çözüme kavuşur. Bir süredir ele geçirilemeyen bir kalenin fethedildiği müjdesi tarafına ulaştığında, sultan da hastalığından kurtulur ve Şeyḫī'yi ödüllendirir.[322] Müellifin *dil-güşā* sıfatıyla aktardığı

[317] "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (72b-151b)", s. 32. Safran, ruha ferahlık verdiği gibi kalbi de güçlendirmektedir: "ve daḫı za'ferānı ṭa'ām üzerine eküp yiseler rūḥa ferrūḫ ve ḳalbi ḳavī idüp ṭa'āmı daḫı ḥażm itdüre" ("Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (1a-72a)", s. 83).
[318] *Ebvāb-ı Şifā*, s. 168.
[319] Dürişmek: Uğraşıp gayret etmek, çalışıp çabalamak anlamına gelmektedir. https://www.lugatim.com/s/D%C3%9CR%C3%9C%C5%9EMEK (Erişim Tarihi: 01.05.2025.)
[320] "(İshāk b. Murād), Edviye-i Müfrede", s. 172. Kitāb-ı Ṭıbb-ı Latīf müellifi de benzer bir duruma dikkat çeker. Ona göre, "dükeli ḥastalıḳlarda sevinmek ve göñli sevdügi kişi'i görmek ve ḫōş ḳoḳulı şeyler ḳoḳlamaḳ elḥān ṣadālar işitmek cümlesi a'lādur." Bkz. "Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf, (72b-151b)", s. 90. Krş. Stolberg, *Learned Medicine*, s. 205; Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul*, s. 47, 117.
[321] Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), s. 309.
[322] Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı,* haz. Mustafa İsen, (Ankara: TDK Yayınları, 1994), s. 113-114. 'Ālī, hikayeyi 'Āşıḳ Çelebi'den aktardığını ima eder. 'Āşıḳ Çelebi ayrıca Şeyḫī'nin sultanı muayene ediş biçiminden de bahseder, ġam ve ġuṣṣa ile ilişkili olan hastalığın nedeninin "aḫlāṭ-ı keẕīfe-i muḫtelife iḫtilāṭı" olduğunu söyler. Her iki rivayette de ruhsal sıkıntının

bu haber, tam da ġuṣṣadan muzdarip hastaların aradığı 'gönül açıcı' etkisiyle yerinde bir tedaviyi sağlamıştır.

Ḳaygu, ġuṣṣa ve bunlara benzer şekilde ruhun kalbe çekilmesiyle ilgili olan duyguların zıddı olarak *feraḥ* sözcüğünün sıklıkla belirtilmesi dikkate değerdir. Tıpkı I. Meḥmed örneğinde görülen, alınan güzel haberin iyileştirici etkisi gibi, Nil Sarı'nın belirttiği gibi gönül açıcı ilaçların yanında, müzik ve sohbet gibi rahatlatıcı özelliğe sahip aktiviteler de bu tür durumlarda kişinin duygu durumunu düzenlemesine yardım etmektedir.[323] Hareket olgusunun çağın tıbbi anlayışı içindeki önemi, müzikle ilişkilendirilebilecek söylemlerle de bir arada düşünülmelidir.[324] Bazı enstrümanların ruhu etkileme biçimlerine değinen Tutmacı (ö. 1406'dan sonra) bu açıdan iyi bir örnek olabilir. Çeşitli yiyecek ve içeceklerin mizaçlarından bahsettiği *Ṭabiatnāme*'sinde Tutmacı, kısaca mūsiḳār, erganūn ve 'ūda da yer verir ve her biri sıcak ve nemli olan bu üç enstrümanın ruhu hareketlendirdikleri söyler.[325] Nitekim, yaygınlığı kesin olmasa da Osmanlı hastanelerinde müzikle tedavinin uygulandığı bilinmektedir.[326]

Gönül açıcı etkiye sahip olan ve ilaç sınıfında olmayan bir diğer tedavi aracı da hikayedir.[327] Ḳaygu, ġuṣṣa, ġam ve keder gibi rahatsızlıklardan muzdarip kişilerin feraha kavuşmasını sağlayacağına dair vaatlere birçok edebi anlatıda rastlamak mümkündür. Halife Hārūn Reşīd'in başından geçtiği anlatılan bir hikaye, bu durumun örneklerindendir: "Keşret-i fikr-i ḫayāl ve endīşe-i mālden" dolayı Hārūn Reşīd, çokça

---

çözümü, müjdeli bir haber almaya bağlanmıştır. Sonuçta gerçekten de fethedilmesi "demürden ḥiṣār" almak kadar zor olan bir kalenin fetih haberi gelir. Bkz. Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü'ş-şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), s. 612-613.

[323] Krş. Boquet, Nagy, "Medieval Sciences of Emotions", s. 33-34; Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul*, s. 114, 117.

[324] Müzik ile sağlık arasında kurulan ilişkinin asıl dayanağı, varlığın esasında sesin bulunduğuna dair kadim inanışlarla ilgilidir. Çeşitli kültürlerde tanrının evrenin yaratılışına dair verdiği komutun sözlü ifadesine önem atfedilmiştir. Bu sözcük eski Türkler için "kü(ğ)/kök" iken Müslüman toplumlar nezdinde "kün" (ol) şeklinde gözlemlenebilir. Bu ilişkiden hareketle, müzikle tedavinin hastanın bedeninde bozulmuş olan uyumu yeniden tesis etmeyi sağlayabileceğine inanılmıştır. Ses titreşimleri, sayılar ve nihayet astroloji ile ilişkisi nedeniyle de kozmosla bağlantılı bir şekilde ele alınmış, bütüncül bir evren tasavvuru içerisinde sağlığı etkileyebilme potansiyelini kazanmıştır. Bkz. Nil Sarı, "Ottoman Music Therapy", *39th International Congress on the History of Medicine (September, 5-10, 2004- Bari-Metaponto-Italy) Proceedings*, c. 3 (Ed: AM Somma), İtalya, 2006, s. 146-148.

[325] Tutmacı, *Tabiatnâme*, s. 112-115.

[326] Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, 106-117. Osmanlı tıbbi bilgisini yansıtan ve çeşitli enstrüman ve makamların salgılarla ilişkilendirildiği bir örnek için bkz. Muhittin Eliaçık, "Sıhhat u Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi", *Mukaddime*, 1 (2010), s. 137.

[327] Shefer-Mossensohn, *Osmanlı Tıbbı*, 114. Krş. Cohen-Haneghbi, "A Moving Soul", s. 63; Cohen-Haneghbi, Caring for the Living Soul, s. 113.

evhamdan muzdarip olmasına sebep olan mālīḫülyāya yakalanır. Bu tür anlatılarda sıklıkla rastlandığı gibi, devrin hekimleri halifenin hastalığına çare bulmaktan aciz kaldıklarında ortaya çıkan bir hekim, "zaḥmet-i sevdadan" kurtulabilmesi için, hastanın sıkıntısı geçinceye dek, geçmiş hükümdarlar ile yiğitlerin, içeriğiyle hikmet ve ibret sunacak hikayelerinin kendisine hoş bir dil ve üslupla anlatılmasını önermiştir.[328] Rivayetin bundan sonraki kısmı, benzer pasajlara yer veren müelliflere göre değişebilir; fakat ön bilgi sabittir: vesveseli ve sıkıntılı bir halin tedavisi, hekimlerin metinlerinde sıklıkla zikredildiği gibi, hoş sohbet ve güzel sözlerle de sağlanabilmektedir.[329] Edebi metinleri kaleme alan müelliflerin zikrettikleri ve anlatacakları hikayenin okuyucu ve dinleyicilerin sıkıntılarını gidereceğine dair vaatleri,[330] belki de tıbbi bilginin bu yönünün bir yansıması olarak okunabilir.[331]

4. Sonuç

Bir duygunun tarihini araştırırken ele alınan dönemin duygu bilgisine başvurmak, bütünlüklü bir kavrayışa ulaşmak açısından elzemdir. Geç Orta Çağ Anadolu'sunun duygu bilgisini gözlemlemek için de devrin tıp bilgisi oldukça elverişlidir. Bu bölümde, söz konusu tıbbi kavrayışın Galenci kuram ile uyumu ve Avrupa tıbbı ile benzerlikleri ortaya konmuştur. Bu çerçevede duyguların ruh ile beden bütünlüğü kapsamında bedeni etkileyen ruhsal fenomenler olarak kabul edildiği ve *rūḥ-ı ḥayvānī/ḥayvānī rūh* adıyla anılan ruhun hareketleri ile ilişkilendirildiği görülmüştür. Devrin tıbbi anlayışına göre, ruhani hareketin yönünün ve hızının, sıcaklığın kalpten beden yüzeyine yahut tam tersi şekilde taşınmasını belirlediği ve bunun sonucunda tenin kızarması veya beyazlaması gibi durumların meydana geldiği

---

[328] "Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşîde-i Arab Tercümesi (İnceleme-Metin)", haz. Özkan Ciğa, (Doktora Tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2018), s. 169-170.
[329] Nil Sarı, "Osmanlı Hekimliğinde", s. 405, 408.
[330] Örneğin Şeyyād Ḥamza'nın *Yūsuf u Zelīḫā*'ya başlarken, "diñleyenüñ gide göñli ġuṣṣası" ifadelerini kullanması; Süle Faḳīh'in mesnevisinde ve Erżurumlu Ḍarīr'e atfedilen Yūsuf kıssasında da "Añlayanlar göñli cānı ola şād" cümleleriyle karşılanır. Bkz. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā,* s. 19; Gönül Ayan, "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı "Yusuf u Züleyha" Mesnevilerinde Sebeb-i Telifler", *Journal of Turkish Studies*, 4/3 (2009), s. 230-232.
[331] Bu durum, duygulara ilişkin sözcük ve ifadelerin duyguyu inşa etme potansiyeli ile ilgilidir. Bir örnek olarak, Isabel Lachenauer, *Dānişmendnāme*'yi duygular açısından incelediği doktora çalışmasında, anlatıda yer verilen duygu ifadelerinin ve duygulanımsal bağlamların afektif etkisinin yanında, metnin mukaddimesinde bulunan ve eserin dinleyicinin gönlünü açacağını vaat eden ifadelerle, müellifin de eserin afektif yönünü vurguladığından bahseder. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept: New Approaches to Reading Emotions in Dānişmendnāme (The Book of King Dānişmend)", (Doktora Tezi, Chicago University, 2022), s. 119.

düşünülmektedir. Duygulara ilişkin böylesi bir kurgu, bedensel yönlerini ön plana çıkararak duygusal bedeni gözlemlenebilir bir metin haline getirmektedir. Dolayısıyla, devrin kaynakları yoluyla ulaşılabilecek olan *bedensel dil*, önemli bir analiz kategorisi oluşturur. Bu bölümde de söz konusu bedensel dilin açtığı alan tespit edilmiştir. Ayrıca, Galen'den Anadolu'ya dek hekimlerin duyguları ve duygulanım süreçlerini tanımlama biçimleri, bunların düzenlenebilir yönlerine dikkat çekerek itidali sağlama ve duyguyu yönlendirme süreçlerini öznelerin alanına dahil eder. Dolayısıyla duyguya ilişkin manzara, bedensel dili betimlerken normatif ifadelere de alan açmış olur. Bunun ardından ise duyguyu doğrudan tanımlayan sözcük ve ifadeleri incelemek gerekmektedir. Böylece, veriler daha bütünlüklü bir şekilde toplanmış olur.

İKİNCİ BÖLÜM

KAYGUNUN İFADESİ: SÖZCÜKLER, ANLAMLAR, BAĞLAMLAR

Duyguların da bir tarihi olabileceği inancından hareketle ortaya çıkan duygular tarihinin yeni bir alan olarak filizlenmeye başladığı en erken zamanlardan itibaren yapılan çalışmalarla, duygu ifadelerinin önemi literatürde sıklıkla vurgulanmıştır. Daha en başında, tarihçilere duygu araştırmalarının önemini hatırlatan ilk çağrısında Lucien Febvre, *sensibilité* sözcüğünün zaman içinde geçirdiği anlamsal değişimlerin üzerinde durmuştur.[332] Onun bu kısa denemesinin benzerleri, sonrasında adı *duygular tarihi* olarak koyulacak araştırma alanına katkıda bulunan isimlerin metotlarında da kendini göstermiştir. Araştırmaya girişen duygu tarihçisinin yaklaşımı ne olursa olsun, duyguların söylem düzeyinde buldukları ifade, dolayısıyla duyguları tanımlamaya ve aktarmaya yarayan sözcükler incelenmeye değer veriler olarak ele alınmıştır. Bu gerçeklik, otantik bir duygunun değil, duyguların farklı zamanlarda, farklı bölgelerde ifade ettiği anlamların peşinde olan duygu tarihçilerinin yolundaki önemli bir adımdır.[333] Zira belirli bir dönemde bir duyguyu ifade etmek için kullanılan herhangi bir sözcük, başka bir toplumda yahut aynı toplumun tarihinin farklı zamanlarında mevcut olmayabilir;[334] bu da, ilk aşamada duygu tarihi araştırmasını meşru kılmakla birlikte, açılan bu alan yoluyla bahsi geçen sözcüklerin sahanın incelemesine dahil edilmesini gerektirir. Kaynaklar yoluyla bir zamanlar duyumsandığı tespit edilen fakat artık mevcut olmayan duygulardan, anlam alanı değişen duygu ifadelerine, hatta zamanla ortaya çıkan ve bir anlamda inşa edilen duygulara varıncaya dek, çok zengin

[332] Lucien Febvre, "Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past", *A New Kind of History from the Writings of Febvre*, ed. Peter Burke, çev. K. Folca, (London: Routledge, 1973), s. 12-13.

[333] Rob Boddice'in William Reddy'nin bir panelde kendisine aşk örneği üzerinden yöneltilen bir soruya verdiği cevaba dayanarak aktardığına göre, "hiç kimse, hele ki bir beşeri bilimler araştırmacısı, otantik aşkın belirleyicisi değildir ama farklı yerlerde ve zamanlarda aşkın neye benzediğini pekâlâ tartışabiliriz." Bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 77.

[334] Yalnızca Kuzey Avrupa'da varlığına rastlanan *gezelligheid*, Ifaluk sakinlerinin kullandığı *fago*, yahut Japonca'da yer alan *amae* gibi sözcükler, bu durumun örnekleridir. Bunlardan ilki, "kendinizi evinizde hissettiğiniz sıcak bir ortamda iyi arkadaşlarla bir arada olma hissi" anlamını karşılarken; ikincisi, ancak "'şefkat, sevgi ve üzüntü gibi tuhaf bir kombinasyonla" açıklanabilmekte, üçüncüsü ise, "hoşnut bir itaat" duygusunu ifade etmektedir. Bkz. Özkan, "Türk Romanında Duygular", s. 56; Barbara H. Rosenwein, "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context I*, (1/2010), s. 9; Tekgül, "Duyguların Tarihi", s. 20, dipnot 5.

ve karmaşık bir araştırma alanı, duygu tarihçilerini beklemektedir. Çünkü basitçe, bazıları yeni filizlenirken, bazı duygular *kaybolmuştur*.[335]

Deneyimledikleri duygular üzerine yapılacak bir tarihsel araştırmada tecrübeleri incelenecek aktörler olan, geç Orta Çağın Eski Anadolu Türkçesi aracılığıyla iletişim kuran insanlarının duygusal repertuarını açığa çıkarmak da bu nedenle oldukça önemlidir. Belirli bir dönemde tedavülde olan duygu sözcüklerinin belirlenmesi, herhangi bir duygu sözcüğünün farklı dönemlerde sahip olduğu içerimlerin takip edilmesi ve ele alınan sözcüklerin hangi bağlamlarda kullanıldığının incelenmesi, Türkçe konuşan Anadolu toplumunun duygusal deneyiminin haritasını çıkarmak için gerekli bir adımdır. Yukarıda bahsedilen durumların her biri, bu insanların his ve düşünce dünyasındaki herhangi bir sözcük için de muhtemeldir: sözcük sonradan ortaya çıkmış olabilir, ortadan kaybolmuş olabilir; bunun yanında, anlamı ve kullanıldığı duygulanımsal bağlamlar değişmiş olabilir. Nitekim bu çalışmada incelenecek olan *ḳaygu* duygusu için de bu türden durumlar söz konusudur. Ḳaygu, tarihsel süreçte çeşitli anlam ve bağlamlarda karşımıza çıkmakta, onun ortak duygulanımsal bağlamları paylaştığı sözcüklerin kimisi tedavülden kalkarken, kimi hala kullanılmakta; yer aldığı bağlamlar takip edildiğinde görüleceği gibi, sözcüğün anlam alanı zaman içerisinde değişmektedir. Bu durum, XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan ve Türkçe konuşan insanların söz konusu duyguya dair algılarını açıklamak için sözcük üzerine bir inceleme yapmayı gerektirir. Dolayısıyla, bu bölümde, duygular tarihi araştırmasında duygu sözcüklerine eğilmenin öneminden hareketle, alanın bu türden bir girişime yönelik bir metot tanıtımının ardından; incelemenin merceğinde yer alan ḳaygu duygusunun Eski Anadolu Türkçesi'nin muhataplarının zihninde bulduğu karşılıklar ve muadilleri değerlendirilerek, sözcüğün ve duygunun Türkçe duygu repertuarındaki yeri tayin edilmeye çalışılacaktır.

1. Duygu İfadeleri Üzerine Çalışmaya Dair

Gelinen noktada, duygular tarihi alanının tek malzemesinin geride bırakılmış yazılı metinler olmadığına dair tartışmalar, alanın malzeme bütününü genişletebilecek

[335] Rob Boddice'e göre duygu tarihçiliğinin ayrıksı yönlerinden biri de budur. Ona göre, tarihçilerin yenilikleri tartışma ve irdelemeye yönelik güçlü eğilimlerine karşın, duygu tarihçiliği, "yeni duyguların ve duygu rejimlerinin ortaya çıkışına dair sorular sormanın ve duygu üsluplarında değişen eğilimleri haritalandırmanın yanı sıra kaybolan şeyi yeniden inşa etme motivasyonu da taşır." Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 119.

önerilerle birlikte kendini göstermiştir. Her türden yazılı kaynağın yanında görsel malzemeler ve medya ürünlerinin de dahil edildiği geniş bir kaynak yekunu, duygu tarihi araştırmasını sayıca fazla ve oldukça çeşitli veriyle ilerletebilme fırsatını sunmaktadır.[336] Bununla birlikte, daha ziyade yazılı verilere dayanan araştırmalarda, sözcüklerin geçmiş dönemlerin incelenmesindeki önemi açıktır. Ayrıca, bütüncül bir duygu tarihi araştırması için, incelemek üzere belirlenen dönemde tedavülde olan ve duygu olarak kabul edilen sözcüklerin tespiti ile bunların hangi bağlamlarda kullanıldığı meselesi birincil önem arz etmektedir. Zira Monique Scheer'in üzerinde durduğu gibi, "duyguları isimlendirme alışkanlıkları açıkça tarihsel olarak değişkendir- her zaman yeni duygular için yeni kelimeler ortaya çıkmaktadır (…) Duyguları adlandırmak onları deneyime açık hale getiriyorsa, adlandırmadaki değişimlerin haritasını çıkarmak, tam anlamıyla bir duygu tarihi yazmak anlamına gelir."[337] Duygulara ilişkin adlandırmalardaki bu değişimleri takip etmek, farklı toplum veya toplulukların duyguları algılama biçimini açıklarken, aynı zamanda duygusal davranışların da gözlemlenmesini sağlar.[338] Zira "duygular hakkındaki fikirler duygularla ilgili pratikleri etkilemiştir."[339] Bu türden değişimlerin araştırmacıların ilgi alanına dahil oluşu, duyguların tümüyle evrensel nitelikli biyolojik süreçler olmadığının ve duyguların, dolayısıyla da duygu sözcüklerinin özgül tarihsel ve kültürel bağlamları olduğunun kabul edilişinden beri, duygu ifadelerinin tarih araştırmalarındaki yeni rolünün belirlenmesiyle meydana gelmiştir. Sözcükler, artık tüm bu değişkenler dikkate alınarak incelenmekte ve anlaşılan o ki, toplum ve kültür unsurları ile birlikte toplumun içindeki çeşitli gruplar bile bu anlamda belirleyici olabilmektedir. Alanın önde gelen isimlerinden Barbara Rosenwein'ın önerisi, bu anlamda önemlidir. Rosenwein, duygu sözcüklerini ele alma noktasında iki yoldan söz eder: araştırmacı ya Paul Ekman'ın yaptığı gibi, sözcükleri zamandan azade bir şekilde ele alarak bunların her zaman geçerli oldukları ön kabulüyle ilerleyecektir; ya da, geçmişin duygularını, ele alınan dönemin insanlarının duygu olarak kabul ettiği

[336] Margit Pernau'nun kavram tarihinin dil üzerindeki odağını genişleterek resim, müzik, mimari yapılar, ritüeller, hatta parfümler ve yemekler gibi çok çeşitli unsurları ve duyusal deneyimi de meselenin içine katmaktan söz etmesi, bu anlamda, daha büyük bir veri topluluğu ile ilgilenmeye yönelik bir çağrıdır. Bkz. Margit Pernau, "Emotional Translations: Conceptual History Beyond Langauge", *History and Theory*, 55 (2016), 46-65. Ayrıca bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 57-59.
[337] Scheer, "Are Emotions A Kind of Practice", s. 214.
[338] Frevert, *Emotions in History*, s. 24.
[339] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 57.

ve kullandığı sözcükler üzerinden inceleyecektir.[340] Elbette gelinen noktada duygular üzerine yapılan araştırmalar Ekman'ın yaklaşımını benimsemekten uzaktır.[341] Bunun yanı sıra, duygu sözcüklerinin tarihsel bağlamları gözeterek ele alınması da duyguların sözlü ifadeleri ile ilgili incelemelerin genel yaklaşımını temsil eder.

Öyleyse duygu sözcükleri hangi metotlarla incelenmelidir? Bu noktada araştırmacıların literatüre sundukları katkılar, bütüncül bir inceleme yolunda faydalı girişimlere kapı açabilecek düzeydedir. Söz konusu yaklaşımları incelemek ve araştırmacıların sundukları örnekleri tahlil etmek, bu çalışmanın konusu olan kaygıyı ele almak için uygun zemini hazırlamak adına önemli bir adım olarak görülebilir. Tıpkı Isabel Lachenauer'in *Dānişmendnāme* üzerine yaptığı incelemede dile getirdiği gibi, doğru yöntemleri bir araya getirmek ve çalışmayı meydana çıkan bütün doğrultusunda ilerletmek, incelenen tarihsel bağlama uyarlanmış bir metodolojik yaklaşım oluşturup bunu takip etmeyi sağlayacaktır.[342] Bu doğrultuda, sözü edilen bütüncül incelemeye varmak adına, duygu ifadelerinin ele alınışı ile ilgili bazı öneri ve yöntemlere değinilmesi gerekmektedir.

1. 1. Araçlar ve Yöntemler: Sözcükler, İfadeler, Metaforlar

Duygu sözcüklerini tarih araştırmasında sahip olunması gereken temel kaygıları taşıyarak incelemek, Barbara Rosenwein'ın yukarıda bahsi geçen önerisinin hareket noktasıdır. Burada, onun sunduğu metodun sağladıklarından da bahsetmek gerekir. Rosenwein, belirli bir dönemde kullanımda olan duygu sözcüklerinin incelenmesinin, onun alana katkısı olan "duygu cemaatleri" kavramını tanımlamak ve analiz etmek noktasındaki faydasına değinir.[343] Zira duygu listesi hazırlayan herhangi bir düşünür, söz konusu listede yer alan sözcükleri yoktan var etmemiş, bunları kendi

[340] Rosenwein, "Emotion Words", s. 96
[341] Nitekim Rob Boddice'e göre, duygu tarihçiliği ile meşgul olanlar, Ekman'ın teorisine "etkili bir şekilde meydan okumak zorundadır." Bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 151. Gerçekten de artık, güncel çalışmalarda, Ekman'ın evrenselliğe yaptığı vurguları eleştirirken, doğa ile kültür arasında kurulan uzlaştırıcı ilişkiden yararlanan bir tavır görülmektedir. Bununla birlikte, Ekman'ın yaklaşımının izleri tümden silinmiş sayılmaz. Onun temel duygular ve bunların yüz ifadelerinden okunmasına ilişkin görüşleri, Boddice'in ifadelerine göre, onu bir "devlet müteahhidi ve bir medya yıldızı" haline getirmiş; bu fikirlerin, güvenlik protokolü uygulamalarına ve hatta film sektörüne kadar uzanan etkileri olmuştur. Bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 150-151. Bu konudaki problemler hakkında ayrıca bkz. Tarbuck, "Rob Boddice ile Söyleşi", s. 19-20.
[342] Isabel Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 52-53.
[343] Rosenwein, "Problems and Methods", s. 15-16.

dönemlerinin mevcut kelime dağarcığından aktarmışlardır.[344] Sözgelimi, yazarın "ilk sistematik duygular listesi" olarak sunduğu, Cicero'nun (M. Ö. 43) duygu sözcüklerine dair listesinde yer alan bazı ifadelerin, kendisinden çok sonra, İncil'i Latinceye aktarma çabası içerisindeki bir zahit olan Jerome'nin (ö. 420) metninde bulunmaması, bir anlam ifade etmektedir. Rosenwein, iki liste arasında apaçık bir değişikliğe dikkat çekerken, sonuçta ortaya çıkan manzarada iki farklı duygu topluluğu görünmektedir.[345] Dolayısıyla, belirli bir dönem için duygu sözcüklerinin tespit edilmesi, söz konusu dönem üzerinde yapılacak duygu tarihi incelemesinin birinci ayağını oluşturur. Böylece, duygu sözcüklerinin dökümlerinin hazırlanması farklı duygu topluluklarının repertuarına ışık tutarken, elde edilen sözcüklerin kullanım sıklığı, toplulukların duyguları ve duygusal deneyimlerini kavrayışlarını aydınlatabilir. Çünkü araştırmacı, bu türden bir incelemeyle, "(…) hangi sözcüklerin en sık ve hangi bağlamlarda kullanıldığını ve benzer şekilde, hangilerinin önemsizleştirildiğini" gözlemleme fırsatına sahip olur.[346] Çeşitli duygu topluluklarının özgül durumları böylece kendini açığa vuracaktır. Ayrıca, sözcüklerin deneyimle ilişkisi düşünüldüğünde, bu durum daha da anlam kazanır. Zira bu şekilde, zaten deneyimlenmekte olan bir duygu ifade bulmaktadır; dolayısıyla sözcüğün kullanılması, duyguyu aynı zamanda deneyime açık hale getirmektedir. Bu anlamda, Barbara Rosenwein'ın, Galya bölgesi üzerinden yaptığı inceleme açıklayıcı bir örnek sunar. Rosenwein, Galya bölgesinden Trier, Clermont ve Vienne kentlerindeki mezar taşlarını inceleyerek, bu bölgeleri üç ayrı duygu topluluğu olarak tanımlar. Bu çalışmayla, Rosenwein, her bir topluluğun aynı duygu sözcüklerini farklı bağlamlarda ve biçimlerde kullanarak, birbirlerinden ayrı

[344] Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 41.
[345] Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 43; Rosenwein, "Emotion Words", s. 100-101.
[346] Rosenwein, "Emotion Words", s. 99. Tabii duygunun ifade edilmiyor olmasının da farklı açıklamaları olmalıdır. Örneğin, Jan Plamper, kabaca 1812 ile 1914 tarihleri arasında gerçekleşen söylem değişimine dikkat çekerek; modern savaş olgusu, bireye ilişkin yeni kavramsallaştırmalar, duyguların içselleştirilmesi, yazınsal birikimde savaş esnasında yaşanan korkunun ifade edilmesi gibi nedenlerin de etkisiyle, Rus ordusunda korkuya ilişkin sessizliğin son bulduğunu ifade eder. Bkz. Rosenwein, "Problems and Methods", s. 17; Jan Plamper, "Fear: Soldiers and Emotion in Early Twentieth-Century Russian Military Psychology", *Slavic Review*, 68/2 (2009), s. 261-265. Plamper, askeri psikologların görüşleri ve çeşitli birinci ağızdan kayıtlardan yararlanarak, özellikle yeni tür savaş deneyimlerinin kaygı ve korkuyu ifade etme noktasındaki etkisine değinir. Meselenin bir yanında, romantik ve realist düşüncelerin asker ve korku ile ilgili tasavvuru da dikkat çekmektedir. Korkunun olağanlığı, bu noktada, realist düşünceyi takip edenlerce savunulmuştur. Plamper da bu nedenle, korkunun, kendisinden söz etmenin olağan hale gelmesinden önce sık ifade edilmiyor oluşunu, söz konusu duygunun mevcut olmayışı ile değil, bunu ifade etmemenin duygusal norm olarak kabul edilmesiyle açıklamıştır.

duygusal dünyalar inşa ettiklerini ortaya koymuştur.[347] Buna göre, Trier sakinleri mezar taşlarında aile bağlarını ve sevgiyi vurgulayan duygu sözcükleri kullanırken;[348] Clermont'ta bu türden sevgi ifadelerine rastlanmaz; odak, bunun yerine, ölümün (açgözlü, kıskanç, hüzün getiren) kavranışı üzerindedir. Vienne'deki mezarlıklar ise, diğer iki kentten daha farklı bir şekilde, Hıristiyan düşüncesinin dünyaya ve ölüme ilişkin söylemlerini vurgular.[349] Her üç bölgede de aynı duygu sözcükleri tedavülde olsa da bunlar aynı bağlamlarda kullanılmamakta, farklı biçimlerde ifade bulmaktadır. Örneğin, Trier'de sevgi sıklıkla aile üyelerine yönelikken, Vienne'de bu vurgu Hıristiyan hayırseverliği ile birlikte sunulmaktadır.[350]

Bu şekilde, duygu araştırmasında sözcüklere odaklanmak tarihçinin birinci eylemi olabilir; fakat duygular yalnızca duygu kelimeleriyle ifade edilmemektedir. Bu temel sözcüklerin yanı sıra, duygu durumuna işaret eden çok daha fazla kelime grubu mevcuttur. Bu doğrultuda, Rosenwein'ın yaklaşımında ve incelediği listede duyguyu ima eden ifadelerin de yer aldığına dikkat etmek gerekir. Cicero'nun söz konusu listesinde yer alan, korkudan dişlerin birbirine çarpması (*dentium crepitus*), korkudan beyazlamak (*pallor*) ve korkudan titremek (*tremor*) ile utançtan kızarmak (*rubor*) gibi bazı ifadeler, duyguya işaret eden söz öbekleri olarak ortaya çıkarlar.[351] Rosenwein'ın *duygu belirteçleri* adını verdiği bu tür ifadeler, duygunun bedenselleşen yönüne işaret etmekle birlikte, deneyime dair bilginin doğrudan tasvirini yaparlar.[352] Bu durum, duygulanımla ilgili bedensel tepkilerin de duygu-ilişkili sözcükler olarak araştırmacının kapsamına girmesini sağlayabilir. Üstelik duygunun deneyimlenme biçimi, bu doğrultuda sözcüklerle de ilişkilendirilebilir. Erken Modern dönem Avrupa tıp yazınında, kaygıya işaret eden tıbbi tanımlamaların *angst* sözcüğüyle ifade edilmesi

[347] Rosenwein, *Emotional Communities*, s. 77.
[348] Bu ayrımın yanında, Trier'de güney ve kuzeyde yer alan mezarlıklarda farklı duygusal tarzların ifade bulduğuna dikkat çeken Rosenwein, bu durumu birbirinden ayrı duygu topluluklarının varlığıyla değil, tek bir topluluğun zaman içerisinde geçirdiği değişimle açıklamıştır. Bkz. *Emotional Communities*, s. 65-66.
[349] İnceleme için bkz. *Emotional Communities*, s. 57-78.
[350] *Emotional Communities*, s. 76.
[351] Rosenwein, "Emotion Words", s. 99, 102.
[352] Elbette bu konuda temkinli hareket etmek gerekir. Zira bedensel tepkiler her zaman tek bir duyguya işaret etmez. Sözgelimi kızarmak, yalnızca utanç baş gösterdiğinde gözlenen bir durum değildir; öfke söz konusu olduğunda da beden bu şekilde tepki verebilmektedir. Bu sebeple, ne olursa olsun bağlamlar göz önünde bulundurulmalı, bu türden tasvirler, olabildiğince ilişkilendirildiği duygu sözcüğüyle birlikte aranmalıdır. Duygulara ilişkin bu tip tasvirler için bu çalışmanın birinci bölümündeki "*Accidentia Animae*: Duygulanımın Açıklanması" ve "Türkçe Tıp Metinlerinin Sağladığı Duygu Bilgisi" başlıklarına bakılabilir.

bu duruma yerinde bir örnektir.[353] Latince *angustus* kelimesinden türeyen *angst* -ve değişkeleri-, dar ve sıkı anlamlarını karşılamakla birlikte, hastalar ve hekimler tarafından, kalpte hissedilen fiziksel baskıyı tanımlamak için kullanılmaktaydı.[354] Bu durum, duygusal deneyimlere işaret eden kelime ve ifadelerin fiziksel deneyimle ilişkisini ortaya koymaktadır. Duyguların doğrudan sözcüklerle ifade edilmediği fakat bağlamların duygu hakkında içerimlere sahip olduğu durumlar ve duygusal belirteçler, böylece, çekirdeği çevreleyen bir tabaka halinde, yardımcı veriler mahiyetinde incelenebilir.[355]

Duyguya doğrudan işaret eden sözcüklerin yanında yardımcı veriler olarak kabul edilebilecek araçlar hüviyetindeki duygusal belirteçlerin ele alınması, duygusal deneyimin dilde bulduğu çeşitli ifade biçimlerini ortaya koyar. Bu tür belirteçler, her ne kadar duygunun deneyimi esnasında gözlemlenen fiziksel tepkileri tasvir etse de, söz konusu görünümlerin bir de metaforlara uzanan ayağı vardır. Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi, bu türden ifadelerin salt metaforik anlamlarından ziyade, dönemin tıbbi bilgisini yansıttığı düşünüldüğünde, metaforların ifade gücü anlam kazanır.[356] Böylece, metaforları da duygu sözcükleri ile birlikte incelemek mümkün olabilir. Üstelik Kövesces'in metafor tanımı, tam da bu duruma ışık tutmaktadır: metaforlar,

---

[353] Öyle ki, Kierkegaard'ın Türkçede *Kaygı Kavramı* adıyla yayınlanan eserinin Danca orijinal adı, *Begrebet Angest*'tir. Bkz. Murat Kara, "Kierkegaard Felsefesiyle Birlikte Ortaya Çıkan Bir Kavram Karmaşası: Endişe mi, Kaygı mı, Anksiyete mi, Korku mu?", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 16 (2020), s. 286.

[354] Stolberg, "Emotions and the Body", s. 6. Hekimlerin metinlerinde yer alan duygular arasında bu sözcüğün de yer aldığı listeler için bkz. Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul*, s. 37, 40, 43, 48, 64.

[355] Yine de duyguya dair izleri okumak için tek kaynak bu ifadeler olmaz. Sif Rikhardsdottir'in dikkat çektiği gibi, bazı durumlarda, metinler pek de duygu sözcüğü, ifadesi yahut buna işaret eden jestler içermeyebilir. Bu durumda, onun "duygusal göstergeler" veya "duygusal işaretler" olarak adlandırdığı farklı unsurlar, metinlerdeki duyguya ilişkin içeriği toplamanın aracı olabilir. Rikhardsdottir'e göre bunlar, sahne kurulumu, anlatı düzeni, okuyucu ve dinleyicinin ilişki kurduğu açık ve örtük anlatı işaretleri olabilir. Yazar, İzlanda sagalarından *Egils saga Skallagrímssonar*'da yer alan ve duygu kelimeleri içermeyen bir pasajın taşıdığı duygusal yükleri, bu unsurlar üzerinden değerlendirmiştir. Bkz. Sif Rikhardsdottir, "Medieval Emotionality: The Feeling Subject in Medieval Literature", *Comparative Literature*, 69/1 (2017), s. 77-80. Isabel Lachenauer de bu yaklaşımı *Dānişmendnāme* üzerine yaptığı incelemesinde kullanmıştır. Duyguyu birebir ifade etmeyip örtük olarak duygusal anlam taşıyan bir sözcük olduğu düşüncesiyle, *meded* kelimesini yer aldığı belirli bağlamlarda umutsuzluk ile ilişkilendirerek, Rosenwein'ın metodunun "bu tür anları göz ardı etme" tehlikesine karşı bir önlem almayı denemiştir. Yazarın bu yaklaşımına ilişkin açıklama ve gerekçelendirmesi için bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 64-66.

[356] Stolberg, "Emotions and the Body", s. 1. Rosenwein da metaforların öneminden söz eder. Bkz. "Problems and Methods", s. 18.

"duygu yerine duygunun bedene ve ifadeye dayalı tepkileri" anlamına geldiğinden,[357] sözgelimi öfke ile ateş arasında kurulan ilişki, duygu bilgisinin gündelik dil ile atasözlerine ve deyimlere yansıyan kolektif birikimdeki parçaları olarak görülebilir.[358] Zira öfkeye dair metaforlar, esasen öfkenin fizyolojik deneyimi ile ilişkilidir.[359] Bedensel deneyimlerin fiziksel ve kültürel tecrübeye dayandığı bağlamlarda, metaforları, duyguların fiziksel temelleri üzerinden incelemek de mümkündür.[360] Lakoff ve Johnson, bu durumda, eğilme tavrının keder ve depresyonla, dik duruşun ise olumlu duygularla ilişkilendirilmesinden hareketle, mutluluğun yukarıda veya yüksek hissetmekle, üzüntünün ise 'dibe batmak' ve 'derde düşmek' gibi ifadelerle betimlendiğini vurgular.[361] Bu çalışmanın kapsadığı dönemlerin tıbbi bilgisinin duyguya işaret eden eden sözcelerle uyumu düşünüldüğünde,[362] metaforlar incelemeye değer bir kategori olarak ortaya çıkarken, duygu sözcüklerinin ve duyguyu ima eden ifadelerin beden ve pratiklerle ilişkisi de pekişmiş olur.[363]

---

[357] İmran Gündüz Alptürker, "Öfke Fragmanları: Atasözü ve Deyimlerden Yansıyanlar", *Öfke Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022), s. 174. Ayrıca bkz. Zoltán Kövecses, *Metaphor and Emotion Language, Culture, and Body in Human Feeling*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), s. 133-134.

[358] Alptürker, "Öfke Fragmanları", s. 170. Lakoff, Kövesces'in İngilizce deyimler sözlüğü hazırlarken öfke ile ilgili 400'ün üzerinde deyim bulduğundan bahseder. George Lakoff, "Langauge and Emotion", *Emotion Review*, 8/3 (2016), s. 2.

[359] Lakoff, "Langauge and Emotion", s. 2; Tekgül, "Duyguların Tarihi", s. 33.

[360] Tabii bu noktada, metaforlardan söz ederken, onların kültürelliğini hatırda tutmak gerekir. Bkz. George Lakoff, Mark Johnson, *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), s. 40-41. Laura Otis, *Banned Emotions How Metaphors Can Shape What People Feel*, (New York: Oxford University Press, 2019), s. 22. Lakoff ve Kövesces'in vurgusu da metaforların fizyolojik temellere dayandığı; dilin de söz konusu deneyimleri anlamlandırma noktasında etkili olduğu üzerindedir. Bkz. Otis, *Banned Emotions*, s. 24.

[361] Lakoff, Johnson, *Metaforlar*, s. 41. Bu noktada, metaforların farklı kültürel bağlamlarda kazandıkları anlamlara dikkat etmek önemlidir. Nitekim Laura Otis, Lakoff ve Johnson'ın orijinali İngilizce olan söz konusu çalışmasının, tercüme edildiği her dilde, o dilin kendi popüler ifadelerini değerlendirdiğini ve bunların İngilizce ile tam olarak örtüşmediğini vurgular. Bkz. Otis, *Banned Emotions*, s. 22.

[362] Nitekim Kövesces, metaforlardan söz ederken, humoral teori bilgisinin önemine de değinmiştir. Zoltán Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2002), s. 186-187. Ayrıca, onun, fiziksel belirtilerin artık yalnızca metaforlar halinde aktarıldığına dair, Stearns'ten aktardığı alıntı da dikkate değerdir. Bkz. Kövesces, *Metaphor and Emotion*, s. 176. Yine, Fransızcada hala kullanılmakta olan ve öfke anlamına gelen *colère* sözcüğünde de humoral patoloji bilgisinin kalıntılarına rastlanır. Sözcük, öfke ile ilişkilendirilmekte olan ve sarı safrayı karşılayan *kholé* kelimesinin mirasıdır. Bkz. Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 81-82. Yine, Eski İngilizcede, üzüntü ile ilgili kullanımların humoral patolojinin kuramsal çerçevesi ile uyumu dikkat çekicidir. Bkz. Emilia Castaño Castaño, Isabel Verdaguer Clavera, "Metonymies and metaphors of sadness in the Old English vocabulary", *Cognitive Linguistic Studies*, 5/2 (2018), s. 289-290, 292-293.

[363] Zira duygusal pratikler de habitus içerisinde depolanmış olup "sosyal olarak sabitlenmiş" tepkileri meydana getirecektir. Bkz. Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice", s. 211.

Dolayısıyla, duygu tarihi araştırmasında duygu ifadeleri üzerine eğilmek, başlangıçta oldukça temel ve önemli bir adımdır. Yalnızca sözcüklerden ibaret olmayan bu tip duygu ifadelerinin incelenmesi noktasında dikkate alınması gereken bir durum daha söz konusudur. Sözcüklerin tarih içinde geçirdikleri serüven, bu aşamada önem kazanır. Belirli bir zamanda var olan sözcüğün, bunun öncesinde veya sonrasında da mevcut olup olmadığı, varsa da aynı anlamları taşıyıp taşımadığı, duygu ifadeleriyle ilgili bir diğer sorudur.

1. 2. Duygu İfadelerinin Tarihsel Serüveni: Kaybolma ve İnşa Edilme

Bir duygunun ya da bir duygu ifadesinin tarihsel süreç içinde her dönemde karşımıza çıkmaması, duygu sözcüklerini incelemek için başlı başına bir nedendir. Tarih boyunca herhangi bir sözcüğün başından geçen serüveni açığa çıkarmak ve böylece sözcüğün araştırmada merceğe alınan dönemde hangi anlamlarla dolaşımda olduğunu tespit edebilmek, araştırmacıyı tehlikeli bir anakronizmden korumanın temel yoludur. Elbette birçok duygu sözcüğüyle yüzyıllar öncesinde yazılmış herhangi bir metinde karşılaşmak mümkündür. Ne var ki böyle bir durumda, "sevginin sevgi, korkunun korku, öfkenin öfke" olduğu yanılgısı, araştırmayı ciddi hatalara sürükleyebilir.[364] Duyguları ifade eden sözcükler aynı kalmış olsa dahi, zaman içerisinde deneyime dair bilgi veya deneyimin kendisi değişebilir, sözcüğün tanımı farklı biçimlerde yapılabilir ya da ele alınacak duygu sözcüğünün anlam alanı daralabilir yahut genişleyebilir. Barbara Rosenwein'ın öfke örneği üzerine söyledikleri bu durumu açıklamaktadır. Buna göre "*bizim* öfke dediğimiz duygular, utanç *veya* keder yahut utanç *ve* keder olarak adlandıklarımızla birleşmiş olabilir ve bunlara, İngilizcedeki herhangi bir duygu kelimesine tam olarak karşılık gelmeyen bir isim verilebilir."[365] Bu nedenle, incelenen dönemde tedavülde olan duygu sözcüklerinin belirlenmesinin ardından, bunların nasıl ve ne şekilde tanımlanıp hangi bağlamlarda ne türden anlam yükleriyle kullanıldığı belirlenmelidir.

Geçmişe dönük her incelemede görülebileceği gibi, duyguların, duygu sözcüklerinin ve bunların anlamlarının başından geçebilecek tecrübelerden biri,

[364] Rob Boddice, "The History of Emotions: Past, Present, Future", *Revista de Estudios Sociales*, 62 (2017), s. 11.
[365] Rosenwein, *Anger*, s. 3.

kaybolmaktır. Bunun çeşitli sebepleri ve yolları olabilir.[366] Meselenin duygu ifadeleri üzerinden gözlemlenebilir yönü de duygu sözcüklerinin kendilerinin veya anlamlarının geçirdiği dönüşümlerde ortaya çıkar. Sözgelimi, Ute Frevert'in bir zamanlar kendi başına bir duygu olarak sunduğu onur (*ehre*), cinsiyet üzerinden tanımlanma biçimleri ve zaman içerisinde değişen içerimleriyle dikkate değer bir örnektir.[367] Onur duygusu, cesaret ve erkeklikle ilişkili, içerdiği sosyal ve kültürel anlamlarla yüklü bir duygu olarak tanımlanmış, korkusuz bir erkeğin vasfı sayılarak ve eylemlerle doğrudan ilişkili bir hal alarak düello kültürüne yansımıştır.[368] Duygunun eylemsel bir sonucu olarak ortaya çıkan düello, böylece, müzakere ve uzlaşma için sunduğu imkanların yanında, "radikal ve varoluşsal" bir çözüm olarak kendini göstermiştir.[369] XX. yüzyılın başlarına kadar uzanan bu durum, iki ciddi savaş tecrübesinin ardından her anlamda büyük kayıplar yaşayan Avrupa toplumunun, yiğitlik ve cesaretin ispatı ile ilişkilendirilen düello kültürünün eril kahramanlık vurgusu taşıyan bu sözcüğünün yerine, itibarın daha 'barışçıl' bir ifadesini tercih etmesiyle değişmiştir. Onur yerine haysiyet (*würde*) kavramının öne çıkması, sınıfsal temelleri geride bırakan ve evrensellik üzerine inşa edilen bir yapıya işaret etmektedir.[370] Böylece, kayıp duyguların, bir sözcüğün içerdiği duygusal anlamları da ifade ettiği görülür.[371]

---

[366] Ute Frevert, çalışmasının kayıp duygulardan bahsettiği bölümüne, "duyguların kaybolduğu birçok yol vardır" sözleriyle başlar. Ardından bu yollardan söz eder. Buna göre, sözgelimi, beyin lezyonu veya frontal hasar gibi bazı durumlar, yaratacakları nörolojik problemler nedeniyle duyguları kaybetmeye sebep olabilmektedir. Bu durum tıbbi ve nörolojik anlamda bir kaybı açıklar. Ayrıca, duygular, belirli psikolojik travmalar nedeniyle de kaybolabilmektedir. Duygu gibi şemsiye bir kavramın kullanılmasıyla, öncesinde bu kategoriye dahil edilen durumları açıklamakta olan kelimelerin kaybolması başka bir meseledir. Bazı tarihçilerce ulaşılması zor fenomenler olduklarına dair kabul veya yine tarihçilerin duyguları dikkate almayan yaklaşımları, onları tarih yazımsal anlamda kayıp kılar. Frevert'in bahsettiği bir başka kaybolma biçimi, Norbert Elias veya Johan Huizinga gibi yazarların kaleminde kendini gösteren, modernleşmeyi ölçüt alan ve uygarlaşma sürecini duygu kontrolü ile ilişkilendiren düşüncelerde ortaya çıkar. Bunlar, sözcüklerin ve duygu ifadelerinin içerimlerinin değişimlerinin dışında kalan kayboluş biçimleridir. Bkz. Frevert, *Emotions in History*, s. 19-30.

[367] Frevert, *Emotions in History*, s. 30.

[368] Frevert, *Emotions in History*, s. 58.

[369] Frevert, *Emotions in History*, s. 61-62. Düelloyu onur ile ilişkili olarak Osmanlı örneği üzerinden inceleyen bir çalışma için ayrıca bkz. Hayrettin Pınar, Aynur Asgarova Pınar, "Osmanlı'da Düello: Sınırı İhlâl Etmeye Kalkışanlar", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 35/2 (2020), s. 701-726.

[370] Frevert, *Emotions in History*, s. 81. Burada hepsine yer vermek mümkün olmasa da Frevert, onura ilişkin incelemesinde cinsiyet, kadın bedeni ve cinselliği, ulusal onur, savaşlar ve savaş suçları gibi konulara da temas etmektedir. Bkz. Frevert, *Emotions in History*, s. 65-85.

[371] Duyguya ilişkin normların değişmesi bu anlamda dikkate değer bir etken olarak görülebilir. Bu örnekte bir içerik değişimi söz konusuyken, sözgelimi, Susan Matt'e göre, "sıla hasreti" olarak adlandırılan duygunun ifade edilmesinin, XX. yüzyıl Amerikası'nda bir "zayıflık" belirtisi kabul edilmeye başlanması, onun "duygu statüsünü" kaybetmesi ile sonuçlanmıştır. Bkz. Rosenwein,

Fakat bu türden durumlar, tek bir sözcüğün başından geçen değişimlerle sınırlı değildir. Tam aksi şekilde, belirli anlamlara ve duygusal durumlara işaret eden sözcüklerin kendilerinin değiştiği de vakidir. Burada adlandırmadaki farklılaşmalar devreye girer. Yine Ute Frevert, sözcüklerdeki değişimin duygu durumlarının da değiştiğine işaret edip etmediğini incelerken üç örneğe yer verir: dünyada olup bitenlere yönelik bir kayıtsızlığı ve tembelliği içeren bir tür miskinlik hali olan *acedia*,[372] bedendeki kara safra yoğunluğunun yol açtığı ve kaygı ve üzüntü gibi duygu durumlarının deneyimlendiği *melancholia* ve kendisini yirminci yüzyılda tanıtan *depresyon*. En başında, sözcük aynı olsa dahi acedianın kavranış biçimi değişmiştir: sözcük Antik Yunan'da bahsi geçen ilgisizlik ve kayıtsızlığı ifade ederken, Thomas Aquinas (ö. 1274) ve ardıllarının elinde, keşişleri tehdit eden ve okuma ve ibadet etme gibi eylemlerden uzaklaştıran, can sıkıntısı ile ilişkili bir isteksizlik olarak tanımlanır.[373] Frevert, acedianın artık başlı başına var olmayan bir duygusal durumu ifade ettiğini, onun sahip olduğu içerimlerin de şimdilerde oldukça farklılaştığını, tembellik ve miskinlik durumlarının farklı nedenlerle açıklandığını vurgular.[374] Birbirleri ile benzer semptomlar gösteren ruhsal durumlar olarak, acedia ve melankolinin yanına,[375] bir de depresyonu ekleyen yazar, sonuncusunun modern psikoloji elinde işlenişine dikkat çekerek, bunun adlandırmadaki bir değişim olduğunu ifade eder. Ona göre, söz konusu olan, "acedia ve melankoli gerçekten de 'kayıp

Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, s. 59. Tabii duygu normları, yahut duygusal stiller, bir duygu topluluğundan diğerine de değişebilir.

[372] Acedia hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Haydar Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme", (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2004), s. 170-200.

[373] Frevert, *Emotions in History*, s. 31-32; Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme", s. 172-173.

[374] Frevert, *Emotions in History*, s. 33.

[375] Gerçi mesele bu aşamada bile çetrefildir. Zira melankoli, tek başına bile birbirinden farklı çokça içerime sahiptir. Galenci tıbbın sunduğu çerçeve, melankoliyi vücuttaki kara safranın olağan düzeyin üzerine çıkması ile ilişkilendirerek kaygı ve üzüntü semptomları taşıyan patolojik bir durum olarak ele alırken; söz konusu durum, Aristoteles tarafından dehanın bir sembolü olarak görülmüştür. XVII. yüzyıl Avrupa'sında ise, Robert Burton'ın kaleminde işlendiğinde, neredeyse herkesin melankoliden muzdarip olduğu bir dünya manzarası ortaya çıkmıştır. Sözcüğün en güncel versiyonu, modern psikolojinin elinde işlenerek bir hastalığı değil, yalnızca bir duygusal durumu ifade eder bir hüviyet kazanmasıyla kendini gösterir. Bu örnek, bugün bir duygu durumunu ifade etmekte olan belirli bir sözcüğün zaman içerisinde geçirdiği anlamsal dönüşümleri ortaya koymaktadır. Melankoliye ilişkin kapsamlı bir inceleme için bkz. Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme."

duygular'dır, depresyon adı verilen yeni bir duygusal duruma çevrilirken kaybolmuşlardır."[376]

Bir yönüyle ise, bazı duygular gerçekten de yeni olarak görülmektedir. Sözgelimi, yurt sevgisi, bu yeni duygulardan biridir. Muhatabı hükümdar olandan vatan ve millet olana doğru değişen yeni bir tür sevgi olarak, yurt sevgisi, politik ve sosyal değişim ve dönüşümlerin duygular üzerinde nasıl birer etken haline geldiğini de açıklamaktadır.[377] Araştırmacılar, nostaljiden de benzer biçimlerde söz etmişlerdir. Buna göre nostalji, diğer bir deyişle geçmişe duyulan özlem, ortaya çıkışı XVII. yüzyıla tarihlendirilerek, politik ve coğrafi değişim ve dönüşümlerin etkisiyle ilişkili bir duygu durumu olarak kabul edilmiş; imparatorlukların genişlemesi, coğrafi anlamda yer değiştirmeler, hastalık ve ölümle ilişkili durumlar nedeniyle ortaya çıktığı varsayılan nostalji, ilerleyen yüzyıllarda romantik bir geçmiş ile ilgili bir hal almıştır.[378] Yine, empati de, duygudaşlığın bu türden bir ifadesinin bulunmadığı zamanların ardından ortaya çıkan yeni bir duygusal deneyimi ifade etmektedir.[379]

Dolayısıyla, duyguların tarihinin izini sürerken karşılaşılabilecek birçok durum söz konusudur. Sözcüğün yahut duygunun değişmesi veya kaybolmasının yanı sıra yeni duygu sözcükleri ve duygulanım deneyimleriyle karşılaşmak da sürpriz sayılmaz. Araştırmada ele alınacak dönemin duygu sözcüklerinin tespit edilmesi ve kendi zamanları içinde değerlendirilmesi bu anlamda oldukça önemlidir. İncelenecek olan duygu belirlendikten sonra ise araştırmacıdan beklenen iki görev vardır: önce, sözcüğün belirlenen dönemde sahip olduğu anlam ve içerimleri titizlikle tespit etmek, sonra da ilgili duygusal deneyime işaret eden sözcük ve ifade havuzunun tamamını gözlemleyerek, duyguyu bağlamı içinde anlamlandırmak için gereklidir. Bu kuramsal zemin üzerine inşa edilecek çözümleme, ḳayġunun izini sürecektir.

---

[376] Frevert, *Emotions in History*, s. 36. Tabii Frevert, burada, üç türlü durumun da birbirine benzer belirtileri olmasının bunları bütünüyle aynı kılmadığının farkındadır. Bunların "etiketlenmesi, çerçevelenmesi ve bağlamsallaştırılması büyük ölçüde farklıdır." Böylece, deneyim de etkilenmiş olur. Bkz. Frevert, *Emotions in History*, s. 36. Haydar Akın da acedianın melankoli için bir "temel oluşturduğunu" öne sürer. Bkz. Akın, Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme", s. 123.
[377] Frevert, *Emotions in History*, s. 114-115.
[378] Katie Barclay, "Imagining Neo-Emotions: Historical Perspectives", *Emotion Review*, 0/0 (2025), s. 2.
[379] Frevert, *Emotions in History*, s. 177-178; Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 79-80.

2. Ḳaygu Üzerine: İlişkili Sözcükler, Anlamlar, Bağlamlar

Bölümün buraya kadar olan kısmında, duygular tarihi araştırmasında duygu sözcüklerinin önemine ve bunların ele alınma biçimlerine ilişkin metotlara değinildi. Tezin bu kısmı ise, çalışmanın konusu olan ḳaygıyu merkeze alarak söz konusu yöntemlerle çevreleyecektir. *Ḳaygu*, Türkçe konuşan Anadolu toplumunun ve Osmanlıların düşünce dünyasının kendisine sık rastlanan duygularındandır. Üstelik sözcüğün tarihsel serüveni, bundan çok daha eskiye dayanmaktadır. Elbette kaygı denildiğinde akla gelen duygu durumunun deneyimlenişine dair belirli bir tarihten söz edilemez. Dahası, söz konusu duygu durumu, öncesinde kaygıdan farklı bir sözcükle ifade edilmiş olabilir. Örneğin, Bilge Kağan'ın, "kardeşlerimin, oğullarımın, beylerimin (ve) halkımın gözleri kaşları berbat olacak diye kaygılandım" yahut "düşünceye daldım" anlamındaki ifadeleri, Kül Tigin yazıtında, "saḳıntım" sözcüğüyle yer bulur.[380] Bu şekilde çekimlenen sözcüğün isim hali ṣaḳınç veya ṣaġınc şeklindedir. Yazıtlarda yas tutmaktan söz eden pasajlarda da aynı çekimli halinin kullanıldığı dikkat çeker. Bununla birlikte, Eski Anadolu Türkçesi döneminde de kullanımına rastlanan ṣaḳınç, esasen düşünce ve fikir anlamlarına gelmekle birlikte, sözcüğün kaygı ve üzüntü ile ilişkili anlamlar kazandığı bağlamlar da olmuştur.[381] Kaşgarlı Maḥmūd'un (ö. 1090) *Divān-ı Lugāti't-Türk*'te sözcüğe kaygı ile aynı karşılığı vermesi de bu ilişki açısından dikkate değer bir örnektir.[382] Dolayısıyla, kaygı anlamı taşıyan bir sözcük olarak, ṣaḳınç, deneyimle kısmi olarak da olsa ilişkili olduğu düşünülebilecek bir maziye sahiptir.

Duygunun kaygı sözcüğüyle ifade edilişine rastlanan en erken tarihli kaynak ise, Yūsuf Has Hācib'in (ö. 1070'ten sonra) *Ḳutaḍġu Bilig*'idir.[383] Metinde *kaḍġu* imlasıyla yer alan sözcük, Türk Dil Kurumu'nun güncel sözlüğünün kaygı için sunduğu anlamla oldukça benzer içerimler sunmaktadır. Hz. Muḥammed'in vefatının

---

[380] Talat Tekin, *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, haz. Mehmet Ölmez, (İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998) s. 52, 53; *Orhûn Abideleri*, haz. Muharrem Ergin, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011), s. 26, 27.

[381] İbrahim Taş, "Yûnus Emre'de ve Dönem Metinlerinde *Ṣaġınç* Sözcüğü Hakkında", *Yunus Emre'nin Vefatının 700. Yıl Dönümü Anısına Uluslararası Türkçenin Anadolu'da Yazı Dili Oluşu Sempozyumu (Ankara: 12-14 Temmuz 2021)*, (Ankara: TDK Yayınları, 2021), s. 491-495.

[382] Metnin Türkçe çevirisinde "kaygı ya da keder" karşılığı verilmiştir. Bkz. Kâşgarlı Mahmûd, *Divânü Lügâti't-Türk*, çev. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), s. 470. Kaşgarlı Mahmud'un sunduğu Arapça karşılık, tıpkı kaḍguda olduğu gibi, "hemm" sözcüğüdür. Bkz. Taş, "Yûnus Emre'de ve Dönem Metinlerinde *Ṣaġınç* Sözcüğü Hakkında", s. 492.

[383] https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kayg%C4%B1 (Erişim tarihi: 21.07.2025.)

hemen öncesini anlatan pasajlarda, "ḳamuġ ḳaḍġusı erdi ümmet üçün" alıntısıyla kendini gösteren bu kullanımın[384] çeşitli değişkelerine, *Ḳutaḍġu Bilig*'den sonraki Türkçe metinlerde de rastlanır.[385] Yine metinde, ḳaḍġu, sonrasında da olacağı gibi, -yemek yardımcı fiiliyle kullanılır. Oḍġurmış'ın Ögdülmiş'e söylediği, "mening ḳaḍġumı sen yime ay ḳadaş/sen öz ḳaḍġungı yi töküp közde yaş" [ey kardeş, sen benim kaygımı yeme; sen gözünden yaş dökerek kendi derdinle uğraş] cümleleri, bu kullanımın örneklerindendir.[386] Ayrıca, ḳaḍġu, metin boyunca benzer anlamlar taşıdığı düşünülebilecek saḳınç ile bir arada zikredilirken, sevinç de eserde duygunun zıddı olarak kendine yer bulmuştur. Sözgelimi, Ögdülmiş, hizmetinden uzaklaşmak zorunda kalmış olması nedeniyle hükümdarını göremeyişini, "üzüntü ve kaygı içindeydim, yüzüm gülmedi" [büte baldı ilig yüzin körmedim/saḳınç ḳadġu birle yoldı] anlamına gelen ifadelerle anlatırken, saḳınç ve ḳadġu sözcüklerini kullanır.[387] Oḍġurmış ise, "ölüm ḳaḍġusı tuttı kitti sėvinç" [ölüm kaygısı sardı, sevinç artık bizden gitti] sözlerinde, bu zıtlığı vurgular.[388]

Bundan çok kısa bir süre sonra, ḳayġu nihayet, bir dili Türkçe olan iki dilli bir sözlükte yer alır. Kaşgarlı Maḥmūd, *Dīvān-ı Luġāti't-Türk*'te hem kaygıyı açıklar, hem de içinde kaygı sözcüğünün geçtiği alıntılar aktarır. Sözcük burada da *ḳaḍġu* şeklinde geçmekte, karşılığı ise "*al-hamm wa'l-ḥuzn"* şeklinde sunulmaktadır.[389] Bunlardan hemm, Arapça üzüntü, gam, keder ve kaygı gibi anlamlara gelmekte olup,[390] ardından gelen sözcük, hüznü karşılamaktadır. Ayrıca, yukarıda bahsedilen haliyle, tıpkı *Ḳutaḍġu Bilig*'de olduğu gibi, *Dīvān-ı Luġāti't-Türk*'te de saḳınç sözcüğü kaygı ile ilişkilendirilmiş, sözcüğün karşılığı metinde "kaygı ya da keder" şeklinde

---

[384] Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, haz. Çetin Şan, Serap Tuba Yurteser, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), s. 98.

[385] Örneğin Vesīletü'n-Necāt'ta, "ümmetümdür kaygum u gussam hemîn/Yėmezem ümmetden ayruguñ gamın" ifadelerinin yer aldığı beyit, bunlardan biridir. Bkz. Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-Necât -Mevlid-*, çev. Furkan Öztürk, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), s. 40.

[386] *Kutadgu Bilig*, s. 818, 819.

[387] *Kutadgu Bilig*, s. 342. Ayrıca, yine Ögdülmiş'in ağzından, "bu ḳaḍġu mini evde yatġurmadı/saḳınç ḳaḍġu birle özüm umadı" [bu düşünceyle ben evde duramadım; endişe ve kaygıya karşı koyamadım] cümlelerini okuruz. Bkz. *Kutadgu Bilig*, s. 596, 597.

[388] *Kutadgu Bilig*, s. 822, 823.

[389] https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kayg%C4%B1 (Erişim Tarihi: 21.07.2025.)

[390] İbrahim Taş'ın Rağıb el-Isfahani'den (ö. XI. yüzyılın ilk çeyreği) aktardığına göre, hemm, "üzüntünün daha yoğun ve kaygı haliyle sonuçlanan" hali olup, "'insanı yiyip bitiren, kemiren' üzüntüdür." Bkz. Taş, "Yûnus Emre'de ve Dönem Metinlerinde Ṣaġınç Sözcüğü Hakkında", s. 492. Ayrıca bkz. Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), s. 1120.

verilmiştir.[391] Bununla birlikte, Kaşgarlı Maḥmūd'un safranı tanımlamak üzere verdiği örnek dörtlükte, kaygı deneyiminin yüzün sararmasıyla ilişkisini sunması da dikkate değerdir:

Bēġler atın argurup / Beyler atlarını mecalsiz bıraktı
Qaḏgu anı turgurup / Kaygı onları zayıf düşürdü
Mengzi yūzi sargarıp / Benizleri sarardı
Kürküm angar türtülūr / Sanki safran sürülmüş gibi[392]

Dolayısıyla, ḳayġu gibi uzun bir kullanım geçmişi olan bir sözcük olarak, çeşitli bağlamlarda farklı anlamlara gelebilmekte ve birden fazla duygu durumuna işaret edebilmektedir. Zaman içerisinde bir yandan farklı versiyonlarıyla, bir yandan da anlam alanı ile uyumlu görünen farklı sözcüklerle tedavülde olan bu duygusal deneyimin muhatapları tarafından kavranış biçimini açıklamak, hem bir duygunun dönemin duygu bilgisi içerisinde nasıl algılandığını gösterecek, hem de bu duygunun söz konusu insanların yaşam ve zihniyetindeki konumunu ortaya koyacaktır. Bu nedenle öncelik anlam alanı itibariyle ḳayġu ile ilişkili duygu sözcüklerinin dökümünü hazırlamak olmalıdır. Bu aşamanın ilk adımında, sözcüğün varyantlarına dikkat etmek gerekir. Ardından, ḳayġu ile ilişkili olduğu düşünülen sözcüklerin en uygunları belirlenmelidir. Araştırmanın kalan kısmında, ḳayġunun anlam ve içerimleri ile ilgilenilecek, bu aşamada da, belirlenen sözcüklerin yer aldıkları bağlamlarda kazandıkları veya onlara kattıkları anlamlar incelenirken, bunların hem ḳayġu ile ilişkileri gözlemlenmiş olacak, hem de ḳayġunun sahip olduğu anlamlar ortaya koyulacaktır. Sonuçta ortaya çıkan manzara, ḳayġunun bir ilk portresini meydana getirebilir.

2. 1. Sözcükler

2. 1. 1. Ḳayġunun Varyantları

Bu kısmın girişinde açıklandığı gibi, ḳayġu sözcüğü, en eski yazılı Türkçe kaynaklara kadar ulaşan bir dolaşım sürekliliğine sahiptir. *Divān-ı Luġāti't-Türk* ve *Ḳutaḏġu Bilig*'de ḳaḏgu şeklinde geçen sözcük, ḳayġu halini alıncaya dek geçirdiği

[391] Kâşgarlı Mahmûd, *Divânü Lügâti't-Türk*, s. 470.
[392] *Divânü Lügâti't-Türk*, s. 336.

dönüşümün dışında,[393] farklı varyantlarıyla da kaynaklara yansımıştır. Söz konusu varyantlar, ḳayġunun Eski Anadolu Türkçesi döneminde kendisine sık rastlanan hallerinden olan ḳayu ve ḳayı şeklindeki kullanımlardır.[394] Meseleyi Yūnus Emre divanı üzerinden inceleyen Kenan Azılı, sözcüklerin her birinin "aynı kavram alanına sahip" olan farklı formlar olduğu sonucuna varmıştır. [395] Azılı'nın tespitine göre, Ṣulṭan Veled'in (ö. 1312) şiirlerinde ḳayġunun yalnızca ḳayu versiyonuna rastlanılmaktayken;[396] Yūnus Emre'nin (ö. 1320 [?]) metinlerinde, sözcüğün her iki biçimi de bulunmaktadır. Bununla birlikte, Yūnus Emre'de sözcüğün ḳayġu şeklinin daha fazla ortaya çıktığı görülür. [397] Ḳadġudan ḳayuya varan yol, Türkçedeki *-g-* > *-Ø-* değişkenliğinin benzer örnekleri ile uyumlu görünmektedir ve bu durum, iki sözcük arasındaki değişkenlik ilişkisini açıklar.[398] Ḳayı ise bu noktada ḳayunun farklı bir yazımını ifade etmektedir.[399]

Kelimelerin metin içerisinde yer alma biçimleri dikkate alındığında, bu tespitin yansımaları rahatlıkla görülebilir. Örneğin, XV. yüzyıl müelliflerinden Eşrefoğlu Rūmī'nin (ö. 1469-1470 [?]) *Nasiḥatnāme*'sinde yer alan, müellifin, "Uymayasın iblīse Raḥmān diyü/Çekmeyesin ölicek ḳorḳu ḳayu" şeklindeki uyarısında, ḳayunun

[393] Burada sözü edilen, "söz içi (/-d/>/-y/) değişimi" olarak anılan bir dönüşümdür. Bkz. Kenan Azılı, "Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı'na: Diyalektik Bir Unsur Olarak *Kayu/Kayı*", *Yunus Emre (Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)*, ed. Celalettin Vatandaş, Hasan Kaya, Fatih Ege, Meltem Can, Yeşim Çağlar, (Ankara: TBMM Basımevi, 2022), s. 102.

[394] Sözcükler için bkz. Mehmet Kanar, *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011), s. 435.

[395] Kenan Azılı, "Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı'na", s. 101.

[396] Örnekler şu şekilde görülebilir: "ger olmaya sen binüm, tenden çıḳa tīz cānum/bu ḳayu bini duta, añsuz ölevem bir gün" (s. 32); "bu gün 'ışḳuñ odından ısı alduḫ/bize ḳayu degül, ger ḳar u ḳaydur" (s. 39). Her iki alıntı da şu çalışmada yer almaktadır: *Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri*, yay. Mecdut Mansuroğlu, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1958.) Sultan Veled'in Türkçe şiirleri üzerine bir inceleme için bkz. Mihail Simyonoviç Fomkin, "Sultan Veled (1226-1312)'in Şiir Sanatı ve Türk Şiir Geleneği", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 39 (1991), s. 137-148.

[397] Azılı, "Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı'na", s. 103.

[398] Söz konusu değişim şu şekilde olmalıdır: *ḳadġu* > *ḳaḍġu* > *ḳayġu* > *ḳayu*. Burada önce bir /d/>/y/, ardından da -g->-Ø- değişimine rastlanır. Azılı, bu değişimi izlerken *iyi* sözcüğünün serüvenini örnek olarak sunar: "*edgü* > *eḍgü/ezgü* > *eygü* > *eyü*." Bkz. Azılı, Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı'na", s. 103-105.

[399] Azılı, ḳayının ele alınması noktasındaki bazı sorulardan söz eder: sözcük, bir varyant mıdır; transkripsiyon tercihi olarak mı ortaya çıkar; yoksa, formun genellikle iyelik çekimiyle kullanılması, bu etki nedeniyle bir düzleşme mi meydana getirmiştir? Yazar, kaygı ifadesinin de "formun düzleşme eğilimi" ile ilgili olabilme ihtimalinden söz eder. Azılı, "Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı'na", s. 105-106.

ḳorḳu ile bir arada kullanıldığı bir örnek göze çarpmaktadır.[400] Aynı şekilde, Yūnus Emre de, "harâmîden benüm korkum kayum yok" sözleriyle, bu iki duygu sözcüğünü bir arada kullanmıştır.[401] Yine, Bulḳıyā'nın serüveninin bir kısmında, denizden ansızın çıkan maymun ve ayıları gören kahramanın duygusu, hikayeyi Cāmāsb'a anlatan Şahmaran tarafından, "ḳorḳub başı oldı ḳayu" ifadeleriyle anlatılır.[402] Tüm bunların yanında, ḳayu varyantı kendisini atasözlerinde de gösterir. Halihazırda Türkçede kullanılmakta olan ve "koyun can derdinde, kasap yağ derdinde" şeklindeki versiyonuyla ifade edilen atasözü, dönemin kaynaklarında keçi veya koyunu kasabın karşısında "cānu ḳayusı" ile tasvir ederler.[403]

Sözcüğün bu varyantına, tarih anlatılarında da rastlanır. *Oruç Beğ Tarihi*'nde yer alan bir pasajda, Midilli'ye yönelik Osmanlı seferini, "Türk geldi çatdı diyü" haber alan "Fireng'üñ" durumu, "Hak bunlarun gönline korhu bıragup cân bâzârıdur, evvel cân andan cihân diyüp, hisâr kayusı kalmayup" kaçtıkları şeklinde anlatılır.[404] Aşıkpaşazāde (ö. 1484'ten sonra) ise, Çandarlı Ḫalīl Paşa'ya balık içinde filori gönderildiğinden söz ettiği pasajda, Kirluka adıyla andığı vezirinin tekfura, "Hey! Halil balıgı yudar size dermanı tokınmaz (…) Ana sizün çarenüz kayısı kalmaz" dediğini anlatır.[405] Yine Aşıkpaşazāde, "muhkem leşker" olarak tanımladığı savaşçının özelliklerini şu şekilde sayar: "Muhkem leşker ana dirler kim tok ola ve galaba ola, kendü açlıgı kayısı olmaya."[406]

Ḳayunun metinlerde bu şekilde yer almasının dışında, ḳaygu ile aynı bağlamlarda kullanılış biçimi de dikkat çekicidir. Bu doğrultuda, aynı anlatının farklı metinlerde bulduğu ifade biçimlerinde, sözcüğün iki versiyonuna da rastlanabilir. Sözgelimi, *Behcetü'l-Ḥadāiḳ*, kıyamet gününden, "dükeli ḫalḳ ol gün başlu başı

[400] "Eşrefoğlu Rûmî'nin Nasîhatnâme, Mâzeretnâme, Hayretnâme ve İbretnāme İsimli Mesnevileri (İnceleme, Metin, Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)", haz. Ferhat Yorulmaz, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2020), s. 112.
[401] *Yûnus Emre Dîvânı II -Tenkitli Metin-*, haz. Mustafa Tatcı, (İstanbul: H Yayınları, 2008), s. 53; Kanar, *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, s. 435.
[402] "Abdî, Câmâsb-nâme", s. 70.
[403] *Kitāb-ı Atalar [Sözi] 15.Yüzyıla Ait Bir Atasözü Derlemesi Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Bağlamlı Dizin-Tıpkıbasım*, haz. Tuncay Böler, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2022), s. 288. Ayrıca bkz. *Kitāb-ı Atalar [Sözi]*, s. 288, dipnot 1285.
[404] *Oruç Beğ Tarihi (Giriş-Metin-Kronoloji-Dizin-Tıpkıbasım)*, haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007), s. 216.
[405] *Âşık Paşazade Osmanoğullarının Tarihi*, haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, (İstanbul: Koç Kültür Sanat Tanıtım A. Ş., 2013), s. 498.
[406] *Âşık Paşazade*, s. 568.

ḳaygusından olalar" şeklinde bahsederken; eserin müellifinin aynı hadiseyi "her kimsenüñ ol gün kendü başı ḳayusı ola, ayruḳ hiç kimseden ḫaberi olmaya" şeklinde anlattığı da vakidir.[407] Kıyamet hadisesi, Aḥmed-i Bicān'ın (ö. 1466'dan sonra) kaleminde de, "cemī'-i ḫalḳ başlu başı ḳayusı ola" sözleriyle ifade bulur.[408] Bu durum, tefsirlerde, "pes mecmū'ına nefsī nefsī ola hīç kimseye kimse ḳayısı ḳalmaya" şeklinde anlatılan hadisenin,[409] sözcüğün her iki varyantıyla da kaynaklara yansıdığını gösterir.

Bunların yanı sıra, ḳaygunun fiil halinde kullanımında da bu varyantın izleri görülür. Sözcüğün ḳaygu formuyla, metinlerde daha ziyade ḳaygulan- halinde yer bulduğuna rastlansa da dönemin kullanımlarını yansıtan bir diğer versiyon, ḳaygur- şeklindedir.[410] Bununla birlikte, ḳayur- halinde gözlemlenen bir kullanım daha mevcuttur.[411] Nitekim sözcüğün çeşitli bağlamlarda da bu şekilde çekimlendiği görülür. Satır arası Kur'an tercümelerinin farklı versiyonlarında, aynı ifadeleri içeren ayetlerin tercümelerinde bu varyantlara rastlamak mümkündür. Örneğin, Bakara suresinde sıklıkla tekrar edilen ve inananların ahirette korku ve kaygıdan uzak olacağını vaat eden ayetlerin tercümelerinde, mütercimler ayeti kimi zaman, "daḳı yoḳdur ḳorḳu anlaruñ üzere, ne daġı anlar ḳayururlar" şeklinde çevirirken;[412] ayet bazen de, "yoḳdur ḳorḳu anlaruñ üzerine, ne daḫı anlar ḳaygulu olalar" karşılığını bulur.[413] Yine bazı durumlarda, aynı ifadelerin, "daḳı ḳorḳu yoḳdur anlaruñ üzere, ne daġı anlar ḳaygıuralar" şeklinde Türkçeye çevrildiği de gözlemlenebilir.[414] Bu örneklerin tümü, bir sözcüğün çekiminde rastlanan varyantları ortaya koymaktadır.[415]

---

[407] "Behçetü'l-Hadâyık (Karşılaştırmalı Oğuzca Metin, Gramer, Sözlük)", haz. Melike Somuncu, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018), s. 124, 139.
[408] "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 668.
[409] "Esrārü'l-'Ārifīn (İmla-Metin-Dizin)", haz. Mehmet Yastı, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), s. 293-294. Ayrıca bkz. "Üveys B. Hoca Osmân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ'nın 'Amme Cüzü Tefsiri Üzerinde Dil İncelemesi", haz. Funda Şan, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), s. 152. Elbette bu örnekler arttırılabilir. Yūnus Emre de bu durumu, "Ol kıyâmet bâzârında her bir kula baş kayusı" sözleriyle anlatır. *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 339.
[410] Azılı, "Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı'na", s. 102.
[411] Azılı, "Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı'na", s. 106.
[412] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Çevirisi (Metin-Gramer-Sözlük)", haz. Hikmet Yılmaz, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1992), s. 134.
[413] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Çevirisi", haz. Yılmaz, s. 54.
[414] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Çevirisi", haz. Yılmaz, s. 76.
[415] Burada, ḳaygu ve ḳayu sözcüklerinin ve fiil türevlerinin kullanım bağlamlarının metin türlerine göre değişip değişmediği sorusu sorulabilir. Ancak bu çalışma esnasında bu türden bir ayrıma rastlanmadı; her iki sözcüğün de farklı metin türlerinde benzer bağlamlarda yer alabildikleri görüldü. Diğer olasılığa ilişkin soru ise, daha kapsamlı bir çalışmanın konusu olabilir.

Ayetlerdekine benzer şekilde, bu sözcüğe korku ile bir arada kullanıldığı çeşitli örneklerde de rastlanabilir. Yukarıda verilen bir örnekte, sözcüğü isim haliyle kullanan Eşrefoğlu Rūmī, Kur'an'a uygun bir yaşantı sürenlerin durumundan, "Āḫiretde zaḥmete hīç düşmeye/Ne ḳayura ne ḫu düşe ḳorkuya" ifadeleriyle söz eder.[416] Kullanımın Yūnus Emre'deki hali ise, "Hîç ayrukdan ben korkmazam ya bir zerre kayurmazam" şeklindedir.[417] Sâdettin Buluç'un *Behcetü'l-Ḥadā'iḳ*'ın iki nüshası üzerinden yaptığı kıyasta da bu durum göze çarpar. Buna göre, eserin 1330 tarihinde istinsah edilen nüshasında "ḳaygur-" halinde görülen çekim, 1475/76'da istinsah edilmiş olan nüshada "ḳaygulan-" şeklini almıştır.[418] Metnin içeriği incelendiğinde de hem bu iki versiyonun hem de ḳayur- formunun kullanıldığı görülebilir. Hz. Muḥammed'in vefatının hemen öncesini anlatan bir pasajda, ölüm vaktinin yaklaştığını anlayan peygamberin ümmetinden ayrılacağı ve sonrasında Allah ile ümmeti arasında kendi aracılığının olmayacağı düşüncesiyle ağlayarak yakardığı sahnede, peygamber, "yā Muḥammed, ḳayurmaġıl, ümmetüñ-çün gözün yaşın dökmegil," sözleriyle teskin edilir.[419] Söz konusu nüshaların ilkinde bu haliyle yer alan çekim, diğer nüshada, "yā Muḥammed, ḳaygurmaġıl, ümmetüñ içün közüñ yaşın dökmegil" şeklinde yer bulur.[420] Bu iki farklı yazmada, böylece, çekimin iki versiyonuna da rastlanmaktadır. Ḳaygulanmak çekimi ise, "Piygāmber ḳaçan kim ümmetinüñ 'ömri ḳısalığın gördiyise, ḳaygulandı" cümlesinde görülmektedir.[421] Bu versiyon, yine bir diğer nüshada, "peygamber ḳaçan kim ümmetinüñ 'ömri ḳısalığın kördi erse, ḳaygurdı" şeklindedir.[422] Böylelikle, tek bir metnin hem kendi içerisinde ve farklı yazmalarında hem de metinde aynı durum ve olayların anlatıldığı pasajlarda sözcüğün üç çekimlenme biçimi de gözlemlenebilmektedir. Sözcüğün çok biçimliliği de varyantların aynı anlam alanını karşılamak üzere kullanıldığı bu örnekler üzerinden ortaya çıkar.

[416] "Eşrefoğlu Rûmî'nin Nasîhatnâme, Mâzeretnâme, Hayretnâme ve İbretnāme İsimli Mesnevileri", s. 155.
[417] *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 191.
[418] Sâdettin Buluç, "Bir Eserin İki Yazma Nüshası", *Türkiyat Mecmuası*, 14 (1965), s. 163.
[419] Buluç, "Bir Eserin İki Yazma Nüshası", s. 173; "Behçetü'l-Hadâyık", s. 189.
[420] Buluç, "Bir Eserin İki Yazma Nüshası", s. 172.
[421] Buluç, "Bir Eserin İki Yazma Nüshası", s. 171; "Behçetü'l-Hadâyık", s. 186.
[422] Buluç, "Bir Eserin İki Yazma Nüshası", s. 170.

Dolayısıyla, ḳayġunun bir formu olan ḳayu ve bu iki sözcüğün ḳayġulan-, ḳayġur- ve ḳayur- şeklindeki çekimleri, ḳayġu ile ilişkisi bakımından, söz konusu kelime ile işaret edilen duygusal deneyimi aktarabilme potansiyeline sahiptir.[423] Bu durumda, aynı kavramsal ağın birer parçası olan ḳayu (ve ḳayı), ḳayġur-, ḳayur-, ḳayġulan- ifadeleri, ḳayġu ile ilişkili sözcükler olarak ortaya çıkarlar. Zira ḳayġunun deneyimine dair bilgiyi sunma konusunda, araştırmaya en çok yardımcı olacak sözcükler, bizzat bu sözcüğün köksel değişkeleri ve türevleri olanlardır. Bununla birlikte, bir duygu kelimesi olarak ḳayġu, şimdiye dek görüldüğü gibi, farklı duygu sözcükleriyle ilişkili olabilmektedir. Bu nedenle varyantların tespitinden sonraki adım da bu sözcükleri belirlemek olmalıdır.

2. 1. 2. İlişkili Sözcükler

2. 1. 2. 1. Eş Anlamlılığın İmkanına Dair

Bir sözcüğün varyantları güvenle başvurulabilmesi mümkün bir alan ifade etse de durum eş anlamlılık kategorisine gelindiğinde değişir. Ḳayġuya karşılık olarak verilen birçok sözcükle ilgili de böylesi bulanık bir manzara ortaya çıkar. Çalışmanın bu kısmı, ḳayġu ile ilgili duygu sözcüklerini ele almakla ilgilenecekse de öncesinde zorunlu bir girizgah, daha temkinli bir yaklaşım için gerekli olacaktır. Burada mesele, bir duyguyu ele almak üzere belirlenecek sözcüklerin nasıl sınırlandırılacağı ile ilgilidir. Elbette herhangi bir duygu durumunu ifade etmek için tek bir kelime kullanılmak zorunda değildir.[424] Bununla birlikte, böyle bir beklenti olmasa dahi, yalnızca kelimeye odaklanarak ilerleyecek bir araştırmanın odağı, sözü edilen duygudan çok, o duygu kelimesinin yahut o duygunun söz konusu kelime ile ifade edilme biçiminin tarihinden pek ayrılmayacaktır. Araştırma duygunun tarihine yönelecek olduğunda işler büsbütün karışır. Zaten otantik bir duygu deneyimine erişmek gibi bir amaç bile yokken ve olmamalıyken, incelenen duygunun nasıl kavramsallaştırıldığını ve hangi biçimlerde ifade edildiğini tespit etmek nasıl mümkün olacaktır? Zorlu ve karmaşık gözüken böylesi bir yolu tutmak için bazı güvenlik

[423] Nitekim sözlüğünü bu çalışmanın kapsamından daha geç bir tarihte hazırlayan Meninski, ḳayġu için saydığı onlarca kelime arasında, ḳayuyu da zikreder. Bkz. *Meninski'nin Thesarus'u ve XVII. Yüzyıl İstanbul Türkçesi*, haz. Mertol Tulum, (Ankara: TDK Yayınları, 2011), s. 1115.

[424] Üstelik belirli bir kelime, her zaman aynı duygulanıma işaret etmeyebilir bile. Buna göre, "tıpkı kar taneleri gibi, her duygu benzersizdir ve yalnızca adlandırma yoluyla bir kategoriye sokulur." Bkz. Scheer, "Are Emotions a Kind of Practice", s. 213.

önlemlerini almak, araştırmacıyı ve araştırmanın sıhhatini kaçınılmaz tehlikelere karşı korumak adına oldukça önemli ve gereklidir. Dolayısıyla, burada olduğu gibi, bir duygunun deneyimlenme biçimine dair ifadelerin peşine düşüldüğünde, bunu karşılayabilecek ifadeler titizlikle belirlenmelidir. Ḳaygu da bu noktada birçok riski barındıran bir duygu durumu olarak karşımıza çıkar. Her şeyden önce, geç dönemlerde sözlüklerin ḳaygu için sundukları karşılıkların tek başına bir belirleyiciliği olup olmadığı belirlenmelidir. Zira bu lügatler, sözcüğün anlam alanının tarih boyunca ne şekilde değiştiğinden haber vermeyen, dönemine has kullanımları sunmaktadır.[425] Bu bölümün ilerleyen aşamalarında başvurulacak olan manzum sözlükler ve Kur'an tercümeleri, bu noktada, sözcüğün farklı dillerdeki karşılıklarını gözlemlemeye ve nasıl duygu durumlarının ḳaygu deneyimi ile eşleştirilebildiğini gözlemlemeye yarar. Fakat iş bununla son bulmaz. Zira ḳaygu ile benzer anlamda olduğu düşünülen birçok duygu sözcüğü, dönemin insanlarının kullanımında gözükmektedir.[426] Bunlar, basitçe ḳaygunun eş anlamlıları olarak değerlendirileceğinde ise, eş anlamlılığın imkanı problemi ortaya çıkar.

Son yıllarda dilbilimi alanında yapılan çalışmalarla, araştırmacılar, eş anlamlılığın sınırlarının ne olduğu üzerine düşünmüşlerdir.[427] Buna göre, gerek farklı dillere aktarıldıklarında ait oldukları dilin anlamsal yükünü bütünüyle terk edememiş olduklarından, gerekse sözcüklerin anlam alanları birbirinden farklı olduğundan, çeviri yoluyla aktarılan sözcüklerin hedef dildeki olası muadilleri ile aralarında mutlak bir eş anlamlılık ilişkisi bulunmamaktadır. Araştırmacılar, yakın eş anlamlılığın daha muhtemel bir gerçeklik olduğu görüşü üzerinde durup, söz konusu eş anlamlılığı sağlayabilecek sözcüklerin, bulundukları bağlamlar içerisinde birbirlerini karşılayabilecek yeterlilikte olmaları gerektiğini vurgulamaktadırlar.[428] Üstelik bu

[425] Nil Tekgül ve Ercan Akyol da bu duruma dikkat çeken araştırmacılardır. Bkz. Tekgül, "Duyguların Tarihi", s. 19, dipnot 13. Ercan Akyol'un yazısı için bkz. https://www.k24kitap.org/osmanlicayi-anlamadigini-anlamanin-erdemi-3550 (Erişim Tarihi: 24.09.2025.)

[426] Gerçi bu kaynaklar, farklı kaynak gruplarıyla desteklenerek, ilişkili sözcükleri tespit etmeye yönelik bağlam odaklı incelemeler yapmaya da yardımcı olur. Nitekim bu çalışmada böyle bir yaklaşım takip edilecektir.

[427] Ahmet Akçataş, Elif Arı, "Anlambiliminin Eş Anlamlılık Sorunu", *Avrasya Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018), s. 60-84. Ayrıca bkz. Doğan Aksan, "Eşanlamlılık Sorunu ve Türk Yazıdilinin Eskiliğinin Saptanmasında Eşanlamlardan Yararlanma", *Türkoloji Dergisi*, 6/1 (1974), s. 1-14.

[428] Melike Somuncu, "Güncel *Türkçe Sözlük*'te yer alan acı maddesinin eş anlamlılık açısından incelenmesi", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 20 (2020), 203-205. Bu konuda ayrıca

durum, deneyime dair bilginin ifadeleri ile bir arada düşünüldüğünde de fayda sağlayacak bir yaklaşıma işaret eder. Türkçe tıp metinlerinin incelendiği bir önceki bölümde görüldüğü gibi, dönemin duygu bilgisi içerisinde, tıpkı ḳaygu gibi, ġuṣṣa da, ḥüzün de, ġam da ruhun içeriye doğru yavaşça hareket etmesiyle meydana gelmektedir. Bu durum, sahip olunan duygu bilgisi içerisinde söz konusu duyguları ayırt etmeyi zorlaştırmaktadır. Geç Ortaçağ ile Erken Modern dönemin başlarında Avrupalı hekimler nezdindeki duruma dikkat çeken Naama Cohen-Haneghbi de, keder ve üzüntü gibi duyguların fiziksel veya ruhsal süreçler olarak birbirlerinden ayrı tanımlanmadıklarını; ancak sebepleri açısından farklılaştıklarını, bu tip duygusal durumların, *ruh üzüntüsü* (*contristatus anima*) şemsiyesi altında ele alındığını vurgular.[429] Dolayısıyla, bu gerçeklikler de dikkate alınarak, ḳaygu ile ilişkili olarak ele alınacak duygu sözcükleri, birbirleri yerine kullanılıp kullanılamadıklarını ölçmek üzere, bulundukları bağlamlar içinde incelenmelidir. Bu durumda, çalışmanın bir sonraki kısmında tespitine çalışılacak olan sözcüklerin hangilerinin incelenecek duygu durumu ile uyumlu olduğunun belirlenmesi de sağlıklı bir sınırlandırma yapabilmek açısından önem arz etmektedir. Ḳayguyu incelerken de amaç, onu tarif edecek kelimelerin en mümkünleriyle yola devam etmek olmalıdır. Bu doğrultuda, bir sonraki aşama, hem söz konusu duygu kelimelerinin tespiti, hem de bunların içlerinde ḳayguyu karşılamaya en uygun olanlarının diğerlerinden ayrılmasını içerecektir.

2. 1. 2. 2. Mevcut Sözcük Listeleri

Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi, Eski Anadolu Türkçesi ve/ya Klasik Osmanlı Türkçesinde *duygu* kelimesi mevcut değildi. Ancak, bugün duygu kapsamında tanımladığımız ruhsal durumlar, kimi hala tedavülde olan versiyonlarıyla, kimi ise değişmiş adlarıyla o yüzyıllarda yaşamış insanların kelime dağarcığında yer alıyordu. Osmanlıların duygu repertuarına dair eksiksiz bir çalışma henüz yapılmamış olsa bile,[430] dönemin duygu sözcüklerini tespit etmeye yönelik bazı girişimlerden bahsetmek gerekir. Bunlardan ilki, Ahmet Ferhat Özkan'ın, ile *Ḳāmus-ı Türkī* ile *Devellioğlu Sözlüğü*'nde yer alan Arapça ve Farsça kökenli duygu sözcüklerini ortaya

şu örnek çalışmaya da bakılabilir: Nesrin Günay, "Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve "Gönül, Yürek, Kalp" Kelimeleri", *Türkbilig*, 29 (2015), s. 121-146.

[429] Cohen-Haneghbi, *Caring for the Living Soul*, s. 193.

[430] Üstelik Osmanlılar dediğimiz insanların duygu repertuarının eksiksiz bir dökümünü yapmak, Türkçe dışında birçok dili daha alakadar ettiğinden, uzun süreli ve kapsamlı bir çalışmayı gerektirecektir.

koyduğu çalışmasıdır.[431] Özkan, araştırmasında üç yüz doksan beş adet sözcüğe yer verirken, bunları aynı zamanda belirli duygu durumlarının anlam alanları altında sınıflandırmayı denemiştir. Her ne kadar bu tasnifte yer alan duygulardan biri kaygı olmasa da,[432] listede bulunan on altı sözcük, en geç beşinci anlamında rastlansa dahi kaygı karşılığını bulabilmektedir. Ne var ki, Özkan'ın çalışması, hem köken itibariyle Türkçe olan duygu sözcüklerini içermemektedir, hem de geç tarihli kaynaklara dayanmaktadır. Bu durumda, bu çalışmanın da konusu olan ḳayġu duygusunu, onun metninde tek başına bir kelime olarak bulmak söz konusu değildir. Neyse ki bir diğer teşebbüs, bu konuda araştırmacıya yardımcı olabilir. Isabel Lachenauer, çalışmasında, *Dānişmendnāme*'de yer alan duygu sözcüklerinin bir dökümünü sunarak, Eski Anadolu Türkçesi ile ilgili kısmi bir liste meydana getirmiştir.[433] Bu kez, ḳayġunun anlamı ile karşılanan sözcük sayısı dokuzdur.[434] Bununla birlikte, bu çalışmalardan biri bir yandan Türkçe sözcüklere odaklanmayıp diğer yandan da veri kaynağı olarak geç tarihli sözlükleri ele alırken, diğeri kelime dökümünü tek bir metin üzerinden meydana getirmiştir.[435] Dolayısıyla kelime listeleri için araştırmanın yönünü başka kaynaklara çevirmek gerekecektir.

Bu noktada, araştırmacının imdadına bir dilbilimi kategorisi yetişebilir. Söz konusu kategori, araştırmacıların zihinsel faaliyetlerle ilişkilendirdiği, kendi içinde algı, duygu ve idrak olmak üzere üç başlığa ayrılarak incelenen mental fiillerdir. Bu kavram, duygu durumlarını yalnızca isimleriyle değil, onların deneyimlenme ve ifade süreçleriyle birlikte ele alarak, duygu kavramına daha bütüncül bir anlam sunar. Duyguyu ifade ve ima eden kelimelerin tespiti için önemli bir başvuru alanı olarak görülebilecek olan mental fiiller kategorisi, duyguları, idrak ve dışavurum faaliyetleri üzerinden bilişsel süreçlerin çıktıları olarak ele alır. Mental fiillerin bir alt başlığı olan duygu fiilleri, adlandırma ve anlamlandırmayı bu süreçler üzerinden işler. Ayrıca,

[431] Ahmet Ferhat Özkan, "Osmanlı Türkçesinde Arapça ve Farsça Kökenli Duygu Sözcükleri", *Karadeniz Araştırmaları*, 8/71 (2021), s. 801-825.
[432] Söz konusu duygular korku, kin, sevinç, utanma, sevgi, acıma, öfke ve kederdir.
[433] Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 208-212.
[434] Sözcüklerin yapım eki ile kazandıkları haller veya yardımcı fiille birlikte bulunuşları bu sayıya dahil edilmedi. Bunlar da dikkate alınırsa, sayı yine on altıyı bulacaktır.
[435] Zaten yazarın amacı, bu yolla müellifin duygu topluluğuna ışık tutmaktır. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", xiv.

araştırmacıların duygu fiillerinin deneyimle ilgili olduğunu vurgulaması önemlidir.[436] Nitekim duygu fiilleri, algılama ile başlayan süreci, özne üzerinde bir etkiyi ve bu etkinin ardından özne tarafından sergilenen tepkiyi ifade etmektedir.[437] Bu yönüyle duygu fiilleri bütüncül bir şema sunar ve öznenin duyguyu anlamlandırma aşamasını da duygulanım sürecine dahil eder. Dolayısıyla, mental fiil başlığı, duygu fiilleri ve duygu sözcüklerini incelemek adına yararlı bir araç olur.

Türkçedeki mental fiillere dair çalışmalar 2000'li yılların başlarında ortaya çıkmış,[438] bu doğrultuda çeşitli çalışmalarda duygu fiilleri olarak nitelendirilen sözcüklerin dökümleri hazırlanmıştır. Bu listeler bir yandan belirli eserlere odaklanan kısmi verilerden meydana gelirken, diğer yandan da Türkçenin çeşitli dönem ve kolları üzerinden daha bütüncül incelemeler ortaya koyulmuştur.[439] Mental fiillerle ilgili bu çalışmalar arasında Eski Anadolu Türkçesi dönemi özelinde bir araştırmanın bulunması, duygu sözcükleri ile ilgilenen araştırmacıya kolaylık sağlayabilecek niteliktedir. Fatma Nisa Karadağ tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi, Eski Anadolu Türkçesi döneminde kaleme alınmış altı eserden hareketle bir döküm hazırlamayı hedeflemiştir.[440] Burada yer alan iki bin sekiz yüz on sekiz mental fiil arasındaki iki yüz kırk üç duygu fiilinden altısı, yazar tarafından kaygı kelimesi ile karşılanmıştır.[441] Çalışmanın bir diğer faydası da incelediği sözcüklerin içinde

[436] Fatma Nisa Karadağ, "Eski Anadolu Türkçesinde Mental Fiiller", (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2023), s. 10-11.
[437] Serap Ekşioğlu, "14. Yüzyıl Anadolu Türkçesinde Olumlu Duygu Fiilleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26/3 (2025), s. 761.
[438] Gökçen Bilgin Aksoy, "Anlam Bilimsel Bir Fiil Kategorisi Olarak Mental Fiiller", *Dil Araştırmaları*, 16/30 (2022), s. 117.
[439] Ulusal Tez Merkezi'nde görüleceği gibi, 2012'den bu yana, Türkmen Türkçesi, Eski Uygurca, Eski Türkçe, Azerbaycan Türkçesi, Anadolu Türkçesi ve Çağatay Türkçesi'nde bulunan mental fiillere dair lisansüstü tez çalışmaları hazırlanmıştır. Bkz. tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp (Erişim Tarihi: 09.09.2025.) Bunun dışında, eser odaklı olarak hazırlanan birçok çalışma da mevcuttur. Söz konusu çalışmaların birkaçından burada bahsedilebilir: Sevgi Öztürk, "Saltuk-Nâmede Mental Fiiller", *2. Uluslararası Sarı Saltık Gazi Sempozyumu 06-09 Mayıs 2015 Saraybosna-Bosna Hersek Bildiriler*, haz. Rıdvan Canım, Levent Doğan, (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 323-340; Ayşe Yegin, "Mental Fiil Kavramı ve Şeyyâd Hamza'nın Yūsuf u Zelihā Mesnevisinde Mental Fiiller", *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2019), s. 51-74; Hanife Alkan Ataman, "*Yûnus Emre Dîvânı*'nda Mental Fiiller", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEN*, 76 (2023), s. 179-216. Bu tip çalışmaların sayısı fazladır ve gün geçtikçe artmaktadır.
[440] Söz konusu eserler *Çarḫname*, *Manṭıḳu't-ṭayr*, *Süheyl ü Nev-bahār*, *Ḫüsrev ü Şīrīn*, *Ḫarnāme* ve *Baḥrü'l-Ḥaḳāyıḳ*'tır.
[441] Karadağ, "Eski Anadolu Türkçesinde Mental Fiiller", s. 119-124. Ayrıca, Mustafa Argunşah ve Fatma Boz'un şu çalışması da dönemin mental fiillerini listelemek adına değerli girişimlerdendir: Argunşah, Boz, "15. Yüzyıl Anadolu Türkçesinde Negatif Temel Duygu Fiilleri", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 8/17 (2022), s. 208-225. Bu çalışmada da ġam ile ilgili kullanımlar kaygı ile ilişkilendirilmiştir.

bulundukları alıntıları da aktararak bağlam içerisinde yer alış biçimlerini okuyucuya sunmasıdır. Böylece, mental fiil kategorisine yerleştirilen duygu sözcüklerinin kullanım alanlarına dair bir izlenim edinmek de mümkün olmuştur. Adı geçen çalışmalar ile mental fiilleri ele alan çeşitli araştırmalar göz önünde bulundurulduğunda, yazarlar tarafından kaygı ve kaygılanmakla karşılanan sözcüklerle ilgili şu görüntüye ulaşılmaktadır:

A. Ferhat Özkan	**Isabel Lachenauer**	**F. Nisa Karadağ**
-	-	alın-
bāk	-	-
derd	dert (derdimend, dertlü)	-
endīşe	endīşe (ḳıl-)	endişe ḳıl-/it-
endūh, enduh	-	-
ġam[m]	ġam (ġam yė ġamnāk, ġamnāk ol-)	-
-	gönli ṣın-	-
-	-	göyne
ġuṣṣa	ġuṣṣa (ġuṣṣalan-)	ġuṣṣa yi-, (gussalu ol-/gussasız ol)
-	ḥasret	-
hemm	-	-
-	ıżṭırāb	
-	ḳayġu (kayġulu)	ḳayġu yi-/ye-
-	-	ḳayır-/ḳayur-
keder	-	-
kerb	-	-
keş-ā-keş[442]	-	-
küdūret	-	-

[442] Kaygı, bu sözcüğün dördüncü anlamı olarak sunulmuştur. Sözcük için ilk sırada verilen karşılık, "çekişme, münakaşa"dır. Bkz. Özkan, "Osmanlı Türkçesinde Arapça ve Farsça Kökenli Duygu Sözcükleri", s. 814.

kürbet	-	-
-	maḥzūn	-
-	-	-
merāḳ[443]	-	
-	miḥnet çek-	-
müje	-	-
rāḫ	-	-
tâse	-	-

Tablo 3: Duygu Sözcükleri Üzerine Hazırlanan Listelerde Ḳayġuyla İlişkili Olarak Sunulan Kelimeler[444]

Görüldüğü gibi, farklı araştırmacılar, Osmanlı döneminin Türkçe duygu sözcüklerini çeşitli yollarla listeleme girişiminde bulunmuştur. Bununla birlikte, ilgili sözcüklerin karşılıkları, daha geç tarihli sözlükler yoluyla aktarılmıştır.[445] Kaygı ile ilişkili olduğu düşünülen tüm bu kelimelere kendi dönemlerinde verilen karşılıklar, Eski Anadolu Türkçesi ve Klasik Osmanlı Türkçesi dönemlerinin kendi ürünleri olan sözlüklerle kıyaslanarak test edilmelidir. Bu durumda, doğrudan sözcükleri ortaya koyabilme kapasitesine sahip olup bu amaca hizmet etmekle sınırlı olan bir kaynak bütününe başvurmak gerekecektir. Bu noktada, araştırmanın yolunu erken dönemlerin leksikoloji kültürüne çevirmek faydalı bir adım olabilir. Dolayısıyla, araştırmanın alacağı yön, manzum sözlükçülüğe doğrudur.

[443] Kaygı, burada da altıncı anlamdır. Bkz. Özkan, "Osmanlı Türkçesinde Arapça ve Farsça Kökenli Duygu Sözcükleri", s. 815.

[444] Tablo hazırlanırken araştırmacıların sözcüklere verdikleri karşılıklar dikkate alınmıştır.

[445] Araştırmacıların ḳayġu için verdikleri bu karşılıklar, bu çalışmanın kapsamından biraz daha geç tarihli olan bir sözlükte verilenlerle kıyaslanabilir. Söz konusu eser, François à Mesgnien Meninski (ö. 1698) tarafından hazırlanan ve XVII. yüzyıl Türkçesi'nin sözvarlığı üzerine önemli bir kaynak hüviyetini taşıyan *Thesarus*'tur. Meninski'nin sözlüğünde, ḳayġu için birçok karşılık verilmiştir. Bu sözcükler şu şekilde sıralanabilir: "gönül darlığı, derd, elem, ġuṣṣa, ġam, ḥüzün, te'ellüm, melāl, melālet, endūh, hemm, tenk-dili, ḳayu, tasa, keder, ġam-ḫorlık, sıklet, ızdırāb, vahçet, tīre." Bunun ardından, müellif, okuyucuyu "ḳasāvet" maddesine yönlendirmiştir. Bu yaklaşım, ḳayġu çekmek, ḳaygulü, ḳayġuya düşmek ve ḳayġuya ogramak maddelerinde de kendini tekrar etmiştir. Bkz. *Meninski'nin Thesarus'u*, s. 1115. Benzer ifadeler, "tassa çekmek, tāssa, tāsse getürmek, tāsselendürmek" gibi, tasadan söz eden maddelerde de yer alır. Bkz. *Meninski'nin Thesarus'u*, s. 1703.

2. 1. 3. Sözcüklere Dair: Manzum Sözlüklerin Sundukları

Manzum sözlük geleneği, tam da bu aşamada araştırmaya katkı sunacaktır. Arap ve Fars geleneklerinden beslenerek, özellikle sıbyan mekteplerinde okutulmak üzere ve çocukların hem dil hem de aruz öğrenmesini kolaylaştırmak amacıyla kaleme alınan manzum sözlükler,[446] herhangi bir açıklama yapmaksızın sözcüklerin karşılıklarını vermektedirler.[447] İki veya üç dilli olarak hazırlanan manzum sözlüklerde dil Türkçe-Arapça, Türkçe-Farsça yahut Türkçe-Arapça-Farsça olabilmektedir.[448] Bu kaynaklar kelimelerin anlam, bağlam ve kullanımları noktasında veri sağlamasa bile, belirli ölçüde bir kelime havuzu sunması bakımından yardımcı olabilir. Üstelik manzum sözlükler üzerinde yapılacak bir inceleme, eş anlamlılık problemi çevresindeki sorunlarla ilgili bazı faydalar sunup, birbirleri ile ilişkili sözcükleri belirlemeyi kolaylaştırabilir. Sözgelimi Türkçe bir sözcük için sunulan bir Arapça yahut Farsça karşılığın farklı bir sözcük için de uygun bulunarak metne taşınması, karşılıkları verilen iki sözcük arasındaki anlam ilişkisi bakımından ipucu mahiyetinde değerlendirilebilir. Ḳayġunun tanımlanma biçimleri izlendiğinde de hem bu duygu durumunun nasıl deneyimlerle eşleştirildiği hakkında fikir edinmek, hem de söz konusu deneyim için başka hangi karşılıkların sunulduğunu belirlemek ve bu sayede, ḳayġunun olası muadillerine dair yukarıda sunulan dökümü test etmek mümkün olabilir.

---

[446] Atabey Kılıç, "Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyan," *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20/1 (2006), s. 66-67. Tabii bu durum, bu metinlerin çocuklara has bir külliyat olduğunu düşündürmemelidir. Söz konusu eserler, yetişkinlerin de istifadesine sunulmuştur. Yine de Güler Doğan Averbek, sözlüklerdeki bazı müstehcen ifadelerin, müstensihlerin inisiyatifiyle istinsah edilmediğine dikkat çeker. Bkz. Güler Doğan Averbek, "Anadolu Sahasında Müstakil Bir Tür Olarak Manzum Sözlükler (Tuhfeler)", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23 (2019), s. 75-76.

[447] Bu açıklamalar orijinal metinde bulunmasa dahi, kelimelerin etraflarına düşülen notlar, sözcüklerin anlamlarına dair ipuçları sunabilmektedir. Betül Sinan Nizam, 06.12.2024 tarihinde FSMVÜ Yazma Eserler Uygulama ve Araştırma Merkezi'nde yaptığı "Manzum Sözlük Okuma ve Okutma Pratiklerinin Türk ü Tâzî Nüshalarına Yansımaları" başlıklı konuşmasında, nüshalardaki derkenar notlarına dikkat etmenin öneminden söz etmiştir. Nizam'ın bu yaklaşımı, kendisine ait şu makalede görülebilir: "Bir Mecmûanın Serencâmı: Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye No. 876'da Kayıtlı Şâhidî (Manzum Sözlük) Mecmûası Üzerine", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5/1 (2021), s. 409-449. Bunun yanında, manzum sözlük şerhleri de sözcüklerin açıklanma biçimleri hakkında yardımcı kaynaklar olarak ortaya çıkarlar. Bkz. Zehra Gümüş, "Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Şerhleri", *Journal of Turkish Studies*, 2/4 (2007), s. 426.

[448] Tabii bu durum daha erken tarihli manzum sözlük örnekleri için geçerlidir. İlerleyen dönemlerde bir dili Türkçe olan sözcüklerin diğer dilinin Almanca, Arnavutça, Boşnakça, Bulgarca, Ermenice, Kürtçe ve Rumca olduğu örnekler de mevcuttur. Bkz. Averbek, "Anadolu Sahasında Müstakil Bir Tür Olarak Manzum Sözlükler", s. 76-78.

İlk aşamada, Arapça-Türkçe manzum sözlüklere bakıldığında, ḳaygu için sunulan karşılıklarda bir uyum gözlemlenebilir. Örneğin, Anadolu'da kaleme alınan ilk manzum sözlük olduğu ifade edilen ve bir Kur'an lügati hüviyetine sahip olup telifi 1392'ye tarihlenen *Luġat-ı Ferişteoğlu*'nda, müellifin ḳaygu karşılığını verdiği sözcük ẕer'dir.[449] Yine, müellifin ḳaygulu karşılığını vermeyi uygun bulduğu sözcük ise, ḥazīndir.[450] *Luġat-ı Kānūn-ı İlāhī*, bir başka Arapça-Türkçe sözlük olup, aynı şekilde bir Kur'an sözlüğüdür. Bu metinde, müellifin ḳaygуya verdiği karşılık, ḥüzndür. Ḥüzn ile kökteş olan ḥazīn sözcüğünün ḳaygulu anlamıyla *Ferişteoğlu Lugati*'nde yer alması, bu noktada ortak bir anlayışa işaret etmektedir.[451] Bu yaklaşımın genel itibariyle satır arası Kur'an tercümelerinde de sürdürüldüğü, ḥüzn ile kökteş sözcüklerin Türkçeye ḳaygu olarak aktarıldığı dikkat çeker. Bahsi geçen iki sözlükten sonrasına, 1550-1'e tarihlenen ve müellifi bilinmeyen bir başka Arapça-Türkçe sözlükte ise ḥüzn sözcüğünün Türkçesinin ġuṣṣa olduğu ifade edilir.[452] Ġuṣṣa ise, sözgelimi *Luġat-ı Visālī*'de esef şeklinde karşılanırken,[453] bu tavrın tıpatıp aynısı, *Luġat-ı Ferişteoğlu* ve *Luġat-ı Ḳānūn-ı İlāhī*'de de mevcuttur. Esef, bir başka manzum sözlük olan *Bülġatü'ṣ-Ṣıbyān*'da ise ḳaygu karşılığıyla sunulmuştur.[454] Bu durum, aynı zamanda, ġuṣṣa ve ḳaygu arasındaki muhtemel bir ilişki hakkında ipuçları sunan bir tablo ortaya koyar.

Ḳaygu için sunulan Farsça karşılıklar da ilginçtir. Örneğin, Anadolu'da yazılan ilk Farsça-Türkçe manzum sözlük olarak bilinen ve 1399/1400'de telif edildiği düşünülen *Tuḥfe-i Ḥüsāmī'*de,[455] ḳaygu için verilen karşılık dijemdir.[456] Metinde ḳayu ve ḳayusuz sözcükleri de yer almakta, bunlar sırasıyla bāk ve bī-bāk şeklinde karşılanmaktadır.[457] *Tuḥfe-i Ḥüsāmī*'den kısa bir süre sonra kaleme alınan *Baḥrü'l-*

[449] *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 32.
[450] *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 56.
[451] Metinlerde, ḳaygu yalnızca bir kez ve bu şekillerde tanımlanıyor olsa da yukarıdaki listelerde görülen sözcüklerden bazılarının da müelliflerin odağında yer aldığı görülür. Fakat söz konusu lügatlerin Kur'an sözlüğü olma özellikleri, bu çalışmanın satır arası Kur'an tercümelerine ayrılmış kısmında daha yararlı olmalarını sağlayacağından, her iki lügatin de ilgili kısımlarına bölümün ilerleyen başlıklarında başvurulacaktır. Bu aşamada zikredilmelerinin nedeni ise, manzum sözlükçülük geleneğinde Arapça karşılık vermeyi esas alan en erken tarihli metinler olmalarıdır.
[452] Kaplan, "16. Yüzyıldan Müellifi Meçhul Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük", s. 655.
[453] Kaplan, "Bilinmeyen Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük: Lugat-ı Visâlî", s. 67.
[454] Kaplan, "Müellifi ve Telif Tarihi Meçhul Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük: Bülgatü's-Sıbyan", s. 67.
[455] Averbek, "Anadolu Sahasında Müstakil Bir Tür Olarak Manzum Sözlükler", s. 63.
[456] "Tuḥfe-i Hüsāmī" s. 115.
[457] "Tuḥfe-i Hüsāmī", s. 115.

Ġarāib'in müellifi Lütfullah Ḥalimī'nin (ö. 1496-97'den sonra) kendi eseri için bizzat yapmış olduğu şerhte de, ḳayġu için birkaç karşılık vardır.[458] Müellif, öncelikle "ezmān ḫorden" şeklinde bir Farsça ifadeyi, "bir fevt olmış işe peşīmān olub ḳayurmaḳ" şeklinde açıklayıp, "telehhüf ve te'essüf ma'nāsına" notunu düşer.[459] Bu noktada, *Ferişteoğlu Lügati*'nde esef anlamı ile sunulan sözcüğün ġuṣṣa oluşu, yine dikkat çekici bir veri olarak göze çarpar.[460] Ḥalimī, ardından, endūh sözcüğünü, "ḳayġu, ġuṣṣa ma'nāsına" ifadeleriyle açıklar.[461] Burada, endūh için bu iki sözcüğü aynı anda tercih etmesi dikkat çekicidir.[462] Bu tür bir yaklaşım, bundan üç yüz yıl kadar sonra, ḳayġunun Arapçasının ġuṣṣa, Farsçasının ise endūh olduğunu söyleyecek olan Esad Efendi'nin (ö. 1753) tavrına oldukça benzemektedir.[463] Benzer biçimde, *Tuḥfe-i Şāhidī* müellifi Muğlalı İbrahim Dede de (ö. 1550), endūh için ġuṣṣa karşılığını sunar.[464] Eski Anadolu Türkçesi döneminin mensur Farsça sözlüklerinden olan *Ṣıḥaḥu'l-'Acem*'de de benzer bir yaklaşım görülür. Ḳayġu için bāk ve gurum kelimelerini tercih eden müellifin[465] ḳayġulu için sunduğu karşılık, tıpkı Ḥalimī'nin yaptığı gibi, pejmān olmuştur.[466] Yukarıdaki örneklerle kıyaslanacak olduğunda,

[458] Literatürde, söz konusu şerhin adlandırılması ile ilgili bir karışıklık göze çarpar. Buna göre, şerh için kullanılan *Luġat-ı Ḥalimī* adı, aynı zamanda *Baḥrü'l-Ġarā'ib* için de zikredilmektedir. Konuya ilişkin bkz. Nizam, "Bir Mecmûanın Serencâmı", s. 419.
[459] "Lütfullah Ḥalimi'nin Baḥrü'l-Ġarā'ib'i", s. 143.
[460] *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 48.
[461] "Lütfullah Ḥalimi'nin Baḥrü'l-Ġarā'ib'i", s. 163.
[462] Lütfullah Ḥalimī'nin ilgili sözcükleri içeren açıklamaları bu kadarla da kalmaz. Müellif, "beḫs" sözcüğünün, Arapçada "az" anlamına geldiğini söyleyip, bunun Esedī rivayetinde, "ġuṣṣadan ve belādan ṭarlıġanmaḳ ve yürek yanmaḳ ve müteġayyir olmaḳ" anlamına geldiğinden bahseder; bu doğrultuda "baḫsīden" sözcüğünü de aynı şekilde, "ṭarlıġanmaḳ ve yürek yanmaḳ ve müteġayyir olmaḳ" şeklinde açıklar. Yine müellife göre, "pejīmān" da ḳayġulu demektir. Püjhān, bundan farklı olarak şu şekilde açıklanmıştır: "kīn ve ġuṣṣa ki ḳayu dirler." Burada da ġuṣṣa ile ḳayunun bir arada görülmesi önemlidir. Eserin müellifi Lütfullah Ḥalimī'nin, böylece, diğer örneklerden farklı bir tavırla, ḳayġuyu çok farklı sözcüklerle karşıladığı görülür. Bahsi geçen açıklamalar için bkz. "Lütfullah Ḥalimi'nin Baḥrü'l-Ġarā'ib'i", s. 210, 211, 239, 241.
[463] Esad Efendi'ye göre, ḳayġunun, "Arabîsi gayr-ı mu'cemenin zammı sâd-ı mühmelenin feth ve teşdîdi ahirde hâ-i vakf ile gussadır." Kelimenin Farsçası ise, yukarıda, manzum sözlük müelliflerinin ġuṣṣa için uygun gördüğü gibi, "hemzenin fethi nunun sükûnu dal-ı mühmelenin zam ve meddi ahirde hayile endûh ve hazf-ı vav ile endûhtur." Bkz. Esad Efendi, *Lehcetü'l-Lügat*, s. 400. Esad Efendi, madde bitiminde, okuyucusunu tasa maddesine yönlendirmektedir. Burada da üzüntü ile ilgili içeriklerin sıklığı, ḳayġunun üzüntü ile ilişkisi hakkında düşündürücüdür. Bkz. Esad Efendi, *Lehcetü'l-Lügat*, s. 637.
[464] Kılıç, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuḥfe-i Şāhidī (Metin)", s. 531.
[465] Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 83.
[466] Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 99. Bunun yanında, hencāre sözcüğü de ḳayġuya karşılık olarak sunan müellif, tenūmend için "sag ve ḳayġusuz" anlamını vermiştir. Bkz. "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 134, 54.

müellifin, endūh kelimesini ġuṣṣa olarak açıklarken,[467] endūhnāk için ġamlu ve ġuṣṣalu,[468] endūhgīn için de ġuṣṣalu karşılığını uygun bulduğu görülür.[469]

Burada esas dikkat çekici nokta, bazı müelliflerin ḳayġu için uygun gördükleri sözcüklerin, farklı müelliflerin kaleminde ġuṣṣayı karşılamasıdır. Tıpkı Ḥalimī örneğinde olduğu gibi, diğer sözlüklerin ḳayġu için uygun bir karşılık olarak gördüğü nejend ve dijem sözcüklerinin ġuṣṣayı karşıladığı lügatler mevcuttur. Sözgelimi, Arapça-Farsça bir manzum sözlük hazırlamış olan Aḥmed-i Dā'ī'nin, *Tuḥfe-i Ḥüsāmī*'de ḳayġu için önerilen nejend kelimesi ile ġuṣṣayı karşılaması, bu durumun bir örneğidir.[470] Yine *Tuḥfe-i Şāhidī*'de yer alan, "ġuṣṣa vü ḳayġu nijend ü hem dijem" beyti de her iki sözcük için de mevcut olan kullanıma işaret etmektedir.[471] Bu durum *Ṣıḥaḥu'l-'Acem*'de de gözlemlenebilir. Sözlükte nijend şeklinde verilen Farsça kelime, "ġuṣṣalı" anlamıyla karşılanmıştır.[472] Dijem ise, sözlüğün müellifine göre, "ġuṣṣalu" anlamına gelmektedir.[473] Bu örnekler, ḳayġu ve ġuṣṣa arasında yakın bir ilişki olduğunu düşündürebilir. Üstelik sözcüklerin Farsça divanların şerhlerinde açıklanma biçimleri de bu ilişkiye dair ipuçları sunar. Örneğin, XVI. yüzyılda *Hāfız Dīvānı*'nı şerh eden Sūdī-i Bosnevī (ö. 1599 [?]), dijemi "ġamlu ve ġuṣṣalu" olarak açıklarken;[474] nejendin ġuṣṣalı anlamına geldiğini söyler.[475] Bir örnekte, nejend ile aynı beyitte yer alan dijemin bu kez "buruşmuş ve ṣolmuş ma'nāsına" geldiğini ifade eder ve beyti şu şekilde anlamlandırır: "pes, imdi ẓāhiriñ marażdan ve ḳayġudan ṣolmuş ve bāṭınıñ ḳayġulı olmasun dimekdir."[476] Böylelikle, bir kez daha, ġuṣṣa ve ḳayġu için ortak karşılıkların sunulduğu görülür.[477]

---

[467] Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 114.
[468] Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 83.
[469] Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 98.
[470] "Ahmed-i Dâî'nin Ukûdü'l-Cevâhir'i", s. 78. İlgili tezin yazarı, Farsçası nejend olup Ahmed-i Dâ'î'nin Arapça ġuṣṣa karşılığını verdiği sözcüğün Eski Anadolu Türkçesi'nde ḳayġu anlamına geldiğini kaydeder. Bkz. "Ahmed-i Dâî'nin Ukûdü'l-Cevâhir'i", s. 205.
[471] Kılıç, "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuḥfe-i Şāhidī (Metin)", s. 539.
[472] Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 58.
[473] Altun, "İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu'l-Acem", s. 94.
[474] Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, c. 2, haz. İbrahim Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), s. 1165.
[475] Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, s. 1098.
[476] Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, s. 1098.
[477] Bundan daha sonraki bir tarihte, Vehbi-i Konevî de (ö. 1828), cümleyi, "ehl-i sûretin ve ehl-i ma'nânın cemâli senin sohbetin berekâtındadır ki zâhirin burtarmış ve bâtının gussalu olmasun," şeklinde açıklar. Bkz. Mehmet Taha Ayar, "Hâfız-ı Şirâzî'nin Bazı Gazellerine Şerh Tekniği Açısından Sûdî ve Konevî'nin Yaklaşım Tarzları", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), s. 87.

Müellifler, böylece, ḳaygu için birçok sözcük sunmuş, bu sözcüklerin kimisi, farklı durumlarda ḳaygu dışındaki kelimelerle de karşılanmıştır. Bu şekilde, kelimelerin yalnızca birer sözcük halinde karşılığını veren manzum sözlükler, herhangi bir sözcük ile ilgili uzun cümlelerle yapılmış açıklamalar içermez. Bununla birlikte, bu kaynak grubunun sunduğu ilk fayda, ḳaygıya karşılık olması muhtemel Arapça ve Farsça sözcüklerin bir dökümünü oluşturmayı sağlaması, bu yolla da ḳaygunun hangi duygusal deneyimlerle benzerlik arz edebileceğine dair ipuçları sunmasıdır. Sözlüklerin ḥüzün, esef ve endūh gibi, üzüntü içerimli kelimelere dair kayıtları bu anlamda önemlidir. Fakat manzum sözlükler, bundan daha fazlasını da sağlar. Ḳaygu ve ḳaygunun farklı varyantlarının yanında, onunla benzer anlamlara geldiği düşünülebilecek sözcükler gözlemlendiğinde, müelliflerin bu benzerlik düşüncesini pekiştirebilecek yaklaşımları dikkat çekmektedir. Söz konusu duygusal deneyimle ilişkili olduğu düşünülebilecek farklı duygu ifadeleri, bu dökümler takip edilerek tespit edilebilir. Nitekim burada, ḳaygu ile ġuṣṣayı ele alırken aynı Arapça ve Farsça karşılıkların verildiği örnekler göze çarpmaktadır. Bu durum, sözcüklerin birbirleriyle yakın bir ilişki içinde bulunduğunu düşündürebilir. Sözcüğün olası eş anlamlılarını belirleme noktasında mevcut listeler ve yukarıda sunulan döküm kıyaslanabilir. Bununla birlikte, sözcüğün anlamsal içerimlerini belirleme noktasında, hem bağlam içinde kullanımlarına hem de sözlük benzeri bir işlevle, karşılık olarak sunulduğu sözcüklerle incelemeye yardımcı olacak bir kaynak türü olan satır arası Kur'an tercümeleri, ḳaygunun olası muadillerine dair bilgiyi pekiştirmeye ve sözcüğün anlamsal yükünü belirlemeye fayda sağlayacaktır.

2. 2. Anlamlar ve Bağlamlar

Kaygı yahut ḳaygıyu incelemeye yardımcı olacak duygu sözcüklerini belirlemek kadar, bunları anlamlandırmak da önemlidir. Nitekim incelenen kelimelerin birbirleriyle yakın anlamlı oldukları düşünülebilir; fakat bu anlamların ne olduğu, ancak incelenen dönemin metinsel birikimi içerisinde yapılacak araştırmalarla belirlenebilir. Sözcüklerin anlam kattıkları bağlamlar, böylece, onların anlamlarını ifşa

Sözcükler arasındaki bu uyuma dair dikkat çekici bir örnek, Gülistan tercümelerinde ortaya çıkar. 1391'de Kıpçak Türkçesi'ne, 1430'da ise Eski Anadolu Türkçesi'ne çevrilen metnin Kıpçak Türkçesi versiyonunda "ḳaygu yi-" haliyle yer alan sözcük, Eski Anadolu Türkçesi'ne aktarılmış metinde "ġuṣṣalan-" şeklinde kendini göstermiştir. Bkz. Ali Osman Solmaz, "İlk Gülistan Tercümelerinin Sözvarlığı", *Journal of Turkish Studies*, 10/4 (2015), s. 830.

etme potansiyeli taşırlar. Bu sayede, neyin ḳayġu olduğu ve yakın ilişkili olduğu düşünülen sözcüklerle (mesela ġuṣṣa ile) ne şekillerde örtüştüğü ya da bu duygusal deneyimlerin hangi durumlarda meydana geldiği soruları cevaplanabilir ve dolayısıyla ḳayġunun tarihsel serüveninin bazı safhaları aydınlatılabilir. Böylesi bir girişime yardımcı olabilecek bir kaynak grubu olarak, satır arası Kur'an tercümeleri ortaya çıkar. Söz konusu külliyat, bir yandan verili bir metin üzerinden yapılan tercüme eylemi ile sözcüklere direkt karşılıklar sunarken, diğer yandan bu karşılıkları bir bütün halinde metin içerisinde gözlemleme fırsatı sağlar. Buradan elde edilen veriler ise, önce dönemin tefsir metinleri ile, sonrasında ise yazınsal külliyatın çeşitli ürünleriyle kıyaslanarak anlamlandırılabilir. Bu da ḳayġunun yakın anlamlı olası muadillerini açığa çıkarmanın ötesinde, bizzat kendisini ve anlamsal yükünü keşfetmeyi sağlar.

2. 2. 1. Anlamlar Üzerine: Satır Arası Kur'an Tercümeleri

Henüz sözcüklerin açıklamalı karşılıklarının sunulduğu sözlüklerin olmadığı erken tarihlerde, ifadelerin bağlam içerisindeki anlamlarını ortaya çıkarmak adına başvurulabilecek önemli kaynaklar, orijinal metinlerin birebir çevirisini sunmak kaygısıyla mütercim inisiyatifinde bulunabilecek esnekliği en aza indirecek olan kutsal kitap tercümeleri olabilir.[478] Geç Orta Çağ boyunca Türkçenin doğu ve batı lehçelerine yapılan Kur'an tercümeleri de bu türden bir işleve sahiptir. Ayetlerde yer alan sözcüklerin altlarına birebir çevirilerin yazılmasıyla sürdürülen bu tercüme işleminde, Türkçe karşılık olarak belirlenen sözcüklerin neyi karşıladığı ve ana metin içerisinde hangi bağlamda yer aldığı, hedef dildeki ifadelerin de bu bağlam içerisine sunduklarıyla ilişkili olarak düşünülebilir. Satır arası Kur'an tercümeleri geleneğinin bu yönü, bu metinlerin, Türkçenin söz konusu metinlerin kaleme alındığı dönemlerdeki sözvarlığının incelenmesi noktasında faydalı birer veri bütünü olarak ortaya çıkmasına sebep olur.[479] Kur'an'ın duygular konusunda sunduğu içerik

[478] Kur'an tercümelerinde mütercim inisiyatifinin kısıtlılığına dair bkz. Muhammet Abay, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 10/19-20 (2012), s. 239; Ronit Ricci, "Reading Between the Lines a World of Interlinear Translation", *Journal of World Literature*, 1 (2016), s. 69.

[479] Nitekim söz konusu tercümelerin transkripsiyonlu metinlerini hazırlayan araştırmacılar da dil incelemesi üzerine mesai harcamışlardır. Bu çalışmaların kıyaslandığı bir metin için bkz. Mehmet Yeşilkaya, "İlk Satır Arası Tercümeler Üzerine Yapılan İncelemeler Hakkında Bir Değerlendirme", *Medeniyet Kültürel Araştırmalar Belleteni*, 1/1 (2021), s. 18-27.

düşünüldüğünde, bu girişim daha anlamlı hale gelir.[480] Nitekim literatürde bulunan ve kutsal kitapların duyguları ve duygusal bağlamları işleme biçimlerini inceleyen çalışmalar arasında, Kur'an'a odaklanan araştırmalar da mevcuttur.[481] Duyguya ilişkin içeriğiyle bu türden araştırmalara konu olan kutsal kitabın sahip olduğu evrensellik iddiasıyla yaratmak istediği yeni duygusal cemaatin yanında, bir metin olarak yerel bağlamlarda algılanış biçimi de, çeşitli kültürel etkenleri gösterebilecek bir kapı açabilir.[482] Ronit Ricci'nin, "iki dilin sayfanın değişen satırlarında ve satır aralarında buluştuğu, karıştığı ve ifşa olduğu bir mikrokozmos" şeklinde tanımladığı satır arası Kur'an tercümeleri, bu anlamda, önemli bir kaynak bütünü oluşturur.[483] Bununla birlikte, söz konusu duygusal cemaatin ortak duygulanımsal temayülleri de Kur'an'ın hem duyguları ifade etme biçimi, hem de duygulanımı hazırlayan yönü ile incelenebilecek mahiyettedir.[484] Esasen bu durum, Kur'an'ın kendisinde de zikredilmiştir. Enfāl suresinin ikinci ayetinde, "Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır," ifadeleri yer almaktadır.[485] Dolayısıyla, gerek içerdiği duygu sözcükleri gerekse kıssaların taşıdığı duygusal yüklerle birlikte Kur'an-ı Kerīm, çeşitli duygulanım bağlamlarını keşfetmek açısından anlamlı bir ana metin olabilir. Birçok

[480] Tabii incelemenin Kur'an üzerinden yapılması da bu çalışmanın kapsamını doğal olarak sınırlandırmaktadır. Meselenin içine daha ileri tarihlerde hazırlanmış Kitab-ı Mukaddes çevirileri dahil olduğunda, çok daha bütüncül bir manzaraya ulaşmak mümkün olacaktır. Bu durum, kutsal kitapların duygusal içeriği (ve elbette ilişkili metinler) yoluyla, çeşitli duygu topluluklarına dair bir inceleme yapılmasını sağlayabilir. Osmanlı döneminde hazırlanan Kitab-ı Mukaddes çevirileri hakkında bkz. Sadık Yazar, "Anadolu Sahasında Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011), s. 1009-1018. Yazar'ın "metni elimizde olan en eski çeviri" olarak tanıttığı, William Seaman'ın çevirisi için ayrıca bkz. Cemal Okçu, "William Seaman'ın İncil Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin)", (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021.)

[481] Bu konuda şu çalışmalar zikredilebilir: Karen Bauer, "Emotion in the Qur'an: An Overview", *Journal of Qur'anic Studies*, 19/2 (2017), s. 1-30; Nur Jannah Hassan, Nadzrah Ahmad, Asma M. Uthman El-Muhammady, "Psycho-Spiritual States of Emotions and Their Interventions within Qur'ānic Narratives", *Al Hikmah International Journal of Islamic Studies and Human Sciences*, 5/4 (2022), s. 46-79; Karen Bauer, Feras Hamza, "Qur'anic Plot and the Practice of Emotional Virtue, with the Example of Al-Aʿrāf (Q. 7)", *Grasping Emotions: Approaches to Emotions in Interreligious and Interdisciplinary Discourse*, ed. Ute E. Eisen , Heidrun E. Mader, Melanie Peetz (Berlin: DeGruyter, 2024), s. 229-252.

[482] Karen Bauer, "Emotion in the Qur'an", s. 5-6.

[483] Ricci, "Reading between the Lines", s. 69.

[484] Tabii burada daimi ve mutlak durumlar söz konusu olamaz. Nitekim, Bauer ve Hamza'nın da ifade ettiği gibi, "okuyucu ve dinleyicilerin metne yönelik gerçek tepkisine dair bir genelleme yapmak mümkün değildir, zira bunların, farklı dinleyici ve bireyler tarafından bambaşka şekillerde deneyimlenmeleri muhtemeldir. Bir dinleyici kitlesine hitap eden imgeler, bir başka kitle için hiçbir anlam ifade etmeyebilir, hatta rahatsız edici veya yabancılaşmış sayılabilir." Bkz. Bauer, Hamza, "Qur'anic Plot and the Practice of Emotional Virtue", s. 249.

[485] https://www.kuranvemeali.com/enfal-suresi/2-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 07.08.2025.)

dile aktarılmış olması, bu anlamda kaynağı aktarıldığı bağlamlarda inceleme fırsatı sunmaktadır.

Satır arası Kur'an tercümesi geleneği, yukarıda manzum sözlükler aracılığıyla tespit edilen ḥüzn, ġuṣṣa ve endūh gibi Arapça ve Farsça kökenli kavramların, somut bağlamlar içinde hangi Türkçe sözcüklerle karşılandığını görmemizi sağlar. Söz konusu gelenek sayesinde, çok sayıda Türkçe duygu sözcüğün metinlerin üretildiği döneme ait versiyonlarına ulaşmak mümkündür. Bunlar arasında, ḳaygu da kendisine sık rastlanan duygu sözcüklerinden biri olarak ortaya çıkar. Bu noktada, ḳaygu ile karşılanan sözcüklerin hangileri olduğu ve hangi bağlamlarda yer aldığına dikkat etmek, Eski Anadolu Türkçesi döneminin Türkçe konuşan mütercimlerinin sözcüğü hangi ifadenin olası muadili olarak düşündüklerini ortaya koymaya yardımcı olur. Örneğin, güncel Kur'an meallerinde sıklıkla *üzüntü* şeklinde Türkçeleştirilen ve kökeninde *ḥ-z-n* harfleri bulunan sözcük (حزن), birçok versiyonda ḳaygu ile karşılanmıştır. Nitekim, yukarıda da değinildiği gibi, 'Abdülmecīd Firişteoġlu (ö. 1459-60) tarafından hazırlanan bir Kur'an sözlüğü olan *Luġat-ı Ḳānūn-ı İlāhī*'de ḥüzn kelimesinin karşılığını ḳaygu olarak sunulurken; *Ferişteoğlu Luġati*'nde de ḥazīn sözcüğü, ḳaygulu olarak karşılanmıştır.[486] Hazırlamış olduğu Kur'an sözlüğünde, "Kur'ân-ı Aẓīm'de gelmiyen luġatı yazmadı[ğını]" vurgulayan *Luġat-ı Kānūn-ı İlāhī* müellifi, anlamını verdiği sözcüklerin ardından "ḳavluhū te'ālā [Yüce Allah şöyle buyurdu]" sözleriyle, Türkçesini aktardığı kelimenin Arapçasının yer aldığı ayetleri de paylaşmıştır. Müellifin ḳaygu için sunduğu örnek, Āl-i İmrān suresinin, "(Resûlüm!) İnkârda yarışanlar seni üzmesin" ifadeleriyle başlayan, 176. ayetidir.[487] Nitekim aynı ayet, Eski Anadolu Türkçesi döneminin Kur'an tercümelerinde, "daḫı ḳaygulu eylemesün seni" şeklinde yer bulur.[488]

Bu şekilde, ḳaygu karşılığının en sık verildiği kök hali olan ḥüzn, Kur'an'da kırk iki yerde geçmekte olup,[489] sözcük, Rağıb el-Isfahānī tarafından, "gönüldeki sertlik" şeklinde tanımlanmış, bu durumun ise üzüntüden kaynaklandığı

[486] *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 161, 56.
[487] https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/176-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 17.09.2025); *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 161.
[488] "Eski Anadolu Türkçesi Satırarası Kur'ân Tercümesi (Topkapı Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin)", haz. Yaşar Şimşek, (Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2017), s. 96.
[489] Mustafa Çağrıcı, "Hüzün", *TDVİA*, c. 19, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), s. 73.

belirtilmiştir.[490] Hüznün meydana gelişi söz konusu olduğunda, İslam alimlerinin kayıp yahut sevileni ve isteneni yitirme gibi durumlar üzerinde durduğu da dikkat çeker.[491] Sözcük, günümüzde üzüntü ile ilişkili olarak ifade edilse de,[492] keder kaynaklı iç sıkıntısını ve üzüntü sonrasında meydana gelen bir ruhsal durumu ifade ettiği de anlaşılmaktadır.[493] el-Isfahānī'nin hüznün zıddının ferah olduğunu söylemesi,[494] Eski Anadolu Türkçesi dönemi müellif ve mütercimlerinin ḳaygu ile feraḥ arasında kurdukları zıtlığı hatırlatmaktadır.[495] Sözcüğün yer aldığı ayetler de, yalnızca içinde bulunulan anla ilgili duygusal deneyimleri kapsamaz; geçmiş ve geleceği ilgilendiren duygusal yönelimleri de içerir. Geçmişte meydana gelen bir kayıp yahut geleceğe yönelik endişeler, bu nedenle bu sözcüğün ifade alanına dahil olur.[496] Sözgelimi, Hz. Ya'ḳūb'un kaybettiği oğluna olan özlemi nedeniyle görme yetisini yitirmesi, geçmişte gerçekleşen bir kayıpla ilişkili bir duygusal deneyimi ifade ederken, Hz. Meryem'in doğumu esnasında yaşadığı duygu durumunu rahatlatmaya yönelik tavsiyeler, söz konusu ana odaklanır;[497] inananların ahiret hayatındaki durumunu vurgulayan ayetler

---

[490] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 278.

[491] İbn Sina, "(Hüzün)ün Mahiyet ve Sebebleri", s. 33; Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", s. 287; Râzî, *Ruh Sağlığı -et-Tıbbu'r-ruhânî*, s. 106.

[492] Nitekim güncel Türkçe sözlükte, hüzün, "gönül üzgünlüğü; melankoli" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. hüzün ne demek TDK Sözlük Anlamı (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

[493] Cemal Sandıkcı, "Kur'ân'da "Hüzün" Sözcüğünün Semantik Yapısı ve Bağlamsal Kullanımı Üzerine Dilbilimsel Bir İnceleme", *2. International Mtskheta Scientific Research and Innovation Congress Book Georgia 14-15 June 2025*, ed. Veysi Babayiğit, (Bilsel Yayıncılık, 2025), s. 209.

[494] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 278; Çağrıcı, "Hüzün", s. 73.

[495] Bazı örnekler şu şekilde zikredilebilir: "bildi hâtun şâd olup kıldı ferâh/Tarholdu gussa u kay-u terah" (Cemal Cihan Macit, "Manzum Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnamesi Üzerine Bir İnceleme", (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012), s. 35); "(…) andan ḫamr ırmağından içeler zīrā sebeb-i feraḥdur ayruḳ ġuṣṣa ve ḳaygu görmeyeler" ("Cevāhirü'l-İslām (İnceleme-Metin-Dizinler)", haz. Şeyma Kuplu, (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2020), s. 144); "Döndi eydür ṣoñı dūşvārlıḳ feraḥ/Çün buñaldum ḳaygumuz ṭartdum teraḥ" (Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf ve Zelīḫā*, s. 98. Yine, *Behiştî Tarihi*'nde, "ḥâkim-i İstanbul vuṣûl-ı râyât-ı feṯḥ-âyât görüp leşkerüñ keşretin vefretin göricek gāyet feraḥ olup kalbinden teraḥ gitdi" ifadeleri yer almaktadır. Bkz. "Behiştî Tarihi (791-907/1389-1502)", haz. Fatma Kaytaz, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), s. 104. Bu eserden uzunca bir süre sonra kaleme alınan *Vankulu Lugati*'nde ise, "et-teraḥ" sözcüğü, "[feraḥ]ın zıddıdır ki ġuṣṣa demek olur" ifadeleriyle açıklanmıştır. Bkz. Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 410.

[496] Cemal Sandıkcı, bu durumdan, "zamanlar arası bir duygusal süreklilik" ifadeleriyle söz eder. Bkz. Sandıkcı, "Kur'ân'da "Hüzün" Sözcüğünün Semantik Yapısı ve Bağlamsal Kullanımı Üzerine Dilbilimsel Bir İnceleme", s. 212. Ayrıca bkz. Sıddıka Türkmen, "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili", *Mesned İlahiyat Araştırmaları* Dergisi, 11/2 (2022), s. 790.

[497] Hz. Meryem'in durumu, hem fiziksel hem de psikolojik olarak sıkıntıda olduğu bir dönemde, doğum esnasında yaşadığı zorluğu anlatan ayetlerle incelenebilir. Burada, Hz. Meryem'in çektiği acı nedeniyle öncesinde ölerek unutulmuş olmayı dilediği sırada kendisine gelen uyarı, "ḳaygurmagıl" (veya "ġuṣṣa dutma") önerisiyle başlayarak ve yanında bulunan hurma ağacının meyvelerinden yemesini önererek kendisini rahatlatmaktadır. Bauer, burada Hz. Meryem'in duygusal deneyiminin yalnızca doğum sancısı

ise, gelecekteki bir duruma hitap etmektedir.[498] Bu anlamlar ile bağlamlar, Türkçe Kur'an tercümeleri üzerinden incelendiğinde, ḳaygu ile ilgili çıkarımlarda bulunmak mümkün hale gelecektir.

Ḳaygu için ayetler üzerinden yapılacak bir incelemenin gösterdiğine bakılırsa, sözcüğün ḥüzn köküyle yer aldığı ayetlerin, Kur'an tercümelerinde sık geçen bir versiyonu, "daḳı ḳorḳu yoḳdur anlaruñ üzere daḳı ḳaygulanmazlar" şeklindedir.[499] Ḳaygunun bu şekilde yer aldığı bağlamlar, Karen Bauer tarafından va'd ve vaîd içerikli ayetler başlığı altında incelenmiştir.[500] Söz konusu ayetler, inanmayanların ahiretteki durumuna dair bir bilgi sunarken, iman edenlerin müsterih olmasını öğütlemekte ve bu çerçevede sıklıkla tekrar edilmektedir. Bu ayetlerle, Allah'a ve ahiret gününe inanıp iyi amellerde bulunmak, doğru yol üzere olmak, mallarını Allah yolunda harcamak ve bunun gibi öğütleri yerine getirmekte olan inananlara, korkmamaları ve ḳaygulanmamaları gerektiği hatırlatılmaktadır. Bununla birlikte, Hz. Muḥammed'e hitap eden ayetlerin bir kısmında, etrafındaki münafık ve kafirlerin eylemlerinin kendisini "ḳaygulu eyleme[mesi]" gerektiği vurgulanır.[501] Tüm bu örnekler, bir yandan, inananları olası kaygı ve endişelerden yana teskin eden bir üslupla geleceğe dair duygusal deneyimlere atıfta bulunurken; bir yandan da mevcut duruma ilişkin teselli mahiyetindeki ifadelerle kendini gösterir.

---

ile ilgili olmayıp, doğum yapmak üzere tenha bir yerde yalnız bulunmasıyla toplumdan uzaklaşmak zorunda kalmasının getirdiği ruhsal sıkıntıyı da ilgilendirdiğinden söz eder. Bu kıssa, Karen Bauer'in tanrının yardımı ve inayetiyle kendilerine sıkıntı sonrası rahatlığın sunulduğundan bahsettiği kahramanlardan biridir. Diğeri ise, Hz. Mūsā'nın annesidir. Konuya ilişkin inceleme için bkz. Bauer, "Emotion in the Qur'an", s. 23.

[498] Sandıkcı, "Kur'ân'da "Hüzün" Sözcüğünün Semantik Yapısı ve Bağlamsal Kullanımı Üzerine Dilbilimsel Bir İnceleme", s. 210-211; Andrew Rippin, "The Concept and Expression of Emotions in the Qurʾān", *The Straight Path*, (2020), s. 19.

[499] Aynı ayetin, *Cevāhirü'l-İslām* müellifinin kaleminde, "anlara ne ḫavf vardur ne ġuṣṣa vardur" şeklinde ifade bulması da dikkate değerdir. Bkz. "Cevāhirü'l-İslām", s. 138. Ayrıca, söz konusu ayetler, *Cinānü'l-Cenān*'da ise, "daḫı anlara ġuṣṣa yoḳdur. Anlar ġuṣṣalanmayısarlar" şeklinde geçer. bkz. "Muhammed bin Hacı İvaz Cinânü'l-Cenân (İnceleme-Metin-Dizin)", haz. Süleyman Efendioğlu, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007), s. 243.

[500] Bauer, "Emotion in the Qur'an", s. 24. İtikadi mezhepler arasında tartışma konusu olsa da, va'd ve vaîd, esasta, içeriğinde söz verme ve tehdit etme ifadeleri bulunan ayetler için kullanılan bir tanımlamadır. Bkz. Sönmez Kutlu, "Va'd ve Vaîd", *TDVİA*, c. 42, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 414-415. Bu ifadelere dair dilsel bir inceleme için ayrıca bkz. Bekir Yıldırım, "Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur'ân'da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi", *Eskiyeni*, 46 (2022), s. 365-393.

[501] İlgili ayetler için bkz. "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur'an Çevirisi", haz. Yılmaz, s. 54, 60, 128, 132; "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırarası Bir Kur'an Tercümesi (Metin-Gramer-Sözlük)", haz. Ali Akar, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1992), s. 82. Ayrıca bkz. "Cevāhirü'l-İslām", s. 157.

Bununla birlikte, ḳaygu, tercümelerde yalnızca bu şekilde yer almaz. Sözcük, Kur'an'daki çeşitli kıssalarda da gözlemlenebilen duygular arasındadır. Bu noktada, Karen Bauer'in sözünü ettiği bir tanımlamadan yararlanmak ve anlatı içeriğine sahip pasajları incelemek faydalı olabilir. Bauer'in "duygusal olay örgüsü" (*emotional plot*) adını verdiği, "bir metin yahut metin parçasının duygusal seyrini izleyen" terim, metni okuyanların ve dinleyenlerin muhtemel "duygusal yolculuğunu" ortaya koyma iddiasındadır.[502] Ḳaygunun çeşitli kıssalar içerisinde aktarılma biçimlerine bakmak da ona, sunduğu duygulanımsal bağlamların anlam yükünü de taşıyan bir işlev kazandırır. Bu noktada, yararlı bir örnek olma niteliği taşıyan ve duygusal anlatımı yoğun olan bir sure merceğe alınabilir. Sözcüğün ayetlerde geçme biçimiyle Yūsuf suresi, belki de geç Orta Çağın Türkçe konuşan insanlarının zihninde, ḳaygu ile ilişkisi en sıkı kurulabilecek anlatıya sahiptir. Yaşananların başrolünde bulunan Hz. Yūsuf'un adının açıklanma biçimi bile bunu gösterir niteliktedir. Nitekim, Ṣa'lebī'nin kısas-ı enbiya türündeki eseri *Arāisü'l-Mecālis*'in mütercimi, Yūsuf isminin anlamını şu şekilde açıklar: "aña sorıldı Yūsuf dimegün ma'nisinden pes ol eyitdi esef dimek luġat içinde kaygu dimekdür ve asif dimek kul dimek ḳaygu ve ḳulluḳ ikisi daḫı Yūsufda dirgendi andan ötürü Yūsuf dindi."[503] Gerçekten de ḳaygu ile bu şekilde ilişkilendirilmiş bir kıssanın sunacakları önemli gözükmektedir.[504] Surede ḳaygu, ilk kez kardeşlerinin Hz. Yūsuf'u yanlarında götürmek için babalarından izin almaya çalıştıkları sahnede görülür. Hz. Ya'ḳub, duruma ilişkin kaygısını, "bayıḳ ben ḳaygulu eyler beni kim iledesiz anı daḳı ḳorḳarın kim yiye anı ḳurt siz andan ġafiller iken" sözleriyle ifade eder.[505] Surenin tefsirinde ise farklı bir durum göze çarpar. Burada, ḳaygu yerine tercih edilen sözcük ġuṣṣadır. Tefsirin mütercimi, Hz. Yaḳūb'un, "siz anı alup gitdügüñüz beni ḳatı ġuṣṣaya bıraḳdı. Ḳorḳaram ki varup siz ani żāyi' idüp ġāfil olasız" dediğini

[502] Bauer, "Emotion in the Qur'an", s. 2.
[503] Yaşar Şimşek, Esranur Er, "Kısasü'l-Enbiyâlarda Kişi Adları İçin Yapılan Açıklamalar Üzerine "Halk Etimolojisi" Bağlamında Bir Değerlendirme", *Karadeniz Araştırmaları*, 7/68 (2020), s. 1084. Ayrıca bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi Metin-Sözlük", haz. Meriç Ökten, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000), s. 92. Fakat konuya ilişkin görüşler çeşitlidir. Bkz. Ömer Faruk Harman, "Yûsuf", *TDVİA*, c. 44, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), s. 1.
[504] Nitekim Karen Bauer de sözünü ettiği duygusal olay örgülerini incelerken Yusuf suresine başvurur; kıssayı, "insani acılara maruz kalan tanınmış bir karakter ile empati" kurmayı sağlaması yönünden değerlendirir. Bkz. Bauer, "Emotion in the Qur'an", s. 18.
[505] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi (Gramer-Metin-Sözlük) (245b-320a)", haz. Vefa Ayhan, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2007), s. 84.

aktarır.[506] Bu ifadelerden, geleceğe dönük bir endişenin neden olduğu bir hissiyattan söz edildiği anlaşılabilir. Ayette yer alan sözcüğün kökünde yine ḥüzn kelimesinin bulunması, durumun üzüntüye ilişkin içeriğine işaret ediyor olabilir.[507] Bu anlamda, güncel çevirilerde ayetin "onu götürmeniz beni üzer" şeklinde Türkçeye aktarılması da bu hüzün vurgusuna dikkat edilmesiyle ilgili olmalıdır.[508] Sonraki ayetlerde işler farklılaşmaya başlar. Bu kez, oğlunu kaybedişinin üzerinden yıllar geçmiş olan Hz. Ya'ḳūb ile karşılaşılır. Bu süreyi *beytü'l-aḥzān* adı verilen bir yerde geçirdiği anlatılan Hz. Ya'ḳūb'un gözleri, ḳayġudan "aġar[mıştır]".[509] Diğer oğulları, "iy ḳatı ḳayġum," şeklinde hitap ettiği oğluna olan özlemini dile getiren babalarına, durumu nedeniyle tedirgin olduklarını bildirdiklerinde, peygamber, "bayıḳ şikāyet eylerin ḳatı ḳayġumı Tañrıya" şeklinde cevap verir.[510] Ayetler İznikī'nin tefsir tercümesine geldiğinde, yeniden ġuṣṣa sözcüğü ile ifade edilmiştir: Hz. Ya'ḳūb, "oğlanlarından i'rāż idüp anlaruñ ḳatından çıḳdı ḫalvetine girüp didi ki: Vāy benüm bu ḳatı ġuṣṣalaruma daḫı ḥasretlerüme!"[511]

Bu noktada, ayrıca, ḳayġunun farklı bir kökten türeyen sözcüğe karşılık olarak sunulduğu göze çarpar. Bahsi geçen kök, Rağıb el-Isfahānī'nin tarafından "birlikte olan üzüntü ve öfke" şeklinde açıklanan, e-s-f (أ س ف) köküdür.[512] Tıpkı Yūsuf isminin

---

[506] "Ahmed-i Dā'ī Tercüme-i Tefsīr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandī Yūsuf-Ra'd-İbrāhīm Sureleri (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)", haz. Hasan Dalkıran, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), s. 31. Atıf yapılan çalışmanın başlığında, Semerḳandī'nin tefsirinin Türkçeye tercümesi olan bu eserin Aḥmed-i Dā'ī'ye ait olduğu belirtilmişse de söz konusu eser, Musā İznikī'ye ait olan *Enfesü'l-Cevāhir*'in nüshalarındandır. Bu konuda bu çalışmanın giriş bölümünde yer alan 92 numaralı dipnota bakılabilir.

[507] Ḥüzn kelimesinin ḳayġu şeklinde tercüme edildiği bu ayetlerde, ḳayġunun bir kaybın ardından hissedilen duyguyu ifade ettiği de düşünülebilir. Çeşitli metinlerde yer alan ve aynı anlatıyı sunan pasajlar, bu noktada bir kıyas aracı olabilir. Örneğin, Hz. Ya'ḳūb'un oğlunun yokluğunda vaktini geçirdiği yer olarak bilinen beytü'l-aḥzān, *Behcetü'l-Ḥadāiḳ*'da şu ifadelerle açıklanmıştır: "Ėy dostlar bilürmisiz beytü'l-aḥzān ne dėmek olur Ya'ḳūb evi dėmek olur ėy ḫoca kimse bir sevgülü oġlanıdan ayrılsa ġaygu evine girse anuñ-çun yas dutar." Bkz. "Behçetü'l-Hadâyık", s. 329.

[508] https://www.kuranvemeali.com/yusuf-suresi/13-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

[509] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi", haz. Ayhan, s. 102.

[510] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Kur'an Tercümesi", haz. Ayhan, s. 102.

[511] "Ahmed-i Dā'ī Tercüme-i Tefsīr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandī Yūsuf-Ra'd-İbrāhīm Sureleri", s. 49.

[512] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 81. el-Isfahânî'ye göre, hem üzüntü hem de öfke için geçerli olabilecek bu sözcük, "kalpteki kanın kaynaması" anlamında olup, "eğer kişinin altında bulunan bir kişiye karşı olduğunda yayılır, öfke olur; bu kişi kendinin üstünde biriyse o zaman da büzülür, üzüntü olur." Bkz. *Müfredât*, s. 81. Tâhâ suresinin, Hz. Mūsā'nın, puta tapmaya başladığını öğrendiği kavminin yanına "ḳaḳımış, ḳayġulu" bir biçimde döndüğünden söz eden 86. ayetinde, öfkeye işaret eden "ġadab" sözcüğü ile birlikte kullanılan ve Türkçe metinlerde ḳayġulu olarak tercüme edilen sözcük de "esīfā"dır. Bkz. https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=20&ayet=86 (Erişim Tarihi: 18.09.2025.); "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Bir Kur'ân Tercümesi (Gramer-Metin-Sözlük) (315a-388a)", haz. Mehtap Alper, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1998), s. 76.

esef sözcüğü ile ilişkilendirilmesinde olduğu gibi, ilgili ayetlerde yer alan esef sözcüğü, Kur'an lügatlerinde ġuṣṣa ile karşılanmıştır.[513] Üstelik *Luġat-ı Ḳanūn-ı İlāhī* müellifi tarafından, bahsi geçen sözcüğü açıklamak üzere örnek olarak sunulan ayet, tam da sözü edilen ayettir.[514] Böylece, ġuṣṣanın ḳayġu ile ortak bağlamlarda kullanılmasının kayda değer örneklerinden biri de ortaya çıkar. Bu örnekler, bir yandan ḳayġunun kullanıldığı bağlamlara ve hangi duygusal anlamları içerebildiğine işaret ederken, yukarıda da sunulduğu gibi, çeşitli sözlüklerin ġuṣṣaya dair kayıtları ile kıyaslandığında, bir yönüyle de iki sözcük arasındaki eş anlamlılığın sınırlarını belirleme fırsatı sunabilir. Benzer anlamsal ve duygusal içerime sahip olduğu düşünülerek aynı ayetin tercümesinde ve aynı anlatının içerisinde kullanılan bu sözcükler, aynı bağlamlarda kullanılabilmeleri nedeniyle, yakın anlamlılık kapsamında değerlendirilebilecektir. Bu durumda, Yūsuf suresindeki ilgili ayetlerin bu şekilde incelenmesi, hem ḳayġu hem de ġuṣṣa hakkında bazı anlamsal ipuçları sağlamaktadır. Ancak Yūsuf suresinin ḳayġuya dair sundukları bununla sınırlı kalmaz. Bu ayetlerde geçen beṣṣ sözcüğü de tercümelerde ḳayġu ile karşılanan kelimeler arasında yer alır. *Luġat-ı Kānūn-ı İlāhī* müellifine göre, beṣṣ, "ol ġuṣṣadır ki anda sabr olunmaz."[515] Beṣṣ, yine, hüzün ile ilişkili bir sözcük olarak, üzüntü içerimleri taşımaktadır.[516] Satır arası tercümelerde, "şikāyet eylerin ḳatı ḳayġumı Tañrıya"

Ayetin bir başka Kur'an tercümesinde peygamberin "ḫışm birle ġuṣṣalu" olduğu ifadesi geçer. Bkz. "British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi", s. 39. Benzer şekilde, ebu'l-Leys-i Semerḳandī'nin tefsirini Türkçeye tercüme eden Musā İznikī'nin tercih ettiği sözcük de ġuṣṣadır. Bkz. "Ahmed-i Dâ'î Tercüme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys-i Semerkandî [141/233a–243a] [142/1a–35a] Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım", haz. Yusuf Aktaş, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), s. 127-128. Bu olay, bir halk hikayesinde de yine ġuṣṣa sözcüğü ile anlatılmıştır. Metinde, kavminin durumunu öğrenen peygamberin tepkisi, şu sözlerle ifade edilmiştir: "çün Mūsā bunı işitdi, 'ġuṣṣalandı (…) ive ive ḳavmine geldi. Gördikim ḳavmi azmışlar, buzaġuya ṭaparlar. Mūsā yavlaḳ ḳaḳıdı. Elinde Tevrat taḫtaları varıdı kötürdi, yire urdı, uvatdı." Metin, anlatılan olaylar esnasında Tâhâ suresinin ilgili ayetlerine de atıfta bulunmaktadır. Bkz. "Kıssa-i Mûsâ (İnceleme-Metin-Tercüme-Dizin)", haz. Yasemin Demirci, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), s. 124.

[513] Nitekim mütercimin *Ferişteoğlu Luġati*'nde, esā ve esef sözcüklerine ġuṣṣa anlamı verilirken; *Luġat-ı Ḳānūn-ı İlāhī*'de de esef sözcüğü ġuṣṣa ile karşılanmış, Yūsuf suresinin 84. Ayeti örnek olarak sunulmuştur. bkz. *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 48, 49, 115. Yukarıda, manzum sözlükler bahsinde görüldüğü gibi, sözcüğün ḳayġu ve ġuṣṣa ile karşılandığı çeşitli örnekler de mevcuttur.

[514] *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 115. İlgili ayetin meali şu şekildedir: "Onlardan yüz çevirdi ve, "Vah! Yûsuf'a vah!" dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu." (https://www.kuranvemeali.com/yusuf-suresi/84-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 17.09.2025). Ayrıca bkz. Türkmen, "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili", s. 793.

[515] *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 133. Aynı şekilde, *Ferişteoğlu Luġati*'nde de tanım, "ğussanın katısı" ifadeleriyle sunulmuştur. Bkz. *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 42.

[516] Bu noktada beṣṣ ile ḥüznü birbirinden ayıranın, duygular arasındaki şiddet farkı olduğu vurgulanır. Ayrıca, ḥüznün dışa vurulan halinin hemm, saklananının ise beṣṣ olduğu ifade edilmiştir. Türkmen, "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili", s. 794-795. Bu

şeklinde yer bulan ayette,[517] hem ḥüzn hem de beşş sözcükleri yer alırken, bu ayet, İznikī'nin tercümesinde, "kendü ġuṣṣamu ve firāḳumı Allāha 'arż iderem" ifadeleriyle karşılık bulmuş;[518] günümüzde ise, "tasa ve üzüntümü yalnız Allah'a şikayet ederim" ifadeleriyle Türkçeye aktarılmıştır.[519]

Satır arası Kur'an tercümelerinin mütercimleri tarafından ḳayġu karşılığı verilen sözcüklerin türediği bir diğer kök, ş-v-e (أ و س) harflerinden meydana gelmektedir. Bu kökten türeyen kelimelerin bulunduğu ayetler, güncel meallerde üzülmek sözcüğünün çeşitli çekimleriyle karşılanırken; söz konusu kök, Rağıb el-Isfahānī tarafından, "insana üzüntü veren her şey" olarak açıklanmıştır.[520] İlgili ifadeler, Müslümanların iyi durumda olmasının müşrikleri "ḳayġulu eyle[diği]"[521] ve Hz. Lūṭ'un melekler kendisine elçi olarak geldiğinde, kavminin tavırları nedeniyle sıkıldığı, bunaldığı ve "ḳayġulu oldu[ğunun]" anlatıldığı[522] ayetlerde yer almaktadır. Hz. Lūṭ'un duygusal deneyimi, İznikī'nin tefsir tercümesinde de, "anlaruñ gelmegi

---

tanımlama, beşş sözcüğünün, içe yayılan, içte tutulan keder anlamı ile uyumlu gözükmektedir. Bkz. el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 121. Hz. Ya'ḳūb, Azrā'īl'e "ben ḫalvet ḳayġumı Tangrı'ya gösterem" sözlerinde duygusu için kullandığı sıfat da bu durumun bir örneği olarak görülebilir. Bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 112.

[517] Ayrıca bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 111.

[518] "Ahmed-i Dā'ī Tercüme-i Tefsīr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandī Yūsuf-Ra'd-İbrāhīm Sureleri", s. 49.

[519] https://www.kuranvemeali.com/yusuf-suresi/86-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.) Yine bu ayetlerde yer alan "każīm" sözcüğü de ḳayġu ile karşılanmıştır. *Luġat-ı Kānūn-ı İlāhī* müellifi, sözcüğe "tolu ğussalu" karşılığını verirken; *Ferişteoğlu Luġati*'nde sözcük, "tolu ğussa" karşılığını bulur. Bkz. *İki Kur'an Sözlüğü*, s. 42, 234. *Behcetü'l-Ḥadā'iḳ* müellifi de, metninde, ayette yer alan ḳażīm sözcüğü hakkında, "Ya'ḳūb peyġamber Yūsuf-çun aġlayup gözi görmez oldı aña keẓīm dedi" ifadelerine yer verir. Bkz. "Behçetü'l-Hadâyık", s. 240-241. Karamanlı Aynī de, "Kazîm oldı yolında çeşm-i 'aynî/Ola mı hüzn ü bes pâyânı yûsuf" beytinde kıssa ile ilgili duygu sözcüklerine yer verirken, ḳażīmden de söz etmiş olur. Bkz. Ali Cin, "Üç Dinin Ortak Hikâyesi "Türk Dünyasının Ortak Hikâyelerinden Yûsuf u Züleyha Hikâyesi"", *Türk Yurdu*, 31/288 (2011), s. 265.

[520] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 533.

[521] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırarası Bir Kur'an Tercümesi (Metin-Gramer-Sözlük)", haz. Akar, s. 66, 67. Krş. "Size bir iyilik dokunsa, bu onları tasalandırır; başınıza bir musibet gelse, buna da sevinirler. Eğer sabreder ve korunursanız, onların hilesi size hiçbir zarar vermez. Şüphesiz Allah, onların yaptıklarını çepeçevre kuşatmıştır." (Âl-i İmrân, 120): https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/120-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

[522] "Eski Anadolu Türkçesi Satırarası Kur'ân Tercümesi", haz. Şimşek, s. 170. Krş. "Elçilerimiz Lût'a gelince, (Lût) onların yüzünden üzüldü ve onlardan dolayı içi daraldı da "Bu, çetin bir gündür" dedi." (Hûd, 77): https://www.kuranvemeali.com/hud-suresi/77-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025). Aynı meselenin anlatıldığı Ankebût suresinde de yine aynı kullanım yer almaktadır: "daḫı ol vaḳt kim geldi peyġamberimüz Lūṭ ḳayġulu oldı daḫı ṭar oldı anlardan ötürü göñlünden yaña." Bkz. "Eski Anadolu Türkçesi Satırarası Kur'ân Tercümesi", haz. Şimşek, s. 251. Krş. https://www.kuranvemeali.com/ankebut-suresi/33-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.) British Library nüshasında da yine ġuṣṣa ve ṭar sözcükleri yer alır. "British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi", s. 119.

Lūṭı melūl ḳıldı” ve “göñli ṭaraldı ġuṣṣadan” ifadeleriyle anlatılırken;[523] Cebrā’il’in peygamberi tesellisi, “ḳorḳmaġıl daḫı ‘aẕabçun ġuṣṣalanmaġıl” sözleriyle metne dahil olur.[524] Ḳayġu, bu durumda, üzüntü ve iç sıkıntısı ile ilgili deneyimlere işaret eden bağlamlarda kullanılmıştır.

Ḳayġunun başka bir kullanımı da el-Isfahānī’nin “kaçanı/geçip gideni üzüntü ile izlemek” şeklinde tanımladığı, e-s-v kökünden türeyen (أ س و) versiyonda görülür.[525] Sözcük, bu haliyle, Hz. Mūsā’nın kavminde bulunan “buyruḳdan çıkıcılar” hakkında “ḳayurma[masa]” gerektiği,[526] Hz. Muḥammed’in inkarcıların tavırları karşısında “ḳayġur[mamasının]” öğütlendiği,[527] ve yine, iman edenlerin, kaybettiklerinin ardından “ḳayġurma[maları]” gerektiğinin hatırlatıldığı[528] ayetlerde yer almaktadır. Bu ayetlerden sonuncusunun tefsirinde, söz konusu kayıpların neler olabileceğine değinildiği gözükmektedir. Ayet, “ḳaçan sizüñ elüñüzden bir nesneñüz fevt olsa yā helāk olsa yā bedenüñüzden ṣaġlıġuñuz gidüp bir ḫastalıḳ ve bir zaḥmet vāḳi‘ olsa ġuṣṣalanmayasız” ifadeleriyle açıklanmıştır.[529] Böylece, kayıp yahut başka nedenlerin meydana getirdiği üzüntü içerimli deneyimler de ḳayġu ile anlatılan duygu durumları arasında yer almıştır.[530]

---

[523] “Ahmed-i Dâ‘î Tercüme-i Tefsîr-i Ebü’l-Leys-i Semerkandî Yûnus ve Hûd Sureleri [114b/12-151b/01]”, haz. Ülviye Uğursal, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), s. 254.
[524] “Ahmed-i Dâ‘î Tercüme-i Tefsîr-i Ebu’l-Leys-i Semerkandî [142/132a-142/188a] Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım”, haz. Evren Gökkaya (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), s. 105.
[525] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 83.
[526] “Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Satırarası Bir Kur’an Tercümesi (Gramer-Metin-Çeviri-Sözlük) (105b-170b), haz. H. İbrahim Delice, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1992), s. 64. Krş. “Allah, “Öyleyse orası (arz-ı mukaddes) onlara kırk yıl yasaklanmıştır; (bu müddet içinde) yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar. Artık sen, yoldan çıkmış toplum için üzülme” dedi.” (Mâ’ide, 26): https://www.kuranvemeali.com/maide-suresi/26-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)
[527] “Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Satırarası Bir Kur’an Tercümesi”, haz. Delice, s. 80; ““Ey Kitap ehli! Siz, Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni hakkıyle uygulamadıkça, (doğru) bir şey (yol) üzerinde değilsinizdir” de. Rabbinden sana indirilen, onlardan çoğunun küfür ve azgınlığını elbette artıracaktır. Kâfirler topluluğuna üzülme.” (Mâ’ide, 68): https://www.kuranvemeali.com/maide-suresi/68-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)
[528] “Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Bir Kur’ân Tercümesi (Gramer-Metin-Tertip-Sözlük) (535b-616b)”, haz. Mehmet Kütükçü, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2005), s. 101. Krş. “(Allah bunu) elinizden çıkana üzülmeyesiniz ve Allah'ın size verdiği nimetlerle şımarmayasınız diye açıklamaktadır. Çünkü Allah, kendini beğenip böbürlenen kimseleri sevmez.” (Hadîd, 23): https://www.kuranvemeali.com/hadid-suresi/23-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)
[529] “Tercüme-i Tefsîr-i Ebu’l-Leys es-Semerkandî Rahman, Vâkıa, Hadîd, Mücâdele ve Haşr Sureleri (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)”, haz. Öznur Dişçi, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), s. 105.
[530] Türkmen, “Kur’ân’da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili”, s. 800-801.

Tüm bu görülen örneklerin dışında, karşılığı ḳaygu olarak verilen başka sözcükler de mevcuttur. Sözgelimi *Ferişteoğlu Lugati* ile *Luġat-ı Kānūn-ı İlāhī*'de "ġuṣṣa ve ġamkīn eylemek" anlamlarıyla karşılanan,[531] el-Isfahānī'nin de "şiddetli üzüntü, keder ve tasa" sözleriyle açıkladığı kerb (كرب) kelimesi, bunlardan biridir.[532] En'âm suresinin 64. Ayetinde yer alan, Allah'ın kullarını "her ḳaygudan" kurtardığına ilişkin ifadeler;[533] Enbiyâ suresinin 76. Ayetinde, Hz. Nūḥ ile yakınlarının, Saffât suresinin 115. ayetinde ise Hz. Mūsā ile Hz. Hārūn'un kurtulmuş olduğu büyük sıkıntıyı anlatan "ulu ḳaygu" sözleri,[534] kerb sözcüğünün yer aldığı bağlamlardır.[535] el-Isfahani, kerb kelimesini açıklarken, onun ġamm ile ilişkisine de değinir. Aynı şekilde, ġamm da ḳaygu karşılığı verilen Arapça sözcüklerdendir. Müellife göre, "üzüntü, keder demek olan *ġamm* insanın içini, toprağın bu şekilde altının üstüne getirilmesi gibi, alt üst eder."[536] Genellikle hüzünden daha ağır bir durumu ifade etmesiyle ġamm, sıkıntılı halleri tanımlamak için kullanılmış sözcüklerden biri olarak ortaya çıkar.[537] Kelimenin Enbiyâ suresinde yer alan versiyonu, kullanıldığı duygusal bağlamı açıklamak noktasında da fayda sağlayacak niteliktedir. Hz. Yūnus'un balığın karnında geçirmiş olduğu zamandan söz ettikten sonra, ayetler, "daḳı ḳurtarduḳ añı ḳaygudan" ifadeleriyle son bulur.[538] Yine bu ayetler, bir başka nüshada ise, "ulu ġuṣṣa" ve "ġuṣṣa" şeklinde tercüme edilmiştir.[539]

---

[531] *İki Kuran Sözlüğü*, s. 32, 233.
[532] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 904.
[533] "Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Satırarası Bir Kur'an Tercümesi", haz. Delice, s. 116. Krş. "De ki: "Onlardan ve her türlü sıkıntıdan sizi Allah kurtarır. Ama siz yine de O'na ortak koşuyorsunuz."" (En'âm, 64): https://www.kuranvemeali.com/enam-suresi/64-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)
[534] Bu ifadeler, İznikī'nin tefsir tercümesinde, yeniden, "ulu ġuṣṣa" halini alır. Bkz. "Ahmed-i Dâî Tercüme-i Tefsîr-i Ebu'l-Leys-i Semerkandî (142/35a - 82b) (Giriş – Metin – Dizin – Tıpkıbasım)", haz. Güven Sarı, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), s. 18.
[535] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Bir Kur'ân Tercümesi", haz. Alper, s. 98. Krş. "(Ey Muhammed!) Nûh'u da hatırla. Hani o daha önce dua etmişti de biz onun duasını kabul ederek, kendisini ve ailesini o büyük sıkıntıdan (tufandan) kurtarmıştık." (Enbiyâ, 76): https://www.kuranvemeali.com/enbiya-suresi/76-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025); "Eski Anadolu Türkçesi Satırarası Kur'ân Tercümesi", haz. Şimşek, s. 115. Krş. "Onları ve kavimlerini o büyük sıkıntıdan kurtardık." (Saffât, 115): https://www.kuranvemeali.com/saffat-suresi/115-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)
[536] el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 904.
[537] Türkmen, "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili", s. 798-799.
[538] "Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Bir Kur'ân Tercümesi", haz. Alper, s. 100. Krş. "Biz de duasını kabul ettik ve kendisini kederden kurtardık. İşte biz mü'minleri böyle kurtarırız." (Enbiyâ, 88): https://www.kuranvemeali.com/enbiya-suresi/88-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 20.09.2025.)
[539] "British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi", s. 50, 51.

Sonuçta, Kur'an tercümelerinin duyguya ilişkin içeriklerinin ḳaygu hakkında oldukça önemli veriler sağladığı söylenebilir. Bu kaynak grubu yoluyla ḳaygunun algılanma biçimi ve belirli duygusal bağlamlarda taşıdığı anlamsal yük hakkında birtakım ipucuna ulaşılmaktadır. Ḳaygunun geleceğe dönük endişelerin neden olduğu ve üzüntü içerimi olan bir hissiyat olarak aktarılmasının yanı sıra, kayıpla ilişkili olarak değerlendirilebileceği de Kur'an tercümelerinin sağladığı veriler yoluyla gözlemlenebilmektedir. Diğer yandan, bu tercümelerin çeşitli ayet çevirilerinin yer aldığı metinlerle kıyaslanması, ḳaygunun ortak bağlamlardaki alternatiflerini tespit edebilmek adına faydalı bir girişimdir. Zira en başta ġuṣṣa, ḳayguya uygun bir muadil olabilme ihtimalini bu sayede pekiştirebilmiştir. Bu şekilde, manzum sözlüklerin sunduğu verilerin değerlendirilmesi sağlanıp aynı bağlam içerisinde kullanılabildikleri gözlemlenerek iki sözcük arasındaki anlam ilişkisi belirlenebilir. Bu düzlemde incelendiğinde ḳaygu, zamansal açıdan yalnızca geleceğe dönük olmayıp geçmiş ve mevcut anı da ilgilendiren bir duygu durumu olarak; iç sıkıntısı, darlık, endişe ve üzüntü gibi duygulanım biçimlerini de ifade eder gibi görünür. Taşıdığı anlamsal yüklerden bu şekilde söz edilebilecek olan ḳayguya ilişkin kullanımlar, elbette şimdiye dek tartışıldığı gibi, yalnızca sözcük düzeyinde olmaz. Duygunun fiziksel tasvirleri ve metafor içerimli ifadeler de bu noktada, ḳaygu ile ilişkili duygu ifadelerinin son ayağını meydana getirecektir.

2. 3. Bedensel İfadeler

Duygu sözcüklerinin duygu durumlarını bütünüyle açıklamak konusundaki tek veriler olmama ihtimalinden bölümün başında bahsedilmişti. Geç Orta Çağ ve Erken Modern dönemin başlarında Anadolu'da yaşayıp Türkçe konuşan toplumun (veya toplumların) da ḳaygu olarak adlandırdıkları duyguya ait deneyimlerini ifade etmekte başvurdukları yegane yol bu sözcük ve onunla ilişkili sözcükleri kullanmak değildir. Günümüze metaforik anlamlarını bırakan fakat döneminin tıp bilgisi ile doğrudan ilişkili olan, bu sayede duyguların fiziksel deneyimi ile uyumlu bir biçimde duygusal deneyimi tasvir eden kullanımlar bu noktada önem kazanır. Gerek deneyim sahibi öznenin başından geçen içsel süreci aktaran ifadeler, gerekse dış gözlemcilerce yorumlanabilecek bedensel ifadeler, ḳaygunun gözlemlenebilir ifadelerini keşfetmek ve bu yolla da betimlenme biçimlerini daha ayrıntılı bir biçimde analiz edebilmek açısından oldukça faydalıdır. Tüm bunlar, birinci ağızdan metinlerde yahut anlatı

kaynaklarında ḳayġunun çeşitli formlarını incelemek adına başvurulabilecek olan ve kelimelerden müteşekkil çekirdeği çevreleyen ikinci katmanı oluşturur.

Esasen duygusal deneyime dair bilgi, bundan önceki bölümde sunulmuştu. Burada görüldüğü gibi, ruhun yavaş bir biçimde içeriye doğru hareket etmesiyle meydana gelen ḳayġu, nefes almayı zorlaştıran ve kalpte baskı hissi uyandıran ḫafaḳān ve buna benzer çeşitli hastalıklara neden olabildiği gibi, aynı zamanda, ardında bedenin yüzeyinde görülebilecek bazı izler bırakır. Bunlardan deneyim sahibi öznenin içsel tecrübesine has olanı, kalbinde hissettiği baskı ve darlığın ifadesinde kendini gösterir. Anlaşılan o ki, Anadolu'nun Türkçe konuşan sakinleri, Avrupalı çağdaşlarının *angst* sözcüğüyle ifade ettiğine benzer biçimde, durumu ṭarlıġanmaḳ şeklinde anlatma yoluna gitmişlerdir. *Luġat-ı Ḥalimī*'de yer alan, "ġuṣṣadan ve belādan ṭarlıġanmaḳ ve yürek yanmaḳ ve müteġayyir olmaḳ" ifadeleri, bu anlamda önemli bir örnektir. Yukarıda bahsedilen ve Hz. Lūṭ'un sıkıntısını anlatan ayetlerde yer alan "ṭaraldı" ifadesi, duygusal deneyimin bedensel etkisine bu şekilde işaret etmektedir.

Duygusal deneyimin dış gözlemciler tarafından fark edilen yönü ise, beden yüzeyinde meydana gelen değişiklerin tasvirinde ortaya çıkar. Bu doğrultuda ḳayġu, beniz sararması yahut beyazlamasıyla kendini gösteren bir duygudur. Nitekim, *Vesīletü'l-Maḳāṣıd*'da "ġuṣṣadan ṣararmış" şeklinde karşılanan bir sözcüğün bulunması, fiziksel tasvirlerin bu noktadaki önemine işaret eder.[540] Bununla birlikte, kahramanların benizlerinin sarardığına dair ifadeler içeren bağlamlar, ḳayġudan başka bir duyguyu da betimleyebilmektedir. Örneğin, Züleyḫā'nın dāyesi, kendisine tam da bu durumu ilgilendiren bir soru sormaktadır: "yā ḳızum dön bir bėrü/Neden oldı göreyüm beñzüñ ṣaru" diyen dāyenin sorusunun, hem Züleyḫā'nın durumunda hem de başka herhangi bir bağlamda, birden fazla cevabı olabilir. Bu noktada, Züleyḫā, Yūsuf'a olan aşkından söz eder.[541] Fakat herhangi biri, tıpkı Bāḳī'nin yaptığı gibi, durumu kıskançlıkla da ilişkilendirebilir. "Sarardı benzi hasedden yârimle beni görüb" sözleriyle Bāḳī, bir rakibin duygusal deneyiminin fiziksel tezahüründen söz

[540] "Hatîb Rüstem el-Mevlevî'nin "Vesîletü'l-Makâsıd ilâ Ahseni'l-Merâsıd [Fî Lügati'l-Fürs]" Adlı Eseri (İnceleme-Metin)", haz. Esra Kavasoğlu Parlak, (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2017), s. 182.
[541] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 48.

etmektedir.[542] Dolayısıyla, her ne kadar yüzün sararması ve beyazlaması gibi durumlar korku ve ḳaygunun belirtileri olarak değerlendirilse de diğer olasılıklara karşı temkinli yaklaşmak gerekir.

Duygusal deneyimin bedensel tezahürüne dair ifadeler, yer aldıkları pasajlarda anlatılan durumlar üzerinden değerlendirilse dahi, mesele, her zaman bağlamları takip ederek de çözülemeyebilir. Zira bir önceki bölümde söz edildiği gibi, korku da benzer bir görünüme sahiptir. Fakat bu kullanımlara, cümle içerisinde ḳaygu sözcüğü geçtiğinde güvenle başvurulabilir. Örneğin, sonrasında birlikte yolculuk edeceği ‘Affān ile henüz karşılaşmamış olan Bulḳıyā’nın, korku ve ḳaygu duygularını yoğun biçimde yaşadığı anlatılan beyitlerin ardından, yeniden bir denizle karşılaşması, “Bulḳıya andan ṣararuben beñiz/gitdi geldi yine buldı bir deniz” cümleleriyle anlatılır. Burada onun duygusal deneyimi hem korku hem de ḳaygu ile ilişkili olabilir. Nitekim bu dizelerin iki beyit öncesinde, kaplanlar ve deniz canavarları arasında geçen bir çatışmayı izledi esnada, karakterin durumu “ḳorḫudan birbirine geçdi dişleri” sözleriyle betimlenir.[543] ‘Affān’ın göründüğü sahnede ise, fiziksel tasviri yapılan duygunun bunlardan hangisi olduğu daha anlaşılırdır. Hz. Süleymān’ın cansız yatan bedeninin parmağından ona hükümranlığını sağlayan yüzüğü almaya niyetlenen ‘Affān, yedi denizi nasıl geçeceğini düşünürken, onun durumu, “iş bu ḳaygudan ṣarardı beñizi” şeklinde tasvir edilmiştir.[544] Dolayısıyla, Bulḳıyā hem korku hem de ḳaygudan muzdaripken ve yüzünün sararması her ikisiyle de ilişkili olabilirken, ‘Affān’ın deneyiminin kaynağı ḳaygudur. Bu nedenle, fiziksel tasvirlerin tek başına değil, sözcüklerle birlikte incelenmesi ve bulundukları bağlamlara dikkat edilmesi gerekmektedir.[545]

Ḳaygunun ve onunla yakın anlamlı sözcükler araştırılırken, ifadeler ve tasvirlerin yanında, metaforik içerimlere sahip olan deyimler de dikkate alınabilir. Örneğin, sözcüğün yardımcı fiille kullanılan fakat günümüzde tedavülde olmayan bir versiyonu daha mevcuttur. “-yimek” yardımcı fiiliyle ifade bulan bu kullanım, ḳaygu

[542] Gülcan Abbasoğulları, “Bâkî’nin Şiirlerinde Kıskançlık”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2021), s. 302.
[543] “Abdî, Câmâsb-nâme”, s. 71.
[544] “Abdî, Câmâsb-nâme”, s. 49.
[545] Bu şekilde, Naama Cohen-Haneghbi’nin dikkat çektiği gibi, benzer içsel deneyimlerle meydana gelen duygulanımların nedensel süreçlerine odaklanmak da mümkün olur.

ve ġuṣṣa gibi sözcüklerle birlikte kullanılsa da[546] günümüzde sadece ġam ile bir arada bulunduğu versiyonu kullanılmaktadır.[547] ‘Āṣıḳ Paşa’nın, gençliğin ḳayġu duygusundan uzak bir dönem olduğunu dile getirdiği satırlarda bu kullanıma rastlanabilir. Ona göre, “Oġlan-iken kişi hīç ḳayġu yimez/Dünyaya geldüm yine gidem dimez.”[548] Müellifin “kocalık hali” olarak tanıttığı dönem ise, “yāy u ḳış ḳayġu yimek” ile geçer ve kişi bu dönemlerde “ġuṣṣadan göz açamaz.”[549] Yine, miraç hadisesi esnasında cehennem bekçisi Mālik’i gören peygamber, Cebrā’īl tarafından, “ḳayġu yime göñlüñi ṭutġıl ṣafā” sözleriyle uyarılır.[550] Bu kullanımın ġuṣṣa ile olan versiyonunun da benzer anlamlar taşıdığı düşünülebilir. Sıklıkla rızık kaygısı söz konusu olduğunda, kahramanların yahut metinlerin muhataplarının, “rızḳ içün ġussa yime” sözleriyle uyarıldığı dikkat çekmektedir.[551] Bu ifadeler, ḳayġu ve ġuṣṣa arasındaki anlam ilişkisini pekiştirirken, kullanımın çeşitli versiyonlarını da ortaya koyar. Bu nedenle, duygunun fiziksel etkilerini betimleyen bu ve buna benzer deyim kullanımları, ḳayġuyu incelerken başvurulması gereken bir alan oluşturur.

3. Sonuç

Duygu sözcüklerini araştırmak, bir duygu tarihi çalışması için gerekli bir ön adımdır. Bu bölümde ḳayġu sözcüğü üzerinden yapılan inceleme de bu durumu doğrulamaktadır. Bu çalışmada da görüldüğü ve vurgulandığı gibi, böyle bir girişim ilgili dönemin kaynakları yoluyla sürdürülmelidir. Ḳayġu üzerine yapılan inceleme, öncelikle bir sözcüğün varyantlarının da göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermiştir. Sözcüğün ḳayu ve ḳayı hallerinde kendini gösteren varyantı ile

---

[546] Bir yardımcı fiille bu şekilde kullanılan sözcüklerden ḳayġu ile ilişkili olanlar yalnızca bunlar değildir. Burada ortaya çıkan ve benzer anlam yükünü taşıyan bir diğer kullanım da “ḳayd[ın] yimek”tir. Sözgelimi, Melik Erdeşir ve Dana Mihranbih hikayesinde, kızının tek odalı bir evden şikayetçi olmasının ardından, melik, damadı Mihranbih’e, “yiriçün ḳayıd yimeñ, benüm gey ulu serāylarum ve ḫurrem köşklerüm var. Her ḳanġısın dilersen iḫtiyār ḳıl,” sözleriyle kalacak yer sağlayabileceğini ifade eder. Burada, ḳayġunun endişe içerimli olup anlamca kaygıya yaklaşan bir kullanımının yer aldığı düşünülebilir. Bkz. “Marzubānnāme Tercümesi”, s. 36-37.

[547] Fakat “ye-” yardımcı fiiliyle kullanılan sözcüklerin sayısı fazladır. Bkz. Ali Osman Solmaz, “Yardımcı Fiil İşleviyle *“Ye-”* Fiiline Art Zamanlı Bir Bakış”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2016), s. 297-315. Ayrıca bkz. Çağla Barikan Topçu, “Türkçede “Duygu Besindir” Metaforu”, *Türkbilig*, 45 (2023), s. 21-35.

[548] Aşık Paşa, *Garib-nâme*, s. 80.

[549] Aşık Paşa, *Garib-nâme*, s. 82.

[550] “15. Yüzyıla Ait Anonim Bir Mi‘râc-nâme (Transkripsiyonlu Metin)”, haz. Sema Çimen, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), s. 58.

[551] Bir örnek için bkz. “Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü’l-Âşıkîn Adlı Eseri”, s. 541. Bu tür ifadelere özellikle dini metin külliyatı içinde sık rastlanmaktadır.

ḳayurmak, ḳayırmak, ḳayġurmak veya ḳaygulanmak şeklinde ifade bulan çekimleri bu aşamada elde edilen verilerdir. Muhtemel eş/yakın anlamlıların tespiti söz konusu olduğunda da günümüz Türkçesinde kullanılmayan ancak bu çalışmanın kapsamında olan dönemde ḳayġuyla ortak anlam ağlarını ifade eden ġuṣṣa kelimesine ulaşılmıştır. Sözcüklerin bağlam içinde birbirleri yerine kullanılabilir olduğunu ortaya koyan veriler sayesinde, ḳayġu ve ġuṣṣa arasındaki anlam ilişkisi teyit edilmiş olur. Elbette ḳayġu ile anlamca ilişkili başka sözcükler de belirlenebilir. Sözgelimi, tasa, anlamsal içerimleri bakımından kıyas nesnesi olmayı hak eden kelimelerdendir. Ġam, endīşe, hemm, keder ve başka birçok sözcüğün, ḳayġu ile muhtemel ilişkisi doğrultusunda değerlendirilmesi gerekse de bu çalışmada ele alınan metinlerin ortaya koyduğu doğal sonuç, ġuṣṣa üzerindeki bir vurguyu beraberinde getirmiştir. Bu girişim, hedef sözcüğün anlamsal içeriğini gözlemlemek bakımından gerekli bir adımdır. Bunun yanında, ḳayġunun anlamsal içeriği ve zamansal atıflarının da günümüzde kullanılmakta olan kaygıdan farklı görünmektedir. Dolayısıyla, tıpkı Ahmet Ferhat Özkan'ın ḳadġu hakkında vurguladığı gibi, sözcüğün ḳayġu versiyonu ve bunun varyant ve olası muadillerini, günümüzde hala kullanılmakta olan kaygı ile karşılamak konusunda ihtiyatlı bir tavır izlenmelidir.[552] Bu doğrultuda, ḳayġunun (ve ġuṣṣanın), kaygının bugün algılanışından kısmen farklı olarak, üzüntüyü imleyen kullanımı, sözcüğün anlam alanı ile ilgili değişimin önemli bir örneği olarak düşünülebilir. Sözcük araştırmasının son aşamasında ise deyim ve metaforik kullanımlar yer alır. Ḳayġu bu açıdan da betimleyici bir üslup taşıyan örneklere sahiptir. Bu anlamda çok sayıda örnek tespit edilebilir. Duygunun anlamları ve kullanım alanlarının belirlenmesinin ardından ḳayġuyu metin içinde gözlemlemek de duygunun kavranışına ilişkin manzarayı sunacaktır.

[552] Ahmet Ferhat Özkan, "Daśakarmapathāvadānamālā'da Üzüntü Bildiren Duygu Sözcükleri", *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 5/2 (2021), s. 170.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

XIV.-XV. YÜZYIL ANADOLUSUNDA ḲAYĠUNUN GÖRÜNÜMÜ: YŪSUF KISSALARI, DUYGU BİLGİSİ VE DUYGU NORMLARI

Önceki iki bölüm, çalışmayı varacağı bu son aşamaya, üçüncü ve son bölümüne hazırlayacak olan zemini ve araçları tanıtmıştı. Söz konusu zemin, birinci bölümde, geç Orta Çağ'da Türkçe konuşan, metin üreten ve bir şekilde bu dilin muhatabı olan toplumun duygu bilgisinin, dönemin tıp metinlerine dayanarak sunulmasıyla oluşturuldu. Fakat duygu bilgisinin bu şekilde bir serimi, oldukça geniş bir sahayı ifade etmektedir. Bu zemin üzerinde ne şekilde ve hangi yollardan hareket edileceğini belirlemek üzere, ikinci bölümde de olası araçların tespiti söz konusu oldu. Nihayetinde, üzerinde hareket edilecek zemin ve burada hangi araçlarla yol alınacağı belirlendiğinde, varış yeri, ilgili verilerin kullanılacağı kaynak bütünü olacaktır. Burada çalışmayı bekleyen, geniş bir yazınsal birikimin mirasıdır. Duygulara ilişkin incelemenin malzemesi olabilecek edebi ürünlerin bir kısmı, bu aşamada, duygu bilgisinin yansımasını test etmek için çözümleme nesnesi işlevi görecektir.

Bu çalışmanın girişinde belirtildiği gibi, toplumların duygu bilgisini, herhangi bir bilgi ve kaynak sahasının içinde gözlemlemek mümkündür. Edebiyat, bu noktada, aranan veriyi paylaşma konusunda en cömert davranan alan olabilir. Herhangi bir eseri oluşturulduğu dönemin zihniyetinden bağımsız düşünmek imkansızken; araştırmacı, ilgili dönemin duygu bilgisini söz konusu eserlerde gözlemleme şansına sahiptir. Raymond Williams'ın "his yapıları" ile kast ettiği, biraz da bu duruma ışık tutmaktadır. Bir kültür incelemesinin ortaya koyacağı "müşterek düşünme ve hissetme biçimleri[ni]"[553] analiz etmeye yarayan *his yapıları*, en çok edebiyat ürünleri üzerinden izlenebilir durumdadır.[554] Zira herhangi bir dönem üzerinde yapılacak bu türden incelemelerde, deneyim ancak sanat eserleri sayesinde gözlemlenebilmektedir ve "ele avuca gelmeyen ne varsa", bu his yapıları içinde kendini belli etmektedir.[555] Dahası, duygu incelemesinde bu türden eserlere başvurmak, metinlerin vücuda geldiği *habitus*u da gözlemlemeyi sağlayacağından, edebi metinler, duygu bilgisi ve duygusal

[553] Ahmet Ferhat Özkan, "Raymond Williams'ın "His Yapıları" Kavramı ve Bu Kavram Perspektifinde *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*", *SUTAD*, 50 (2020), s. 234-235.
[554] Ancak bu kavram doğrudan duygularla ilgilenmez. Bkz. Özkan, "Türk Romanında Duygular", s. 83, dipnot 223.
[555] Özkan, "Raymond Williams'ın "His Yapıları" Kavramı", s. 233-234.

deneyime dair bilginin kritik kaynakları haline gelirler.[556] Zira bu metinler, yazıldıkları dönemlerin duygusal normlarını ve ifade biçimlerini ortaya koyma noktasında oldukça elverişlidir.[557] Kendi toplumsal ve kültürel bağlamlarının ürünü olan bu kaynaklar, dönemlerindeki normatif veya norm dışı duygusal ifade biçimlerini gözlemlemeyi sağlamaktadır. Bir dönemde, sözgelimi aşkın anlatılmasında tercih edilen tavır, o dönemin toplumsal ve duygusal normları ile ilişkili olacaktır.[558] Dolayısıyla, Robert Darnton'ın kendilerinden, "sıradan insanlar" olarak söz ettiği, "şeylerle ya da kültürlerinin onlara sunduğu herhangi bir şey, örneğin öyküler ya da törenler aracılığıyla" düşünen insan topluluklarının zihin dünyasına girmeyi sağlayacak olan böylesi bir girişim,[559] söz konusu muhatapların sahip olduğu her türlü bilgi ve algının, düşünce ve hissetme biçiminin dönemin kaynaklarında vücut bulduğunu gösterecektir. Neticede tüm bu eserler, yaratıldıkları dönemin his yapısı sonucunda meydana gelmiş, kendi bağlamına ait ürünlerdir.

Bu çerçeveyi dikkate alan bir yaklaşım sergilenirse, örneğin, humoral patoloji anlayışının hakim paradigma olduğu yüzyıllarda vücuda getirilen metinlerin, söz konusu kuramsal bilgi göz önünde bulundurulduğunda daha bütünlüklü bir şekilde anlaşılacağı düşünülebilir. İlgili dönemlerde kaleme alınmış metinler incelendiğinde, sahip olunan bu tıbbi bilginin edebi ürünlerdeki yansımalarına rastlamak kaçınılmazdır. Sözgelimi, William Shakespeare'in (ö. 1616) en ünlü yapıtlarında, karakterlerin humoral patoloji bilgisi doğrultusunda nasıl işlendikleri, onların eylemlerini anlamlandırmada kilit bir unsur olarak görülebilir.[560] Nitekim

[556] Özkan, "Türk Edebiyatına Dair Duygu Çalışmalarının Kapsamı ve Bir Kaynakça Denemesi", s. 97. Robert Darnton'un da ifade ettiği gibi, bu yolla, incelenen dönemlerdeki dünya görüşü ve kültürel üslup ile ilgili ipuçları edinilir. Darnton, *Büyük Kedi Katliamı*, s. 27-28.

[557] Tıpkı Andrews ve Kalpaklı'nın dediği gibi, "kimi ve nasıl seveceğimizi, neyin normal neyin sapkın olduğunu, aşkın sözcüklerinin ve eylemlerinin neler olduğunu dilden -şiirlerden ve hikayelerden, hukuki, dini, tıbbi veya psikolojik metinlerden- öğreniriz." Bkz. Andrews, Kalpaklı, *Sevgililer Çağı*, s. 53.

[558] Farklı şairlerin yaşamları, sosyal çevreleri ve eserleri üzerinden divan şiirinde aşkın değişen ifadelerini inceleyen şu çalışmaya bakılabilir: Çiftçi, *Osmanlı'da Aşk*.

[559] Darnton, *Büyük Kedi Katliamı,* s. 15.

[560] Elizabeth Harvey'in vurguladığı gibi, bunun nedeni de, "Shakespeare'in Galen, Paracelsus, Hipokrat veya Vesalius paradigmalarına sistematik bir şekilde bağlı kalması değil, bu kelime dağarcığının, tutkuları temsil ederken dayandığı eklektik matrisi oluşturmasıdır." Bkz. Elizabeth D. Harvey, "Medicine: King Lear, Macbeth, The Tempest", *Shakespeare and Emotion*, ed. Katharine A. Craik, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2020), s. 35.

Shakespeare'in en melankolik karakteri olduğu söylenebilecek olan Hamlet'in,[561] kendi durumunu anlatırken, rüzgarın ancak kuzeybatı yönlü olması halinde deli olduğunu; güneyden esen rüzgarın kendisini etkilemediğini söylemesi, kuzey, batı ve kuzeybatı yönlü rüzgarların melankoli ile ilişkilendirilmesinin açık bir yansımasıdır.[562] Bunun gibi örnekler, Shakespeare'in önde gelen karakterlerinin, nasıl da döneminin tıbbi bilgisine göre işlendiğini gözler önüne sermektedir.[563]

Humoral patoloji bilgisinin sağladığı çerçevenin, Anadolu'da yaşayıp Türkçe konuşan insanların zihninde de belirleyici bir konuma sahip olduğu görülebilir. Sözgelimi, Akşemseddin'in (ö. 1459) dört peygamber ve dört unsur arasında kurduğu ilişki, tam olarak bu çerçeveye dayanmaktadır. Bu dört unsuru dört peygamberle eşleştiren Aḳşemseddīn, Hz. Ādem'e toprak, Hz. Nūḥ'a su, Hz. Mūsā'ya ateş ve Hz. 'Īsā'ya da hava elementlerinin denk düştüğünü söyler. Bu elementlerin peygamberlerin yaşantılarını biçimlendirişi de Aḳşemseddīn'in odağında yer almıştır. Örneğin, topraktan yaratılmış olması nedeniyle, Hz. Ādem ile bu element arasında bir ilişki söz konusudur. Yine, su mizaçlı olan Hz. Nūḥ'un kavminin tufan ile helak olması bu durumun bir sonucudur. Hz. Mūsā'nın ateş mizacına sahip olması, onun "gāyet ġaḍablu" bir insan olmasına, ağzına geleni söylemesine ve öyle ki, peygamberliği öncesinde Mısır'da adam öldürmesine neden olmuştur. Durum, Hz. 'Īsā'nın da *Rūḥullah* olarak anılmasına neden olan ve nefes anlamına da gelen hava ile

[561] Bu noktada ayrıca, Hamlet'in incelendiği her dönemin güncel ruhsal hastalıkları doğrultusunda tanımlanması dikkat çekicidir. Zaman içerisinde Danimarka Prensi'ne, onun melankolik, histerik, nevrastenik (sinir hastası), ödipal kompleks sahibi ve manik depresif olduğunu öne süren bir dizi teşhis koyulmuştur. Durum, güncel olarak sahnelenmekte olan Hamlet performanslarına da yansımıştır. Bu nedenle, 21. Yüzyıl sahnesinde, klinik depresyon yahut bipolar bozukluktan muzdarip Hamlet'ler izlenebilmektedir. Bkz. Erin Sullivan, "Grief: Hamlet", *Shakespeare and Emotion*, ed. Katharine A. Craik, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2020), s. 215.

[562] Ayrıca, güneyden esen rüzgarların da kolerik mizaca atıflar içerdiği dikkat çekicidir. Bkz. Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme", s. 467. Akın'ın incelemesi, sevgi melankolisi, intiharla sonuçlanan ve yaygınlığı nedeniyle "İngiliz hastalığı" olarak anılan melankoli ve geleneksel melankoli düşüncesinden "duygu ve kaygı yüklü" bir melankoliye geçiş gibi, her biri dönemin gerçekliğini ifade eden unsurların Hamlet'e nasıl da yansıdığını ortaya koyar. Bkz. Akın, "Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme", s. 463-472.

[563] Melankolik bir karakter olan Hamlet'in bu nedenle çok düşündüğü söylenebilir. Bu noktada, Özdemir Nutku'nun sorusu -ve hemen ardından da kendi sorusuna verdiği cevap- anlam kazanır: "[A]caba kuşkucu, çok düşünen Hamlet olsaydı Othello'nun yerinde sonuç böyle olur muydu? Olmazdı elbette. Hamlet, Iago'nun tuzağını çok geçmeden çıkarırdı ortaya." Bkz. Özdemir Nutku, "Othello Üzerine", *Othello*, çev. Özdemir Nutku, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), s. 13. Shakespeare'in yapıtlarının humoral patoloji çerçevesinde incelendiği bir çalışma için bkz. Gail Kern Paster, *Humoring the Body: Emotions and the Shakespearean Stage*, (Chicago; London: The University of Chicago Press, 2004.)

eşleştirilmesinde de kendini gösterir. Mizacında havanın galip olması, Akşemseddīn'e göre, Hz. 'Īsā'nın göğe yükselmesinin nedenidir. Zira "her nesne merkezine maildür."[564] Onun düşüncesine bakılırsa, Hz. Muḥammed'in bedeninde bu unsurların dördü de mutedil vaziyette bulunmaktadır.[565] Böylesi bir düşünce dünyası, humoral patolojinin evren ve insan tasavvuruyla ilişkili olarak kendini göstermiş, söz konusu kavramsal çerçeve, birçok unsuruyla birlikte, Eski Anadolu Türkçesi dönemi kaynaklarına yansımıştır.

Duyguya ve duygulanıma ilişkin bilgi değişmeye başladığında da bunun yansımasını edebi metinlerde görmek için çok beklemek gerekmez.[566] Nitekim Ahmet Ferhat Özkan, geç dönem Osmanlı edebiyatında kendini gösteren bu türden bir değişime dikkat çeker. Duyguların yerinin artık kalp değil de beyin olduğunu varsayan yeni bilimsel düşünce,[567] edebi metinleri de bu doğrultuda şekillendirmiş, kahramanların hissiyatları, zihinleri ile ilişki halinde betimlenmiştir.[568] Bu doğrultuda, bir "kutu" olarak anılan ve duyguları içinde barındıran organ, Ahmet Mithat Efendi'de (ö. 1912) kalp iken, Halit Ziya'da (ö. 1945) dimağ olmuştur.[569] Öyle ki, duyguya ilişkin bilgideki bu değişiklik ve bunun edebi ürünlere yansıması durumu, Beşir Fuad (ö. 1887), Nāmık Kemal (ö. 1888) ve Menemenlizāde (ö. 1903) arasında ciddi tartışmalara konu olmuştur. Esasen tartışmada karşı taraflarda olsalar dahi, yazarların her biri, duyguları beyinde konumlandırmak gerektiği konusunda mutabık gibi görünmektedir. Buna karşın, Menemenlizāde ve Nāmık Kemal, duyguların kalpte olduğundan söz eden ifadelerin edebi geleneğin bir parçası olduğunu vurgulayıp eski yazarları örnek gösterirken; onlara şiddetle karşı çıkan Beşir Fuad da, Shakespeare ve Victor Hugo gibi yazarları, yaşadıkları dönemde beynin önemli konumunun keşfedilmemiş olması

[564] Muhammed Ali Yıldız, "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016), s. 159-161.
[565] Yıldız, "Akşemseddin'de Allah, Kâinat ve İnsan", s. 161.
[566] Elbette duyguya ilişkin ifadenin değişmesindeki tek etken duygu bilgisinin değişmesi değildir. Bu duruma neden olan başka birçok faktör olsa dahi (sözgelimi ifadeye ilişkin normlar), bu tezin konusu ve kapsamı nedeniyle, burada yalnızca duygu bilgisine ilişkin örneklere yer verilmiştir. Bu çalışmanın konusu olmasa da Ahmet Ferhat Özkan'ın, umut, aşk, kıskançlık ve merhamet duyguları üzerinden geç Osmanlı romancılığındaki duygu temalarını incelediği "Türk Romanında Duygular (1872-1901)" başlıklı doktora çalışması bu anlamda önemli bir örnektir.
[567] Alberti, *Matters of the Heart*, s. 142-156.
[568] Ahmet Ferhat Özkan, "19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Duyguların Kalpten Dimağa Taşınması", Karadeniz 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 2021, s. 40-48. Özkan'a göre, bu değişimle, "ilk önce aşkın daha sonra ise insan varoluşunun yeniden konumlandırılması" söz konusu olur. Bkz. Özkan, "19. Yüzyılda", s. 43.
[569] Özkan, "19. Yüzyılda", s. 44.

nedeniyle konudan muaf tutar ve muhataplarına ciddi eleştiriler yöneltir.[570] Bu süreç, bir yandan bilgi değişiminin farkında olan entelektüellerin konuya ilişkin tartışmalarıyla kendini gösterirken, diğer yandan da ilgili dönemin edebi ürünlerinin söz konusu değişimden aldığı payı ortaya koymaktadır.[571] Dönemin romanlarında, duyguların bilinç düzeyine taşınmasının, onlar üzerindeki kontrol ve hakimiyet gündeme getirdiği açıkça görülür.[572] Nitekim duyguların, özneden "gördükleri müsaade üzere hâsıl" olduklarına inanan kahramanların, onları deneyim sahibinin icadı olarak açıkladıkları ve eylemlerinde de -isteyerek veya istemeyerek- bu düşünceyi dikkate aldıkları gözlemlenebilir.[573]

Benzer şekilde, edebi eserler, duygu bilgisinin yanında, yazıldığı veya anlatıldığı dönemin atmosferine dair pek çok ipucu sunmaktadır. Yazılı metinlerin çeşitli duygu topluluklarını açığa çıkarma noktasındaki işlevi, metinlerin bu bakışla incelenmesi sonucunda kendini gösterir. Edebi ürünler yoluyla, mevcut duygu dağarcığına, bu duyguların ifade alanlarına, duygusal normlara ve *duygu sistemleri*ne ulaşmak mümkün olur.[574] Bu kaynakları duygular ekseninde inceleyen araştırmacılar, idealize edilmiş davranışların, toplum, öteki ve kendilik tasavvurlarının söz konusu metinlere nasıl yansıdığına dikkat çekerler.[575] Meseleye bu çalışmanın da kapsamında

[570] Özkan, "19. Yüzyılda", s. 41-42.
[571] Özkan, "19. Yüzyılda", s. 43-44. Ayrıca bkz. Esra Sazyek, Eminegül Sever, "Nabizade Nazım'ın Sevda adlı hikâyesinde Beşir Fuad etkisi", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 38 (2024), s. 390-398. Yine, yeni bilimsel düşüncede, histerinin kadınlara mahsus olmayıp, erkeklerin de hastalıktan muzdarip olabileceği öne sürüldüğünde, bu yeni bilgi de romanlara doğrudan yansımış; yine bu durum da Osmanlı ediplerinin kaleminde işlenmiştir. Bkz. Güneş Sezen, "19. Yüzyıl Romanlarında Duygusal Aşırılıklar: Histerik Kadınlar "Obsesyon"lu Erkekler", *Edebiyat ve Duygular*, ed. Hazal Bozyer, (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023), s. 68-75.
[572] Bilinç ve düşünce, duygunun hissedilmesi noktasında önemli bir konuma geldiğinde, duygular üzerindeki kontrol, bilincin kaybolmasının doğrudan sonucu olarak yitirilmektedir. Özkan, bu duruma, Halit Ziya'nın karakterlerini örnek olarak sunar: bunlardan Mazlume ve İsmail Tayfur gerçekten bilinçlerini yitirirken, Bihter ve Vecdi'nin yaşamları intihar ve intihara benzer ölümlerle son bulur. Ahmet Cemil'in sonunda ise umudun yitirildiği bir manzara görülmektedir. Yazar, Uşaklıgil'in kaleminden çıkan trajik sonları bu durumla ilişkilendirir. Bkz. Özkan, "19. Yüzyılda", s. 46. Aşkın "iradi" yönünün dönemin romanlardaki yansımalarına dair incelemeler için bkz. Özkan, "Türk Romanında Duygular", 175-181. Söz konusu karakterlerin işleniş biçimlerinin umut duygusu üzerinden incelenmesi için ayrıca bkz. Özkan, "Türk Romanında Duygular", s. 95-105. Bilincin ön plana çıkışı, duyguların kontrolünü önemli hale getirmiştir. Ayrıca bkz. Afacan, "Of the Soul and Emotions", s. 170-201.
[573] Bu ifadeler, *Ferdi ve Şürekası* kahramanlarından Hasan Tahsin'e aittir. Bkz. Özkan, "Türk Romanında Duygular", s. 179.
[574] Özkan, "Türk Romanında Duygular", s. 12.
[575] Ahmet Ferhat Özkan'ın incelemesi ise Osmanlı aydınlarının Batı'ya yönelik bakışları ve kendilerini konumlandırma biçimlerini, romanlardaki duyguların işlenişleri takip ederek çözümlemektedir.

olan geç Orta Çağ'dan sunulabilecek örnek, Isabel Lachenauer'in *Dānişmendnāme*'yi merkeze alan incelemesi olabilir. Lachenauer, Melik Dānişmend örneği üzerinden, ideal bir beyin duygusal açıdan nasıl tasvir edildiğine dikkat çeker. Buna göre, metin yoluyla sunulan ideal bey profili, gazileriyle duygusal bağ kuran, iyi ve kötü günlerinde onların yanlarında olan, onları kaybettiğinde üzülen; fakat üzüntüsünün ardından, öfkesiyle -ki bu da erdemli bir öfkedir-[576] eyleme geçen birini anlatır.[577] Melik Dānişmend, her zaman etrafındaki insanlara destek olmaktadır; öyle ki, bir tek, gazilerinin ölümünün ardından yas tuttuğu zamanlarda yalnız kalmaktadır.[578]

Dolayısıyla, toplumların duyguya ve duygusal deneyime dair bilgisini gözlemlemenin en muhtemel yollarından biri, edebi eserlerden geçmektedir. Bu nedenle, bu bölümde de bu türden bir girişim söz konusudur. Bölümün konusu ve amacı, çalışmanın odağında yer alan ḳayġu duygusunun, ilk bölümde sunulan duygu bilgisinin sağladığı çerçeve içinde, ikinci bölümde belirlenen kelimeler ve yardımcı ifadeler üzerinden incelenmesidir. Bu yolla, geç Orta Çağ'da kaleme alınmış anlatılara başvurularak, dönemin Türkçe konuşan Anadolu sakinlerinin duygu bilgisini gözlemlemeye yönelik bir çaba söz konusudur. Zira anlatılar, ḳayġunun temel bileşenlerini ortaya koymanın yanında, bu deneyime varan süreci de açıklamaya yardımcı olur. Önceki bölümlerde vurgulanan, duygulanım süreçleri açısından benzer biçimlerde tanımlanan duyguların yer aldıkları bağlamlar, böylece, ḳayġunun daha anlamlı bir çözümlemesini yapabilme fırsatı sağlayacaktır. İncelenen dönemlerde ḳayġunun hangi durumlarda meydana gelip hangi şekillerde ifade edildiği yahut ḳayġu

Özkan'ın kıskançlık duygusu üzerinden yaptığı inceleme için bkz. Özkan, "Türk Romanında Duygular", s. 274-279.

[576] Bu ifadeler, Aristoteles'in erdemli bir öfkeyi tanımlama biçimini anımsatır: "doğru zamanlarda, doğru nesnelere atıfta bulunarak, doğru insanlara yönelik biçimde, doğru amaçla ve doğru şekilde" deneyimlenen öfke. Bkz. Rosenwein, *Anger*, s. 82. Melik Dānişmend'in öfkesi bu anlamda erdemli bir yöne sahiptir. Bununla birlikte, esasen burada sözü edilen, Melik Dānişmend'in üzüntüden *haklı öfke* olarak nitelendirilebilecek bir duygu durumuna geçişidir. Onun öfkesini haklı ve erdemli kılan, Tanrısal irade ile ilgisidir. Zira Melik Dānişmend, Rūm diyarını İslam topraklarına katmak için savaşmaktadır; bu süreçte kaybettiği gazilerin ardından üzülmesi ve bu duygusunun ardından doğan öfkesinin zemininde ise bu nedenle haklılık bulunur. "İlahi irade ile meşrulaştırılma", öfkeyi bu zeminde anlamlı kılar. Dolayısıyla Melik Dānişmend'in öfkesi idealize edilmiş bir öfkelenme biçimini yansıtır ve bu duygunun erdemliliğini betimler. Bunun tam aksi, ahlaki açıdan kusurlu görülen öfke biçiminin anlatının *kötü* karakterleri üzerinden tasvirinde görülür. Lachenauer, bu karakterlerin öfkesinin, başrollerin erdemli eylemleri -sözgelimi fetihler- ile tetiklendiğini vurgular. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 172-178.

[577] Bu inceleme için bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 158-198.

[578] Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 197.

duygusu ile muhatap olunduğunda sergilenmesi gerektiği düşünülen tavırlar, ilgili kaynaklardan toplanacak veriler yoluyla gözlemlenmeye çalışılacaktır. Bu sayede, ḳaygunun hem deneyimlenme biçimi hem de ahlaki düzlemdeki konumu ortaya çıkacaktır. Ayrıca, ḳaygunun bir duygu sözcüğü olarak taşıdığı anlamsal ve zamansal yükler de bu incelemenin sonucunda bağlamlar içinde gözlemlenmiş olacaktır. Tam da bu aşamada, duygunun söz konusu metinler üzerinden analiz edilmesine başlamadan önce, bu eserlerin belirlenme nedenleri ile işlevlerine değinmek yerinde olur.

1. Kaynaklara Dair

Elbette, bu türden bir inceleme için başvurulabilecek birçok kaynak mevcuttur. Bu çalışmada ise, ḳaygıya ilişkin verileri toplayabilme noktasında, çağdaşlarına kıyasla görece elverişli olduğu düşünülebilecek bazı kaynaklardan yararlanılacaktır. Bu nedenle, ḳaygıya ilişkin bir incelemeye katkı sağlayabilme potansiyeli göz önünde bulundurularak, manzum ve mensur biçimlerde kaleme alınmış bir dizi Eski Anadolu Türkçesi dönemi metni belirlenmiştir. Yūsuf kıssalarının mesnevi biçiminde yazılmış versiyonları ile dini metinlerde yer alan kıssaya ilişkin pasajlar, bu amaç doğrultusunda bölümün temel kaynak grubunu oluşturmaktadır. Ana metin kurgusunun dayandığı olay örgüsü bu olurken, yardımcı mahiyette olabilecek anlatı parçaları da ḳaygunun incelenmesine katkı sağlamak üzere dikkate alınacaktır.

Esasen Yūsuf kıssasını konu alan eserler birçok farklı müellifin kaleminde ifade bularak, önemli bir birikim meydana getirmektedir. Kıssayı temel alan metinlerin bu çalışmada tercih edilmesinin ise birkaç nedeni vardır. Öncelikle, kıssayı bu konuda esas dikkate değer kılan, Hz. Yūsuf ile ḳaygu duygusu arasında kurulan ilişkidir. Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi, Eski Anadolu Türkçesi döneminde, Hz. Yūsuf'un adı ile ḳaygu -ve ġuṣṣa- arasında ilişki kuran kayıtlar bulunmaktaydı. Bu ilişki, söz konusu kıssanın içeriğine dair önemli ipuçları barındırmaktadır. Nitekim Hz. Yūsuf'un ḳaygu duygusu ile ilişkilendirilmesinin örneklerinden biri daha, Ṣa'lebī'nin *Ḳıṣaṣ-ı Enbiyāsı*'nın Türkçeye tercümesinde yer alır: Hz. Ādem, neslinden gelecek peygamberlerle tanıştırıldığı sahnede, Hz. Yūsuf ile karşılaştığında, ona, "ḳaygurmaġıl, sen Yūsuf'sın" sözleriyle hitap eder.[579] Dönemin müellifleri tarafından kurulan bu ilişkiyle birlikte, ḳaygunun kıssayı temel alan metinlerde yer aldığı

[579] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 93.

duygusal bağlamlar da, duyguyu zamansal çizgide gözlemleme fırsatı sunmaktadır. İlgili sahnelerde, ḳayġuyu tetikleyen olaylar üzerinden duygunun içeriği incelenebilirken, duygunun bir dış etken olarak, özneye ne yaptığını -ve yaptırdığını- izlemek de mümkün hale gelir. Ḳayġunun bir duygu olarak taşıdığı anlamlar bu şekilde ortaya çıkabilir.

Ancak Yūsuf kıssasının bir çözümleme nesnesi olarak belirlenmesinin tek nedeni bu değildir. Kıssalar, duygu incelemesinin yanında, bu duygulara ilişkin normatif tavrın gözlemlenebilmesi noktasında da faydalı bir kaynak bütünü oluşturur.[580] Böylece, toplumun hissetme biçimlerine dair makul olduğu düşünülen tavırları gözlemlemek mümkün hale gelir. Bu sayede, XIV. ve XV. yüzyıllar Anadolu'sunun duygulanım reçetelerinin içeriğine ulaşma imkanı doğar. Nitekim peygamber kıssalarının temel işlevlerinden biri de budur. Geçmiş peygamberlerin hikayelerinin aktarılmasının ardındaki hikmet, dönemin müelliflerine göre, "ümmeti[n] öğütlen[üb] […] edeblen[mesidir]"; zira "peyġamberler ḳıṣṣası içinde saḳunuḳlara doġru yol ve ögüt" bulunmaktadır.[581] Türk edebiyatında, türün adı *Yūsuf u Zelīḫā* olarak anılıp, daha ziyade Hz. Yūsuf ile Züleyḫā arasında geçenlere dayanan aşk konulu bir anlatı olarak işlense de,[582] hikaye aslında iki peygamberin hikayesidir.[583] Dolayısıyla, gerek dini metinler, gerekse mesneviler yoluyla sunulmakta olan, temelde bir peygamber kıssası olur. Metnin bu özelliği ise, duyguya ilişkin inceleme bakımından bazı faydalar sağlar. Öncelikle, ḳayġu söz konusu olduğunda, peygamberlerin bu duyguyu deneyimleyen özneler olarak ortaya çıkışı,

[580] Norm sözcüğü, burada, söz konusu duygu ile karşılaşıldığında sergilenmesi beklenen tavrı ifade etmek için kullanılmıştır. Elbette bireylerin norm dışı davranabileceği bir gerçektir.
[581] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 2. Üstelik müellif, bundan söz ederken Yūsuf kıssasını örnek vermiştir.
[582] Üstelik kıssayı konu edinen mesneviler, karakterler üzerinden yapılan tasniflerde çift kahramanlı aşk hikayeleri arasında zikredilir. Bkz. Agâh Sırrı Levend, "Divan Edebiyatında Hikâye", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 15 (1967), s. 73. Şeyyād Ḥamza'nın metni, bu bakımdan diğer örneklerden ayrılır. Onda, Hz. Ya'ḳūb'un durumu ön plandadır ve anlatı boyunca Yūsuf'tan sonra en çok onun adı anılır. Bkz. Bill Hickman, *The Story of Joseph A Fourteenth-Century Turkish Morality Play by Sheyyad Hamza*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2014), s. 22.
[583] Özkan Daşdemir, Müslüman topluluklar arasında kıssanın Züleyḫā ile ilgili ekseninin baskın olduğunu, Yahudi ve Hıristiyanlar arasında ise kardeşler ile gerilimin öne çıktığını ifade eder. Bkz. Daşdemir, "Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha", s. 6. Türk edebiyatından dikkate değer bir örnek ise Ḥamdullah Ḥamdi'nin mesnevisidir. Müellif, *Yūsuf u Zelīḫā* adlı bu mesnevisinin sebeb-i telif bölümünde, babasını Hz. Ya'ḳūb, kendisini Hz. Yūsuf ile birlikte anar ve kardeşleri nedeniyle çektiği sıkıntıları anlatır. Bkz. Zehra Öztürk, "Hamdullah Hamdi", *TDVİA*, c. 15, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), s. 452; "Hamdullah Hamdî'nin Yûsuf u Zelîhâ Mesnevisi (Gramer-Metin-Dizin)", haz. Mehmet Cihan Üstün, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), s. 253-254.

muhataplar nezdinde bu duygunun kendisine meşru bir zemin hazırlar. Nitekim anlatılardaki esas vurgu, ḳayġudan kaçınmak üzerinde değildir; müellifler, açık veya örtük şekillerde, onunla karşılaşıldığında sergilenecek tavrın ne olması gerektiğini anlatmaktadır. Duygu, duygulanım ve bu örnekte ḳayġu, özleri itibariyle insani ve meşrudur; bu meşruiyetin yitirilmesi yahut feraḥa kavuşulması olasılıklarından hangisinin gerçekleşeceği, deneyim sahibi öznenin tavrı ile belirlenir. Bu anlamda, peygamber kıssalarının ele alınmasının iki işlevsel yönünden söz edilebilir: bunlardan ilki, Zeynep Oktay'ın ifade ettiği gibi, hikayelerin başrol konumundaki peygamberleri birer "hayali arketip" kılmasıdır.[584] Yani kendisinden ve deneyiminden söz edilen kişiler, artık tarihsel birer aktör olmazlar. Bu durum, araştırmacı için böyledir; ancak anlatılanlar, söz konusu metinlerin muhatapları için bir gerçekliği ifade etmektedir. Oktay, bu yönüyle hikayelerin "kutsal geçmişi taşı[ma]" işlevini hatırlatır.[585] Bu sayede, bizzat "Peygamber'in kendisine erişim"[586] söz konusu olacağından, bu kahramanlarla kurulan duygudaşlık, edebi ve kolektif bir ritüel halini alır.[587] Bu anlamda, Ya'ḳūb ve Yūsuf peygamberlerin duyguları da söz konusu ritüellerin bir parçası olarak görülebilir. Metinler kaleme alındıkları dönemin duygu dağarcığını aktarırken, bu metinleri dinleyenlerin de aynı metin yoluyla meydana gelen duygusal deneyimi, incelemenin çerçevesini daha belirgin kılar. Zira toplumdan metine bir akış söz konusuyken, benzer şekilde, metinden de topluma yönelik bir duygusal akış meydana gelir. Bu akış, ayna karakterler (*mirror characters*) kavramsallaştırması üzerinden de gözlemlenebilir. Frank Brandsma'ya göre metin, karakterler ve dinleyici arasında duygusal bağ kurmanın yolu, metin ile dinleyici arasındaki aracı durumundaki ayna karakterlerden geçer.[588] Anlatıcı, ayna karakterlerin duygularını dinleyiciye aktarırken, metnin afektif yönü devreye girer ve bu sayede Oktay'ın sözünü ettiği kolektif duygulanımın meydana gelmesi beklenir. Bu durum, duygu

[584] Zeynep Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu ve Mesnevi Nazım Biçimi: Yerelleşme, İcra, Ritüel", *Nesir: Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (2025), s. 141. Nitekim peygamber hikayeleri, popüler edebiyatın önemli bir parçasını teşkil etmiştir. Gottfried Hagen, "From Haggadic Exegesis to Myth: Popular Stories of the Prophets in Islam", *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*, ed. Roberta Sterman Sabbath, (Leiden; Boston: Brill, 2009), s. 305.
[585] Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 142.
[586] Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 140
[587] Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 141.
[588] Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 120.

imleyicilerinin ve anlatımın duyguyu inşa edebilmesi sayesinde gerçekleşir[589] ve dinleyici kahramanın duygusal serüvenine katılarak hissetmesi beklenen ve umulan bir duygulanım sürecine dahil olur.[590] Yūsuf kıssalarında da Ya'ḳūb ve Yūsuf peygamberler ile kurulan duygudaşlık bu zeminde meydana gelir.[591]

Kıssanın bir başka işlevi de benzer biçimde peygamber kıssaları yoluyla sunulan didaktik ögeleri içermesidir. Nitekim Yūsuf kıssasının içeriğine dair vurgular, kıssanın insanı ilgilendirebilecek neredeyse tüm konulara değindiğini öne sürerek her kahramanın durumundan alınabilecek dersleri hatırlatmaktadır. Sözgelimi İznikī, bağışlayıcı olma, kötülüğe iyilikle muamele etme, Allah'ın yasaklarından her koşulda sakınma, sabretme, tevekkül, Allah'a güven, hasetten kaçınma, Allah'a karşı asi olmama, onun bağışlayıcılığından ümit kesmeme ve kimseyi Allah'tan daha fazla sevmeme gibi bir dizi erdemden söz ederek, her birini kahramanların başından geçen olaylarla örneklendirir.[592] Aḥmed-i Bīcān ise, "iy ṭālib-i esrar-ı İlāhī" sözleriyle hitap ettiği muhataplarına, "Yūsuf'un ḳażıyyesi çoḳdur" diyerek, kıssanın *aḥsenü'l-ḳaṣaṣ* olarak adlandırılmasına neden olan içeriğinden söz eder. Buna göre, kıssa her konuya ilişkin ahlaki bir içeriğe sahiptir: "peyġāmberlerin ve ṣāliḥlerin ve firiştehlerin ve şeyṭānların ve ādemlerin ve ḳuşların ve beglerin ve 'ālimlerin ve düş ta'bīrin ve siyāset idenin ve daḫı ne kim bunlara beñzer edeb varısa", her biri Yūsuf kıssasının içinde zikredilmiştir.[593] Gottfried Hagen'ın peygamber kıssalarının işlevleri arasında zikrettiklerinden biri tam da budur. Hagen'a göre, kıssalar yoluyla, kozmoloji, vahiy tarihi ve Kur'an'ın nüzul sürecine ilişkin içeriklerinin yanında, İslam'ın öğütlediği erdemler ve davranışları da okuyucu ve dinleyicilere sunmaktadır.[594] Güçlüklerle karşı karşıya kalan inançlı bir insanın sergilemesi gereken tavır, peygamber kıssalarında

[589] Nil Tekgül'ün padişah fermanlarını da bu kavram kapsamında değerlendirmesi dikkate değerdir. Bkz. Tekgül, *Emotions*, s. 47.
[590] Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 121-122.
[591] Isabel Lachenauer'in dediği gibi, ayna karakterin bir ölümün ardından ağlayarak tepki göstermesi, dinleyiciyi de duygudaşlık kurmaya sevk edebilir. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 122. Yūsuf kıssalarında, kahramanların ağladığı sahnelerde meleklerin de onlara eşlik ettiği görülür. Oktay'ın bahsettiği kolektif duygulanım aşaması da "güçlü bir empati" duygusu ile birlikte başlar. Bkz. Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 140-141. Betül Sürücü, halk mesnevileri yoluyla sağlanan bu duygudaşlığı, hikayelerin metinleri üzerinden incelemiştir. Bkz. Betül Sürücü, "Religious and Moral Thought in A 15th Century Compilation of Versified Folktales", (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2022), s. 77-104.
[592] "Ahmed-i Dā'ī Tercüme-i Tefsīr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandī Yūsuf-Ra'd-İbrāhīm Sureleri", s. 56.
[593] "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 308.
[594] Hagen, "From Haggadic Exegesis to Myth", s. 314.

aktarılan davranış biçimleri üzerinden aktarılmaktadır. Bu anlatılarda peygamberler, çeşitli imtihanları,[595] "klasik İslami erdemlerin canlı örnekleri" olarak tamamlamaktadırlar.[596] Benzer şekilde, -bu çalışmada da başvurulacak olan- manzum halk hikayelerinin de[597] "dinî muhtevadan ayrılmayacak biçimde" yazılmış olduklarına[598] dikkat etmek,[599] duyguya ilişkin içeriğin normatif sınırlarını gözlemleme noktasında yardımcı olur. Nitekim, mesnevi türünün "dini kimliği yaratma ve pekiştirme işlevi", bu durumu anlamlı kılar.[600] Zira mesnevi, tam da bu fonksiyonuyla öne çıkmış, eğitsel yönü ile kendini hatırlatan bir nazım biçimi olarak bilinmektedir.[601] Âmil Çelebioğlu'nun mesnevilerin nasihat aktarma işlevini türün

[595] İmtihan sözcüğünün anlamsal yükü bile meseleyi açıklamaktadır. Kelime, 'denemek ve sınamak' anlamı taşıyan *m-ḥ-n* kökünden türemiştir. el-Isfahânî, *Müfredât*, s. 992. Ancak sözcüğün taşıdığı tek anlam bu değildir. Sıkıntı ve zorluk, burada ortaya çıkan bir başka anlamdır. Dolayısıyla, imtihan ile mihnet arasında doğrudan ve sıkı bir ilişki olduğu görülebilir. Diğer yandan, sözcüğün kullanıldığı alanlara dikkat edildiğinde, "bir şeyin aslına ulaşmak için işleme tabi tutma" şeklinde bir çıkarıma ulaşılır. Bu durum da imtihan sözcüğünün insanın sınanarak kendi özüne ulaşmasını ima ettiğini düşündürebilir. Ayrıca, sözcüğün Kur'ān'da sonuçları değil de süreçleri anlatmak için kullanılması da imtihanın zamana yayıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Bkz. Semra Kaya, "Kur'ân'da İmtihan Olgusu ve Kavramsal Çerçevesi", *Nisar*, 6 (2025), s. 89-90. Ankebût suresinin 2. ayetinde yer alan "insanlar, "inandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler" mealindeki ifadeler, imtihanın insan yaşamındaki hayatiliğini vurgulamaktadır. Bkz. https://www.kuranvemeali.com/ankebut-suresi/2-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 02.12. 2025). Buna göre sıkıntılar yoluyla sınanmak insan olmanın bir sonucudur ve kişinin varacağı noktayı bu süreçte sergilenen tavırlar belirleyecektir. Öğütlenen tavır, sabır ve tevekkülle Allah'a yönelmektir. Sözcüğün Kur'ān-ı Kerīm'de yer aldığı bağlamları inceleyen Bilâl Temiz, imtihan ifadesinin yalnızca sıkıntı ve güçlük anlamından ibaret olmadığını, tersine, bunların ardından gelecek iyilik ve güzelliklere bir ümidi ima ettiğini belirtir. Çeşitli ayetlerde imtihanların sınanma ve arınma aracı olarak tanıtılıp bunu başarıyla tamamlayanların kazanacağı ödüllerden söz edilmesi, bu anlamı açığa çıkarır. Bkz. Bilâl Temiz, "Kur'ân'a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi", *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2003), s. 260-261. Hz. Yūsuf'un zindanda mahkum edilmesi, imtihan sözcüğünün bu anlamı doğrultusunda okunabilir. Nitekim *Arā'isü'l-Mecālis*'te, onun bu mahkumiyetinin sebebinin, "azacuḳ yazuġın arıtmaḳ" olduğu söylenir. Bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 103. Yūsuf kıssasının genel örgüsü de imtihan sözcüğünün anlam alanı ile uyumlu gözükmektedir.

[596] Hagen, "From Haggadic Exegesis to Myth", s. 311; Sürücü, "Religious and Moral Thought", s. 168-169.

[597] Bu adlandırma, halk mesnevilerini ötekileştirici bir imada bulunup klasik mesnevi ile halk mesnevisi arasındaki bir ayrımdan söz ediyor gibi görünmekteyse de Zeynep Oktay'ın söz konusu dönemlerde bu iki tür mesnevi arasında net bir ayrımdan bahsedilemeyeceğine ilişkin vurguları dikkate değerdir. Yazar, bu konuda sunulan gerekçelerin sorunlu olduğuna değinir ve güncel çalışmalardan da söz ederek ilgili dönemlerde daha geçişken bir ortam olduğunu ifade eder. Bkz. Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 135-137.

[598] Sürücü, "Religious and Moral Thought", s. 31.

[599] Âmil Çelebioğlu'nun *halk tipi mesnevi* adıyla andığı bu anlatılar da dini ve ahlaki içerikleri öne çıkan metin grubunu oluşturur. Bkz. Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı*, s. 45.

[600] Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 132.

[601] Yazma, okuma ve hatırlama kolaylığı sağlaması, mesnevi türünün bu anlamda öne çıkmasına neden olmuş gibi görünmektedir. Mesnevinin tam kafiye ve kısa vezinlerle meydana gelmesi, hatırlamada kolaylık sağlayan bir nazım biçimi olmasını ve bu yönüyle eğitim amacı güden metinlerin yazımında öne çıkmasını sağlamış olabilir. Manzum sözlükler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bkz. Selim S.

"bâriz vasıflarından" biri olduğunu vurgulaması da dikkate alınmalıdır.[602] Bu yönüyle mesnevi türü, dini ve ahlaki öğretilerin "akılda kalıcı ve estetik" bir halde sunulmasını sağlamaktadır.[603] Bu anlamda, ḳaygu örneği söz konusu olduğunda da mesnevilerin olay örgülerindeki didaktik unsurları tespit etmek mümkündür. Çünkü tam da bu metinler, duyguyu meydana getiren sebeplerin yanında, öznelerin duygusal deneyim süreçleri boyunca sergiledikleri tavırları ile hikayelerin sonlarında ulaştıkları konumu anlatırken, normatif vurgularıyla birlikte, ideal bir Müslüman profilinin nitelikleri konusunda önemli ipuçları içermektedirler. Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Yūsuf kıssalarının araştırmaya sunacağı katkı açıktır. Nitekim Bill Hickman'ın kıssayı tanımlama biçimi, sözü edilen iki unsuru da içerir: Yūsuf kıssası, "dinlenilmesi gereken bir ahlaki *mesel*dir."[604]

Yūsuf kıssaları, gerçekten de *dinlenilmesi* gereken ahlaki içeriklere sahiptir. En azından bu çalışmada başvurulacak olan metinler, sözlü icra yoluyla dinleyiciye aktarılmakta olduğu bilinen eserlerdir ve ilgili dönemlerde kıraat meclislerinin bir parçası olmuşlardır. Bunlardan ikisinin müellifinin adları bile konuya ilişkin ipucu sunar: Yūsuf-ı *Meddāḥ* ve *Şeyyād* Ḥamza. Her iki müellifin ismi de icra ettikleri işin niteliğine dairdir. Nitekim meddah ve şeyyadlar hikaye anlatıcılarıdır.[605] Hikayelerin hem Oktay'ın, hem de Hagen'ın sözünü ettiği yönleri burada yeniden birleşir. Anlatıcılar hikayeyi sözlü performans yoluyla anlatırken, hikayenin içerdiği dini ve ahlaki erdemler de dinleyiciye aktarılmış olur. Bu çalışmada başvurulan mesnevilerin dinleyiciye yönelik hitapları da bu durumu yansıtır.[606] Anlatıcılar, "işit imdi ḳıssa-i yūsuf sana", "dinle 'aḳluñ varısa iy baḫt-ver"[607] yahut "imdi diñle bu ḥikāyet ne

Kuru, "Giriş: Anadolu'da mesnevînin hikâyesini yazmak", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI, Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2011), s. 18-19.

[602] Çelebioğlu, *Türk Mesnevî Edebiyatı,* s. 27.

[603] Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 134.

[604] Mesel sözcüğü burada öğüt ve ibret içeren anlatı tanımı olarak kullanılmıştır. Hickman'ın ifadelerinin birebir çevirisi, "ahlak oyunu/ahlaki oyun" olabilirdi. Nitekim çalışması tam da bu adı taşır: *A Fourteenth-Century Turkish Morality Play*. Ayrıca, Hickman, bu yorumu, Anthony Johns'un Yūsuf suresine dair yorumuna atıfla yapmıştır. Bkz. Hickman, *The Story of* Joseph, s. 21.

[605] Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 129.

[606] Zeynep Oktay'ın XIV. ve XV. yüzyıllarda kaleme alınan mesnevi türünü "Türkçe edebi üretimin başlıca biçimi" olarak tanıtıp, türün sözlü ve yazılı gelenek arasındaki ilişkideki konumunu vurgulaması bu durumu açıklar. Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 131.

[607] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 274, 392.

olur"[608] gibi hitaplar yoluyla dinleyicinin ilgisini metne çekerken, bu metin yoluyla da sunmak istediği ahlaki öğretileri paylaşmış olur.

Müstakil anlatı kaynaklarının olay örgülerinde yer alan pasajlar dışında, normatif tavrın açık bir şekilde gözlemleneceği kaynak grupları da mevcuttur. Eski Anadolu Türkçesi döneminin popüler dini metinleri, mesnevi biçiminde kaleme alınan eserlerin sunduğu içeriği pekiştirme noktasında araştırmaya katkı sağlayacaktır. Benzer biçimde, sözlü icra yoluyla dinleyici kitlelerine aktarılan bu metinler,[609] hem Yūsuf kıssası üzerinden hem de kıssadan bağımsız biçimlerde ḳayġunun -ve ġuṣṣanın- deneyimlenmesi durumunda sahip olunması gereken tavrı açıklar; kimi zaman mesnevilerin üslubundan daha açık ifadelerle, ḳayġunun terbiye edilmesinin yollarını anlatırlar. Bir Müslümandan beklenen tavrın ne olduğu, söz konusu metinlerin ilgili pasajlarında kendini belli eder. Dolayısıyla, dönemin dini metinleri, mesnevilerin dini kimliğin oluşumunda üstlendiği işlevi pekiştirmekte, duygusal deneyim sürecini de bu şema içerisinde işlemektedir. Bu sayede, bu metinler, Yūsuf kıssalarının sunduğu veriyi destekleme potansiyeli taşırlar. Tüm bu kaynak gruplarının bir araya gelmesi, ḳayġuya ilişkin normatif tavrın gözlemlenebilmesi için oldukça yararlıdır. Özetle, bu bölümde, duygunun ifade alanı, deneyime dair bilginin yansımaları, duygu ile başa çıkma yolları ve bu yolda sergilenmesi beklenen ideal tavrın söz konusu kaynaklar yoluyla incelenmesiyle, ḳayġunun geç Orta Çağ Anadolu'sunun Türkçe konuşan insanları nezdindeki manzarası ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

2. Dünya Düzeninin Bir Parçası Olarak Ḳayġu: Devrin Söylemleri

Ḳayġunun çeşitli zamanlara atıfla ifade ediliş biçimlerine geçmeden hemen önce, onun dünyanın olağan düzeni içindeki insani ve kaçınılmaz bir duygu olduğundan söz eden bazı müelliflere kulak vermek gerekebilir. Böylece, özü itibariyle son derece doğan görülen bir duygunun ifade alanını ve bu duyguyla ilişkili normun sınırlarının nereden çizildiğini belirlemek için bir adım atılmış olur. Zira ḳayġu, farklı yaklaşımlar neticesinde çeşitli yönleriyle değerlendirilse dahi, söz konusu değerlendirmeyi yapan herhangi bir müellifin yok saymadığı bir duygudur. Ḳayġunun yaşamın doğasında yer aldığı, Eski Anadolu Türkçesi dönemi müellifleri tarafından

[608] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 52.
[609] Bu konuda bkz. Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007), s. 401-445.

sıklıkla dile getirilmiştir. Dönemin müelliflerine göre, ḳayġu, dünyada olmanın, dünyada yaşamanın kaçınılmaz bir sonucu gibi görünmektedir. Nitekim ʻĀşıḳ Paşa, "iy ʻaceb biz ol ezelde ne-y-idük" sorusunu, sıkıntılardan uzak bir "dirlik" halinin varlığını hatırlatarak cevaplar. "Gussası vü kaygusı" olmayan bu zamanlar, kişinin dünyanın düzeni gereği karşı karşıya kaldığı, sahibi olan herkes için bir ḳayġu yerinde olan "ev ü barh hân-u-mân mâl u tavar",[610] "ogul kız"[611] veya başka türlü birçok sıkıntıdan uzakta, "şâd" bir halde geçmiştir.[612] Benzer bir şekilde, Yūnus Emre de, "kaygu eli irmezidi gussa gözi görmezidi/endişe şehrinden taşra bir ulu mekândayıdum" ifadelerinde, ḳayġudan azade bir varlık halinden söz eder.[613] Sinan Paşa (ö. 1486) ise, sıkıntı ve cefalarla yüklü, geçici ve huzursuzluk barındıran bir dünya düzeni tasvir etmektedir:

> "Dünyâ bir pîre-zen-i acûzedir ki, libâs-ı ârâyiş-i duhterânda görünür ve bir harâb-ı âbâd-i vîrânedir ki, mazhar-i âbâdânda gözükür. Onun zevḳ u safâsı vefâ-yi zenân ve ebr-i tâbistân gibi nâ-pâyidârdır, ve gussa vü cefâsı evrâk-i eşcâr ve a'dâd-i rimâl gibi bî-şümârdır."[614]

Bu noktada, XIV. ve XV. yüzyıllar Anadolu'sunun söz konusu belirsizlik ve tereddüt ikliminden payını aldığını hatırlamak yerinde olabilir. Gottfried Hagen, bu dönemlerin kaotik atmosferi içinde, hanedan odaklı anlatıların göz ardı ettiği toplumsal deneyimleri incelemeye girişirken, XV. yüzyılın, "henüz oluşan İslam imparatorluğunun zafer dönemi değil; geçiş, çözülme ve güvensizlik, sıkıntı ve bozulmuş düzen zamanı olarak" değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.[615] Bahsi geçen dönemlerde ve hemen öncesinde, Anadolu'nun gerçekten de tam bir düzen halinden yoksun olduğu literatürde sıklıkla zikredilmektedir. Beylikler döneminin parçalı yapısı ve mevcut düzenin yarattığı belirsizlik ortamı, dönemin renkli ve bir o kadar da karmaşık dokusunu meydana getirmiştir.[616] Fakat mesele yalnızca siyasi bir düzenden

---

[610] Aşık Paşa, *Garib-nâme*, s. 78.
[611] Aşık Paşa, *Garib-nâme*, s. 159.
[612] Aşık Paşa, *Garib-nâme*, s. 79.
[613] *Yûnus Emre Dîvânı*, s. 185-186.
[614] "Dünya büyücü bir kocakarıdır, öyle ki, süslü giysiler içindeki kızlar gibi görünür. Ve bir şenliği kalmamış yıkıntı yeridir, öyle ki, göze şenlikliymiş gibi gözükür. Onun zevk u safası kadınların sadakatı ve yaz bulutu gibi gelip geçicidir. Ve sıkıntı ve cefası ağaçların yaprakları ve kumların sayısı gibi rakam değerlerini aşıcıdır." Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, haz. Mertol Tulum, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 290-291. ʻAbdī de dünyadan "bir acuze karı" şeklinde bahseder. Bkz. "Abdî, Câmâsb-nâme", s. 228.
[615] Hagen, "Chaos, Order, Salvation", s. 92-93.
[616] Rudi Paul Lindner, "Anatolia, 1300-1451", *The Cambridge History of Turkey Volume 1: Byzantium to Turkey 1071–1453*, ed. Kate Fleet, (New York: Cambridge University Press, 2009), s. 107-116; A. C.

yoksun olmanın yarattığı güvensizlikle ilgili değildir. XIV. ve XV. yüzyılda yaşanan veba salgınları da bir kaygı ve belirsizlik ortamı yaratmış olmalıdır. Nitekim bu salgının izleri, dönemi tecrübe etmiş isimlerin şiirlerinde de görülür.[617] On dalga halinde, aralıklı olarak kendini hatırlatan *Kara Ölüm*, Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde varlığını göstererek toplumun gündemini meşgul etmiştir.[618] Dolayısıyla, bu dönemlerde Anadolu'nun ve onun üzerinden dünyanın, sıkıntılar, kaygılar ve belirsizliklerden azat olmayan bir mekan olarak tasavvur edilmesi, tüm bunları içinde barındıran ḳayġuya ilişkin bir manzarayı da ortaya koymaktadır.[619]

Sözü edilen dönemde Anadolu'da kendini hissettirdiği düşünülen belirsizlik atmosferine dair yaptığı bu çalışmada, Gottfried Hagen, incelemesini bir dizi menakıbname ve velayetnameye dayandırır.[620] Ona göre, içinde devrin kaotik atmosferinin yansımalarını bariz bir şekilde taşıyan bu kaynaklar, aynı zamanda, inançlı insanlara bu deneyimlerin üstesinden gelme konusunda yardımcı olmaktadırlar. Anlatıda kendisinden söz edilen kahraman yahut veli ise, bu kurtuluş için aracı konumundadır.[621] Hagen'a göre, bu anlatılarda kaos kaçınılmazdır ve her yerdedir: yaşamın güvensiz ve belirsizliği ile tehlikelerle dolu bir dünya tasavvur edilirken,

---

S. Peacock, Sara Nur Yıldız, "Introduction Literature, Langauge and History in Late Medieval Anatolia", *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A.C.S. Peacock, Sara Nur Yıldız, (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2016), s. 23-28.

[617] Öyle ki, bu şairlerden biri olan ve bu çalışmada da kaleminden çıkan Yūsuf kıssasına başvurulacak olan Şeyyād Ḥamza, bu salgında kızı Aslı Ḫātūn'u kaybetmiştir. Bkz. Hayati Develi, "Yeni Bir Yunus Emre ve h. 870/m.1465 Tarihli Veba Salgını", *Türkiyat Mecmuası*, 32/1 (2022), s. 182, dipnot 8. Orhan Kemâl Tavukçu da onun iki çocuğunu 1348-1349 tarihli vebada kaybettiğini ifade eder ve şiirlerinde ölüm temasının baskın oluşunu bu durumla ilişkilendirir. Bkz. Orhan Kemâl Tavukçu, "Klâsik Edebiyatta Hamse Geleneği ve Şeyyâd Hamza", *Turkish Studies*, 4/7 (2009), s. 595. Ayrıca bkz. Nükhet Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), s. 140-141; Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, Fatih Uğur, ""Ecel Yağmuru Yağdı Yere Gökten": Şeyyâd Hamza'nın Dilinde Ölüm", *Turkish Studies – Language and Literature*, 17/3 (2022), s. 965-994.

[618] Bu konuda bkz. Varlık, *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba*, s. 135-142, 155-165.

[619] Tüm bu gerçeklikler, XIV. ve XV. yüzyılı Anadolu'nun başka herhangi bir döneminden daha ḳayġu uyandırıcı kılmaz. Bu çalışmanın da herhangi bir dönemin insanlarının bir başka dönemdekilerden daha ḳayġu dolu bir yaşam sürdükleri gibi bir iddiası yoktur. Zaten ḳayġu sözcüğünü, tanımlanma biçimlerini de dikkate alarak, var olduğu tarihsel süreç içerisinde incelemek, birbirine benzeyen yahut farklılaşan birçok ḳayġu nedeni ve nesnesi ortaya çıkaracaktır. Bu anlamda, XIV. ve XV. yüzyılların ḳayġu duygusuna ilişkin atmosferinden söz etmek, bu dönemlerin ḳayġu açısından ayırt edici bir özelliği olması nedeniyle değildir; tersine, bu yüzyıllar, ḳayġuya ilişkin bir kesiti gözlemlemek üzere seçilen bir zaman dilimidir. Yoksa, -ḳayġu veya onunla ilişkili sözcüklerle ifade edildikleri takdirde- XVI., XVII. veya XVIII. yüzyıllarda da birçok sebepten kaynaklanan ḳayġuya rastlamak mümkün olabilir. Zaten belirli bir devir ile bir başka zaman arasında bir karşılaştırma yapılmadığında, belirli bir duygu için hangisinin duygusal atmosferinin diğerinden *daha* yoğun olduğunu tespit etmek mümkün gözükmez.

[620] Hagen, "Chaos, Order, Salvation", s. 109.

[621] Hagen, "Chaos, Order, Salvation", s. 97.

"dinleyicilerin korkuları, ihtiyaçları, arzuları ve umutları" metne yansıtılmış olur.[622] Bu durum, metinlerin temsil değerine dair anlamlı bir açıklama sunar.

Söz konusu anlatılar, bu çerçeve içinde kendini tekrar ettiği düşünülebilecek bir döngüyle ilerler. Olaylar, asude bir düzeni tetikleyen olağan dışı bir gelişmeyle başlar.[623] Bir bozulmayı imleyen bu aşamanın düzen yitimini ifade ettiği düşünülebilir. Bu çerçeveye göre, kaos ve dolayısıyla sıkıntılar, yaşamın her anında, her yerde kişinin karşısına çıkabilir. Kahramanlar mücadele edebilir; fakat bunun da sonuçları her zaman öngörülebilir değildir. Düzensizlik ve bozulmanın daimi görülmesi, değişmez olanın yalnızca Allah'ın mutlak kudret ve iradesi olduğu vurgularına neden olur.[624] Kaos insanı "ahlaki içgörüsünün sınırlarında" tehdit ederken, Tanrının mutlak kudretine dayanan bir düzen tasviri, varlığı ve yaşamı anlamlandırmayı sağlar. Hagen, tam da bu konuda, Sinan Paşa'nın *Tazarru'nāme*'sinde yer alan yakarışlarının, düzen ve istikrardan yoksun olan dünyada, kurtuluşa varan yolun ancak Allah'ın iradesine güvenmeye dair içeriğini vurgular.[625] Dünya gerçekten de sıkıntılarla doludur; bu düzenin üstesinden gelmek, ancak Tanrıya bağlanmakla mümkün olur. Nitekim 'Āşıḳ Paşa da "dünya âhir kaygudan âzâd" olmanın yolunun Allah'a tam bir itaatten geçtiğini söylemektedir.[626] Bu durum, burada ele alınacak olan kaynakların didaktik işlevi ile uyumlu gözükmektedir. Zira onlar da benzer bir şekilde, sıkıntılardan kurtulmanın anahtarını inanç ve tevekkül olarak sunarlar. Allah'ı "ḳullarını emīn ider ḳayġudan" sözleriyle anan bir Yūsuf kıssası müellifi, "ṣabr iden bulur murādı bil yaḳīn" derken, biraz da bu durumu kast etmektedir.[627]

Bu türden bir ortamın yarattığı duygu iklimi içerisinde varlığına rastlanan ḳayġu da yalnızca gelecek odaklı olmayan, yer aldığı çeşitli bağlamlarda geçmiş ile şimdiye ait bir zamansal izleğe sahip olarak bulunan bir duygusal deneyimi ifade etmek için kullanılmıştır. Elbette ḳayġu, başka dönemlerde de gözlemlenebilecek bir duygudur. Fakat dünyanın geçici ve düzeni bozulmuş bir yer olarak tasvir edildiği bu devirlerde, ḳayġunun müelliflerin kaleminde bulduğu ifade şekli, sözü edilen kırılgan

[622] Hagen, "Chaos, Order, Salvation", s. 97-98.
[623] Hagen, "Chaos, Order, Salvation", s. 98-99.
[624] Hagen, "Chaos, Order, Salvation", s. 106.
[625] Hagen, "Chaos, Order, Salvation", s. 95-97.
[626] Aşık Paşa, *Garib-nâme*, s. 134.
[627] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 446-447.

yapı içerisinde meydana gelen bir duygulanımı ve bunu aşmanın yollarını gösterir. Belirsizlikler ve kayıpların olağan düzenin bir parçası olduğu bu düşünce yapısı içinde, ḳaygu, özellikle sufi-meşrep müelliflerin ifadelerinde, sabır ve tevekkül yoluyla terbiye edilmesi gereken bir duygu durumu olarak ortaya çıkar. Bu tip örnekler, dini ve didaktik içerikli mesnevilerde ön plana çıkan öğretilerle de uyum içindedir. İdeal bir Müslüman profilinin özelliklerini açıklayan bu türden metinlerde, çeşitli imtihanların muhatabı olan kahramanların örnek tavırları, sınandıkları zorluklar ve bunların yarattığı ḳaygu duygusuyla başa çıkmanın yollarını ortaya koyar. Dünya düzeninin bir parçası olarak görülmesi bir yana, bu çalışmanın kapsamındaki dönemlerde oldukça yaygın bir biçimde zikredilen ḳaygu duygusunun, her iki nedenle de incelenmesi, ilgili dönemlerde *var olan* insanların hissi dünyasına kapı açmak için faydalı görünmektedir. Dönemin tarihsel görünümünün bu yönünü dikkate almak, Hagen'ın üzerinde durduğu, "düzen olarak kaos" vurgusundan hareketle, insan yaşamının her yerinde ortaya çıkabilecek üzüntü, sıkıntı, kaygı ve belirsizlikleri daha dar bir zaman aralığında yakalama imkanı sunar ve tarihsel aktörlerin deneyimlerinin duygusal ve ahlaki boyutlarına erişmeyi sağlar. Zira ḳaygu, devrin duygusal iklimin bir parçasıdır ve üzüntü, sıkıntı ve kaygıyı içeren bir kapsama sahiptir. Yūsuf kıssaları da döneminin hem tarihsel hem de duygusal bağlamının ürünüdür ve dolayısıyla söz konusu atmosferle uyum içindedir. Kıssalar, Hagen'ın kaynaklarının döngüsüne benzer bir anlatı şemasıyla, ḳayguların, sıkıntı ve üzüntülerin olduğu bir dünyada, düzenin yeniden tesisini Tanrının iradesine bağlar. Dolayısıyla, duygunun zamansal açıdan incelenmesi ve ifade bulduğu bağlamların gözlemlenmesinin ardından, XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayıp kendilerini Türkçede ifade etmiş olan tarihsel aktörlerin ḳaygуya ilişkin kavrayışlarını ortaya koymak mümkün hale gelecektir.

3. Ḳaygуya Dair

3. 1. Ḳaygulanmaḳ Üzerine: Ya'ḳūb Peygamberin Deneyimi

Şimdiye dek sıklıkla vurgulandığı gibi, ḳaygu sözcüğü, geçmişle ilişkili duygusal bağlamlarda yer alabilmektedir. Buradaki mesele, sözcüğün, üzüntü içerimiyle birlikte, ayrılık, kayıp ve yas durumlarını ya da geçmiş sıkıntıları ifade etmesidir. Söz konusu bağlamlar, zamansal atıflar açısından ḳaygu ile kaygı arasındaki belirgin karşıtlığı ortaya koyar. Bu pasajlarda, duygusal deneyiminin ḳaygu olduğu belirtilen kahramanlar, gelecekteki olası belirsizlikler, üzüntüler veya tehlikeler yerine,

geçmişte yaşadıkları bir kayıp, başlarından geçen üzücü bir hadise yahut içinde bulundukları sıkıntılı bir durum nedeniyle bu türden bir duygunun muhatabı olurlar. Yine gelecek belirsizliklerden doğan sıkıntı ve kaygılar, ḳayġunun anlamsal yükünün önemli bir kısmını oluşturur. Yakın veya uzak gelecek, sevdiklerinin bu gelecekteki durumları ve bunlar gibi bazı kaygılar da metinlerde ḳayġu sözcüğüyle ifade edilmiştir. Dolayısıyla, bir önceki bölümde üzerinde durulan örnekler olan manzum sözlükler ile satır arası Kur'an tercümelerinin ḳayġuyu anlamsal açıdan karşılama biçimlerinin, dönemin yazınsal birikiminin kalanında da gözlemlenebilen karşılıkları mevcut olduğu söylenebilir.

Ḳayġunun hem geçmişte yaşanan bir olayla hem de gelecek belirsizliklerle ilişkili olarak sunulduğu bağlamları oluşturan önemli örnekler arasında, Yūsuf kıssasının kayıp ve ayrılıkla ilgili ifadeleri yer alır. Söz konusu metin külliyatı içerisinde bu duyguyu yaşadığı görülen birçok kahramana rastlanır;[628] fakat aralarında, ḳayġuyu deneyimleme biçimiyle öne çıkan figür, Hz. Ya'ḳūb'dur.[629] Esasen peygamberin deneyimi, geleceğe dönük bir kaygıyı ifade etmekte olan ḳayġu ile başlar: oğullarının gezintiye giderken küçük kardeşleri Yūsuf'u da yanlarında götürmek istemesi, Hz. Ya'ḳūb'un gördüğü kötü bir rüya nedeniyle, oğlunun başına gelebileceklere yönelik endişesini ifade etmesine sebep olur.[630] Peygamber,

[628] Hikayenin başrolünde olan ve adı bu duygu ile ilişkilendirilen Yūsuf, kardeşi Bünyāmīn ve Züleyḫā, ḳayġuyu deneyimleyen diğer kahramanlardır.

[629] Nitekim peygamberin Türk edebiyatında "gam ve hüznün sembolü" olduğundan söz edilir. Bkz. Mustafa İsmet Uzun, "Ya'kūb (Türk Edebiyatı)", *TDVİA*, c. 43, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), s. 276.

[630] Tüm yaşananları tetikleyen ise başka bir duygudur. Yūsuf'un ağabeyilerinin *ḥased* duygusu ve babalarının ona olan büyük sevgisini kıskanmaları, yaşananların sebebi ve Yūsuf'un ağabeyilerinin kurbanı olacağı olay örgüsünün başlangıcıdır. Nitekim Yūsuf-ı Meddaḥ da hikayesine başlarken hasedin tehlikesini vurgular. Bkz. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 273. İznikī'nin hasedi tanımlama biçimi de kıssanın olay örgüsü düşünüldüğünde açıklayıcı niteliğe sahiptir. Ona göre, haset, "Tañrınuñ taḳdīrine ve ḳısmetine rāżi ol[ma]maḳdur" zira "ol nesne andan gitse baña gelse dimek ya andan gitse baña daḫı gelmezse dimek" aksi anlama geleceğinden sakıncalıdır. Bu açıklamaya göre, karşı tarafta bulunan bir şeye imrenen kişi, eğer onu kendisi için talep edip etmemesinden bağımsız biçimde, yalnızca karşı tarafın kaybetmesini arzuluyorsa, bu durum haset olarak tanımlanır. Fakat kişi, eğer imrendiği ve istediği şeyi karşı tarafın kaybetmesini istemez ve "anuñ gibi eyü hüner ḥaḳḳ Te'ālā baña daḫı virse ve andan gitdügin dile[me]se" bir problem gözükmez. Bkz. "Kutbüddin İznikî'nin Râhatü'l-Kulûb Adlı Eseri", s. 188. Süle Faḳīh'in mesnevisine başlarken söyledikleriyle bir arada düşünüldüğünde, Hz. Yūsuf'un ağabeylerinin durumunun bu ifadelerle uyumlu olduğu görülebilir. Zira müellif, Ya'ḳūb peygamberin en çok Yūsuf'u sevdiğini, "ḳamudan yig Yūsufı severidi" sözleriyle anlattıktan sonra, peygamberin bu en sevdiği oğluna ilim öğretme eğiliminden söz eder; ardından da "ol ḥased bünyādı uş bundan ḳalur" diyerek, Yūsuf'un ağabeyilerinin bu duygusunun nedenini açıklar. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 70-71.

"gördüğüm düşden daḫı ḳaygu yèrem" sözleriyle, duygusunu ilk kez ifade etmiştir.[631] Ya'ḳūb peygamberin öykünün kalan kısmı boyunca anlatılan duygusal deneyimi ise çok sevdiği oğlu Yūsuf'u kaybetmesinin neticesidir.[632] Anlatılar, bu noktada bir baba profilinin etrafında seyrederek evlat kaybının duygusal yönlerine değinmektedirler. Bu anlamda, kıssanın, "oğlunu kaybeden ve sonra da bulan bir babanın hikayesi" şeklinde değerlendirilmesi, öykünün bu yönü için oldukça açıklayıcıdır.[633] Hz. Ya'ḳūb, bu doğrultuda, kıssaya ilişkin metinlerin birçoğunda, geçmiş ve geleceğe atıfla anılan ḳaygulardan muzdarip bir karakter olarak sunulur. Nitekim Peygamberin duygusal deneyimini onun ağzından açıklamayı tercih eden müelliflerin kayıtları, ḳaygıya ilişkin birçok ifade içermektedir. Sözgelimi, kıssanın başlarındaki bir sahnede, Hz. Ya'ḳūb, diğer on oğlu tarafından kendisini bir kurdun öldürdüğü söylenen Yūsuf'un başına gerçekten ne geldiğini öğrenmek için bahsi geçen kurt ile konuşur. Peygamber, söz konusu kurda, "ī ḳurt! Gönlüm sevgüsi, cigerümi, neçün yidüñ?" sorusunu yönelttikten sonra, kendi durumunu ise, "beni uzun ḳaygıya bıraḳduñ" sözleriyle anlatır.[634] Bu durum, kurdun sözlerinde de ifade bulur. Hz. Ya'ḳūb kendisine, "ėy bī-ḥürmet nişe Yūsufumı yėdüñ" sorusunu sorduğunda, kurt, peygambere, "yā Ya'ḳūb ḳaygu seni dutup almış" şeklinde cevap verir.[635] Kurttan, oğlunun ölümüne sebep olmadığı yönünde bir cevap aldığında ise, bu durum peygamberi tam olarak rahatlatmaz; aksine, Ya'ḳūb peygamber için, uzun süreli bir üzüntü, yas ve çile dönemi başlar. Öyle ki, "gėce gündüz" "fürḳatıla aġlamaḳ",[636] artık "Yūsuf'uñ teşvīşine" düşen peygamberin yaşamının bir parçası haline gelmiş, Hz. Ya'ḳūb, durmaksızın ağladığı bir sürece girmiştir.[637]

Bu süreçte, Hz. Ya'ḳūb'un ḳaygusunun nedenlerini metinler üzerinde iz sürerek tespit etmek mümkündür. Esasen oğlunu kaybetmiş olması, metinlerin sunumuna göre başlı başına bir ḳaygu nedenidir ve duygusal mekanizma bu hadiseyle

---

631 Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 21. Peygamberin ifadeleri, Süle Faḳīh'te ise, "düşümden ḳorḳaram" şeklinde yer bulur. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 85.
632 Sözgelimi Yūsuf-ı Meddāh, Hz. Yūsuf'tan, "babasının içi idi" şeklinde söz eder. Bkz. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 272.
633 Anthony Johns'un bu ifadeleri için bkz. Hickman, *The Story of Joseph*, s. 22.
634 "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 98. Bu pasajın benzerlerine mesnevilerde de rastlanır. Bkz. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 291-292; "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 107-109; Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 28.
635 "Behçetü'l-Hadâyık", s. 431.
636 "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 421.
637 Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 28.

tetiklenerek işlemeye başlar. Yūsuf'u bu şekilde kaybetmiş olması, peygamberin ḳayġusunun açıkça ifade edilen nedeni olsa dahi, bu duygulanım sürecini *iliştirilmiş anlatılar* yoluyla takip etmek, ḳayġuya ilişkin başka nedenlerin ortaya çıkmasını da sağlar.[638] Bu noktada, Ya'ḳūb peygamberin ḳayġusunun, üzüntü duygusunun yanında, kaygı ile iç içe geçtiği anlar kendini gösterir. Dursun Ali Tökel'in, Taşlıcalı Yaḥyā'nın metni üzerinde yaptığı inceleme, bu aşamada, peygamberin duygusunun içeriğini incelerken yardımcı olabilir. Tökel, Ya'ḳūb peygamber ile Yūsuf'un ayrılığını, mesnevideki ana metin ve iliştirilmiş metin parçaları üzerinden inceleyerek açıklar. Buna göre, ana metin, söz konusu ayrılığın nedenini ağabeylerin kıskançlığı olarak sunarken, iliştirilmiş metinler sebebin Hz. Ya'ḳūb'un Yūsuf için süt anne olarak satın aldığı cariyeye karşı işlediği günah ve Yūsuf'u çok fazla sevmesi olduğunu söyler.[639]

Hz. Ya'ḳūb'un duygusal deneyimi de metinlerin anlatı çerçevesi içerisinde bu yöntemi izleyerek gözlemlenebilir. Üst anlatı, Hz. Ya'ḳūb'un esas olarak kaybından, oğluna duyduğu özlemden ve ayrılık nedeniyle yaşadığı üzüntüden dolayı ḳayġu çektiğini söylerken; metnin çeşitli parçaları, duygunun anlamca kaygıya yaklaşan içerimine katkı sağlayacak gerekçeler sunarlar. Sözgelimi, oğlunun nerede ve ne durumda olduğunu bilmemek, peygamberin bu süreçteki duygusal deneyimini etkileyen durumlardan biridir. Nitekim peygamber, oğlunu kaybettikten hemen sonra yanına gelen Cebrā'īl ile ilk iletişiminde, oğlunun "ḳançaru gitdi[ğini]" bilmediğini söyleyip, "sen bilürseñ bir ḫaber virseñ gerek / Yūsufuñ aḥvālini bilmeñ gerek" ifadeleriyle açıkça bu kaygılarını dile getirir. Sahnede, Hz. Ya'ḳūb'un ḳayġusunun belirsizliklerden doğan içeriği ortaya çıkar. Peygamber, anlatı boyunca Cebrā'īl ve Azrā'īl ile görüştüğü sahnelerde devamlı olarak oğlunun durumunu sorarken, ilgili kaygılarını da aktarmış olur. Oğlunun hayatta olduğu bilgisi ve düşüncesini takip eden bu duygu durumu, peygamberin ḳayġusunun kaygı ve endişe içerimini ortaya koyar.

---

[638] İliştirilmiş anlatı ifadesi, ana anlatıya bağlanan eklenti anlatıları ifade etmektedir. Tökel, mesnevilerdeki yan anlatıları, kendi başlarına da birer anlatı olduğundan bahseder. Dursun Ali Tökel, "Kurmacadan anlatıya: kendisi için olmayan bir metin olarak mesnevî", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI, Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2011), s. 175.

[639] Tökel, "Kurmacadan anlatıya", s. 176-177. *Arā'isü'l-Mecālis*'te bu durum, Azrā'īl tarafından Ya'ḳūb peygambere açıklanır. Hz. Ya'ḳūb'a, "eger diler-iseñ aydı vireyin, ne sebebden mübtelā oldun" sorusunu sorduktan sonra, Azrā'īl, yaşananların sebeplerini açıklar. Buna göre, peygamberin Yūsuf'tan ayrılması, cariye ile ilgili meseleden kaynaklanırken, gözlerinin görmemesinin nedeni de kestiği bir kurbandan o sırada oradan geçmekte olup açlık çeken birine vermemesidir. Bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 112.

Bununla birlikte, Cebrā'īl ile olan görüşmesinde, peygamberin ḳayġusunun taşıdığı başka duygusal yüklere de rastlanır. Sahnede, Cebrā'īl'in peygambere ilettiği mesajda, ona Yūsuf'u oğullarına emanet etmesindeki problem açıklanır. Kendisine, oğlunu Allah'a emanet etmiş olması halinde yeniden kavuşabileceği bildirilen Hz. Ya'ḳūb, "ḫaṭar[ın]" "kendüden oldu[ğunu]" fark ederek, "ḥüzn (içinde)" kalmıştır.[640] Peygambere yapılan bu uyarıda kıssanın tevekküle ilişkin öğretisi aktarılmış olur. Onun hata ettiğini fark etmesi ise, ḳayġu sürecinde pişmanlığın izlerini hissettirir. Zira Hz. Ya'ḳūb, bu hatayı herhangi bir insan olarak değil, aynı zamanda bir peygamber olarak işlemiştir. Eyleminde tevekkül bilincine sahip olmaması, oğlundan ayrılmasının nedeni olmuş, böylece peygamberin pişmanlığı ve mevcut durumdaki çaresizliği de ḳayġu sürecine dahil olmuştur.

Üzüntü, Ya'ḳūb peygamberin ḳayġu sürecinde yok sayılamayacak biçimde belirgin bir duyguyken, yukarıda görüldüğü gibi, kaygı da bu süreçte yer yer kendini hatırlatır ve hissettirir. Üstelik bu kaygı, yalnızca oğlu Yūsuf'un yaşamının son bulmuş olmasından doğan bir duygu değildir. Peygamber, öncelikle oğullarının getirdiği kurttan, Yūsuf'un en azından bu hadise dolayısıyla ölmediğini öğrenmiştir. Ancak bunun dışında da peygamberin Yūsuf'un ölmediğini bildiği görülür. Mesnevilerde ve kimi dini metinlerde rastlanan bir sahnede, Hz. Ya'ḳūb, oğlunun hayatta olduğuna dair bir güvenceyi, konuya dair en yetkin kaynaktan alır. Bizzat Azrā'īl, Ya'ḳūb peygambere, kendisine "emr olmadı[ğını]" ve oğlunun canını henüz almadığını bildirir.[641] Azrā'īl ile Ya'ḳūb peygamber arasında geçen bu sahnelerde, oğlunun hayatta olduğu bilgisi, peygambere müjdelerle birlikte sunulur.[642] Azrā'īl, Yūsuf'un sultan olup bu sayede çokça askere ve hazineye sahip olduğunu babasına bildirirken, "imdi şād ol daḫı olma ḳayġulu" sözleriyle, peygamberin kaygısını dindirmesi gerektiğini hatırlatır. Henüz aldığı bu güvence, peygamberin kaygısını gerçekten de dindirmiş gibidir; zira Süle Faḳīh, Azrā'īl'in sözleri üzerine şükreden Hz. Ya'ḳūb'un, "ne ki ġuṣṣa ve ḳayġusı" varsa o anda geçtiğinden bahseder.[643] Yine de peygamberin kaygısı bütünüyle ortadan kalkmaz; oğlunun nerede olduğunu bu kez Azrā'īl'den öğrenmek isteyen peygamber, "göñlümüñ ḳayġuların yusañ n'ola" sözleriyle melekten

[640] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 292-293.
[641] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 423.
[642] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 99.
[643] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 424.

talepte bulunur. Ancak Azrā'īl, bunu bildirebilmesi için kendisine Allah'tan bir emir gelmediğini, dolayısıyla, peygamberin ḳayġusunu gidererek onu "mesrūr" edecek pozisyonda olmadığını söyleyip, sonrasında oğluna kavuşacağını ve bu nedenle "ḳayġu itme[mesi]" gerektiğini hatırlatarak peygamberin yanından ayrılır.[644] Bu görüşme, *Arā'isü'l-Mecālis*'te de benzer biçimde gerçekleşir. Azrā'īl, "Tangrı, seni öldürmez tā Yūsuf'ı göstermeyince, saña muṣṭılamaġa geldüm" sözleriyle, Ya'ḳūb peygambere gelecekte yaşanacaklara ilişkin güvence verir.[645] Bu sahnelerde, Hz. Ya'ḳūb'un ḳayġusunun bir başka boyutu ortaya çıkar. İlgili pasajlar, peygamberin duygusunun üzüntü ve özlem kadar, kaygıyı da içerdiğini gösterir. Oğlunun ne durumda olduğunu bilmediği zamanlarda duyduğu kaygılar, doğrudan Tanrı tarafından gönderilen aracılarla peygambere bildirilerek kısmi olarak dindirilir. Hz. Ya'ḳūb, önce oğlunun yaşayıp yaşamadığına ilişkin kaygısından kurtulsa dahi, ḳayġu, peygamberi bütünüyle terk etmez. Onun nerede ve ne durumda olduğundan doğan belirsizlik, Ya'ḳūb peygamberin hissi dünyasını meşgul eden önemli bir sorun olarak kendini gösterir. Oğlunun sultan olduğunu -bu nedenle belki de olabilecek en iyi ve güvenli konumlardan birinde olduğunu- öğrenmek bile, peygamberin endişesine tamamen son vermeyecektir. Bu noktada, peygambere Yūsuf ile kavuşmadan ölmeyeceği de bildirilmiştir;[646] ancak bu da bütünüyle ḳayġudan azad olmasını sağlamaz. Nitekim Azrā'īl yanından ayrıldığında, "ḥazīn" bir halde kalan peygamber, ağlayarak Allah'a yakarır.[647]

Ya'ḳūb peygamberin ḳayġusunun endişe ve kaygı içerimi, oğlunun imanı söz konusu olduğunda da kendini gösterir. Peygamber, oğluna bir şekilde kavuşacaktır; nitekim hem oğulları hem de Yūsuf bu durumu kendisine hatırlatırlar. Azrā'īl ile görüştüğü sahnenin ardından ağlarken yanına gelen oğulları, peygambere, "öldi Yūsuf ġuṣṣasın yimegil" dedikten sonra, Yūsuf'u ahirette muhakkak göreceğini söylerler.[648]

---

[644] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 424-425.
[645] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 112.
[646] Metinlerde Azrā'īl'in Ya'ḳūb peygambere, okuduğunda Yūsuf'a kavuşacağı bir dua öğrettiği de görülür. Bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 113-114; "Ebu'l-Fazl Musa İznikî'nin Zâdu'l-İbâd (Kullara Gıda) Adlı Eseri (Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Sözlük-Dizin)", haz. Süleyman Altıner, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), s. 184.
[647] Biraz önce Azrā'īl'den oğluyla görüşeceğine dair müjdeyi almış olsa bile, Ya'ḳūb peygamber yine de, "ḳorḳaram kim seni görmedin ölem" diyerek ağlamaktadır. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 425.
[648] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 425.

Yūsuf ise, kavuştukları sahnede babasına, Tanrı'nın ikisini eninde sonunda, kıyamet gününde kavuşturacağını biliyor olması gerektiğini hatırlatır. Küçük yaşta yanından ayrılmış olan oğlunun imanını yitirmiş olma ihtimali, peygamberin ḳayġusunun bir başka nedeni olarak kendini gösterir. Hz. Ya'ḳūb, Yūsuf'un vurguladığı durumun gerçekliğine vakıftır, kıyamette karşılaşacaklarına inanmaktadır; ancak söz konusu ihtimal onu kaygılandırmaktadır. Peygamber, bunu oğluna, "ammā ḳorḳdum kim dinüñ gide" sözleriyle açıklar. Onun bu ḳayġusunun, hem de peygamberlik vazifesine sahip bir baba için olağan biçimde ortaya çıktığı düşünülebilir. Zira imtihan, kendisi için olduğu kadar oğlu için de vardır. Fakat bu kaygıda, aynı zamanda oğluyla kavuşamama olasılığının yarattığı sıkıntı da öne çıkar. Çünkü Yūsuf'un imanını kaybetmiş olarak ahirete gitmesi halinde, "ḳıyāmette ara[larında] perde, ayrulıḳ ebed ola[caktır]"; bu da baba ve oğulun bir daha asla kavuşamaması anlamına gelir.[649]

Böylece ḳayġunun bir duygu sözcüğü olarak taşıdığı anlamsal yüklerin, Ya'ḳūb peygamberin duygusunda kendini gösterdiği anlaşılır. Anlatı, bir babanın oğlundan ayrılmasının getirdiği üzüntü ve keder üzerine kurulu bir örgüyü izlese de Tökel'in iliştirilmiş metin parçaları dediği pasajların izlenmesiyle, Hz. Ya'ḳūb'un ḳayġusunda bunlardan daha fazlasının olduğu görülür. Peygamber, oğlunu kaybetmesi nedeniyle üzülmekte, kaybettiği oğluna özlem duymakta ve bir anlamda yas sürecinin başlangıç aşamasının getirdiği duygusal deneyimi yaşamaktadır. Oğlunun hala hayatta olduğunu öğrendiğinde, üzüntüsü ve özleminin yanında kaygıları da kendini göstermeye başlar. Peygamberin üzüntüsü, tüm anlatıyı takip ederek duygusal örgünün temelini oluşturur; yaşananların kendi hatasından kaynaklandığını öğrendiğinde başlayan pişmanlık ve çaresizlik, oğlunun durumunu ve nerede olduğunu bilmemesinin verdiği kaygı, onunla kavuşup kavuşamama olasılığının belirsizliğinden doğan sıkıntı ve yine Yūsuf'un imanını yitirme ihtimali, işleyen ḳayġu sürecinde Ya'ḳūb peygamberin duygusunun nedenleri ve tetikleyicileri olarak ortaya çıkarlar.

Mesneviler ve kısas-ı enbiya kaynakları, bu noktada, oğlu ile kavuşuncaya dek ḳayġusu bitmeyen bir babadan söz ederler. Öyle ki, Hz. Ya'ḳūb'un, kendisine erkenden yaşlandığını söyleyen muhataplarına, "ḳayġu çoḳluġı ḳocalttı, böyle oldum" şeklinde

[649] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 114.

cevap verdiği aktarılır.[650] Nitekim Azrā'īl, peygamber ile görüşmek üzere onu ziyaret ettiğinde, kendisine, "ḳaygulardan nice geçiserdir günüñ" sorusunu sorar.[651] Gerçekten de peygamberin serüveni, daima bu duygu etrafında döner. Oğlu Bünyāmīn'in Mısır'da alıkonması bile, onun, "Yūsuf üzere ḳaygusı[nın] ulal[masına]" neden olmuştur.[652] Yaşamını bu duygu ile sürdüren peygamber, bu vakitleri, *beytü'l-aḥzān* olarak anılan mekanda geçirmiştir. Süle Faḳīh'in "ya'ni kīm ḳaygu evidür" sözleriyle tanımladığı *beytü'l-aḥzān*,[653] birçok müellifin kaleminde, üzüntünün ifadesinde kullanılan bir imge halini almıştır. Osmanlı edebi geleneği içerisinde, kimi zaman Hz. Ya'ḳūb ile Yūsuf'a atıflarla kullanılan *beytü'l-aḥzān* ifadesi, Hz. Ya'ḳūb'un babalık duygusunun dışında, bir sevgiliye yönelik duygularla da ilişkilendirilerek bir üzüntü mekanını ifade etmiştir.[654] Dolayısıyla, üzüntü ile ilgili içerimlere sahip olan bu imgenin, ḳaygu sözcüğüyle ifade edilen bir duygusal deneyimle ilişkilendirildiği örnekler, ḳaygunun ayrılık ve özlem sürecini ifade edebildiğini vurgulamaktadır.[655] Özetle, *beytü'l-aḥzān*, Ya'ḳūb peygamber için ayrılık, çaresizlik, özlem, belirsizliklerden doğan endişe, kaygı ve sıkıntılarla yüklü ḳaygusunu deneyimlediği bir mekan olmuştur. Yūsuf-ı Meddāḥ'ın *Ḳıssa-i Yūsuf* mesnevisinde, Ya'ḳūb peygamberin kendi durumunu anlattığı ifadeler de ḳaygunun bu kullanımını örneklemektedir: "ayrılalı Yūsufumdan iy kiram / beytü'l-aḥzen uş bāna oldı maḳām" sözleriyle, öncelikle bahsi geçen üzüntü mekanına atıfta bulunan Hz. Ya'ḳūb, bu duygusal deneyimini, "ṣāẕılıgum gitdi göñlümden benüm/ göñlüm evin ṭutdı ḳaygu ber-devām" ifadeleriyle aktarır.[656] Hz. Ya'ḳūb'un ifadelerindeki ayrılık ve ḳaygu ile

---

[650] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 111.
[651] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 422.
[652] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 111. Gerçi bazı örneklerde Yūsuf da bu durumun bilincinde gibi görünür. Örneğin Garîb'in metninde, Bünyāmīn'e, "ben seni alıḳo[yı]cak olursam atamuzıñ ġuṣṣası daḫı ziyāde olur" şeklinde cevap verir. "Garîb'in Yûsuf u Züleyhâ'sı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)", haz. Burcu Karakaya, (Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniversitesi, 2012), s. 804. *Arāisü'l-Mecālis*'te de durum şu ifadelerle anlatılır: "Yūsuf ayıttı: "Ben bilürven, atañ senüñ-çün ḳaygurur. Eger alı ḳorsam ḳaygusı artar. Seni ḳomaḳ olmaz illa bir ḳorḳulu iş-ile."" Bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 109.
[653] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 422.
[654] Beytü'l-aḥzān hakkında bkz. Ahmet Atillâ Şentürk, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2 Bâb-Çüst Eri*, (İstanbul: OSEDAM, 2017), s. 219-221. Beytü'l-aḥzān imgesinin işlenişi ile ağlamaktan kör olmak ve kanlı gömlek motiflerinin farklı anlatılardaki örnekleri için bkz. Özkan Daşdemir, "Yusuf Kıssasından Hareketle Türetilmiş Bir Klişe: Beytü'l-Ahzân (Hüzünler Evi)", *Ayrılık Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020), s. 292-303.
[655] Bu durumun ġuṣṣa içeren örnekleri de mevcuttur: "Yûsuf aytdı babamıñ hâli nice İbn-i Yâmin aytdı bir ev yapmışdır gussa evi dirler aña girer ağlar." Bkz. Daşdemir, "Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha", s. 238.
[656] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 421.

beytü'l-aḥzān atıfları, *Behcetü'l-Ḥadā'ik* müellifinin yaklaşımında da kendini gösterir. Kıssanın ilgili bölümlerinden söz ederken, cümlelerine, "ėy dostlar bilürmisiz beytü'l-aḥzān ne demek olur" sözleriyle başlayan müellife göre, bu ifade, "Ya'ḳūb evi dėmek olur" ve "kimse bir sevgülü oġlanıdan ayrılsa ġaygu evine girse anuñ-çun yas dutar."[657] Nitekim peygamberin diğer oğulları, gelecekte Mısır'a gittiklerinde, babalarının durumunu, -kim olduğundan habersiz olarak- kardeşleri Yūsuf'a benzer biçimde aktarmaktadırlar. Kardeşler, yaşananların ardından babalarının, "bir eve girdi[ğini]" ve oradan çıkmadığını, onun adını "beytü'l-ahzen eyledi[ğini]" ve vaktini burada geçirdiğini anlatırlar.[658] Bu yönüyle, beytü'l-aḥzānda geçirdiği süre, Ya'ḳūb peygamberin yaşamında, uzlete benzeyen bir döneme işaret etmektedir.[659]

Ḳaygуya dair bu türden bir anlatı zinciri, söz konusu duygunun içedönük bir yapıda olduğunu düşündürmektedir. Bu durum, ḳaygunun tıbbi tanımlanışındaki içe yönelik ruhani harekete dair ifadelerin yanında, duyguyu deneyimleyen öznenin ruhsal durumunu daha içedönük bir biçimde yaşamasıyla da ilgili gözükmektedir. Ḳaygu, bu yönüyle, bir "içe çökme" şeklinde tanımlanabilir. Üstelik tıbbi tanımlamalarda vurgulandığı üzere, ḳaygu duygusu, korku veya öfkede olduğu gibi ani bir duygulanım sürecine işaret etmez; burada, ruhani hareketin daha yavaş (*āhesterek*) meydana gelmesi söz konusudur. Yūsuf kıssaları örneğinde, söz konusu süreç, Hz. Ya'ḳūb'un, "ḫalvet ḳaygu[sunu]" yalnızca "Tangrı'ya" arz ettiği bir duygusal deneyimden oluşmaktadır.[660] Ḳaygunun peygamberin kalbini "ber-devām" bir biçimde kaplaması da duygunun zamana yayılan niteliğine işaret eder. Bu anlamda, anlatıların betimlediği biçimiyle ḳaygu, içedönük ve uzun süreli bir duygulanımı ima etmektedir. Ayrılık durumunda ḳaygуyu deneyimleyen kahramanların, aktif eylemlerle aksiyon almak yerine, uzlet ve inziva içeren pasif bir geri çekilme sürecine girdiği örnekler, ḳaygunun

[657] "Behçetü'l-Hadâyık", s. 329.
[658] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 411.
[659] Beytü'l-aḥzān imgesinin yer aldığı parçaların şair ve müelliflerin yaşamları ile ilişkilendirilebildiği durumlarda ortaya dikkate değer örnekler çıkabilmektedir. Örneğin, XVIII. yüzyılda yaşamış bir katip olan Murtaza'nın yazdıklarını ben-anlatıları kapsamında değerlendiren Mehmet Yaşar Ertaş, onun bu imgeyi kullanmasına da değinmiştir. Ertaş, Murtaza'nın, çeşitli problemlerin ardından oğlunu da kaybettikten sonra, "beytü'l-aḥzān" adını verdiği odasına çekildiğinden söz eder. Bkz. Mehmet Yaşar Ertaş, "Bir Benlik İnşası Olarak Kendini Yazmak ve 18. Yüzyılda Sıradan Bir Osmanlı Kâtibinin Benlik Algısı", *Osmanlı Araştırmaları*, LXIV (2024), s. 345, dipnot 55.
[660] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 112. "Ḫalvet ḳaygu" ifadesinin kullanımına dair bu çalışmanın ikinci bölümünde yer alan 516 numaralı dipnota bakılabilir.

içedönük yönünü yansıtmaktadır.[661] Bu yönüyle, ḳayġunun yalnızca bir içe kapanmayı değil, fiili bir kapanmayı da beraberinde getirdiği görülür. Kahramanların kaybın ardından yaşadıkları üzüntü içerimli -Yūsuf kıssalarında ḳayġu sözcüğüyle ifade edilmekte olan- duygular, onları, mevcut deneyimlerini yaşamak üzere tek başlarına çekildikleri bir alana sürüklemektedir.[662]

Yūsuf kıssası örnekleminde görülen, "sevgülü oğlanından" ayrılması neticesinde ḳayġudan muzdarip olan ebeveyn profiline farklı anlatılarda da rastlanmaktadır.[663] Örneğin, Cihān Şāh'ın hikayesinde de ḳayġulu bir baba mevcuttur. Burada, oğlu Cihān Şāh'tan iki kez ve uzun süreli olarak ayrı kalmış olan Şāh Taymūs'un ḳayġusu göze çarpar. İçe kapanma ve ayrılık sürecini pasif bir biçimde geçirme durumu, Şāh Taymūs'un duygusal deneyiminde de görülür. Öyle ki, sultanın "oġlu ḳayġusı" nedeniyle böylesi bir sürece girmesi, kendisinden intikam almak için yıllardır bekleyen Şāh Keyfā̆l'in harekete geçmesine neden olacaktır. Şāh Taymūs'un,

[661] Bu tip durumlarda, kahramanların yas sonrasında aktif eyleme geçişleri, intikam alma arzularının sonucudur. Dışadönük profili göz önünde bulundurulduğunda, intikam aşamasında özneye eşlik eden duygunun ḳayġudan ziyade öfke olduğu düşünülebilir. Melik Dānişmend'in tavrında da bu durum gözlemlenebilir. Onun gazilerinin esir düştüğünü öğrenip üzüldükten hemen sonra, karşısındaki düşmanını ciddi bir biçimde yaraladığı sahnede, bu türden bir duygusal değişim görülür. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 173. Duygusal değişimin bu yönünde, kahramanların konumları önem arz edebilir. Melik Dānişmend'in eylemi, konumu gereği meydana gelen bir duygu dönüşümünün sonucudur. Öfkeyi tetikleyenin intikam arzusu olduğunu söyleyen duygu bilgisi çerçevesinde, Melik'in aktif eyleme geçişi, bir bey olarak sergilemesi gerektiği düşünülen ideal tavrı gösterir. Krş. Erin Sebo, "*Ne Sorga*: Grief and Revenge in *Beowulf*", *Anglo-Saxon Emotions Reading the Heart in Old English Langauge, Literature and Culture*, ed. Alice Jorgensen, Frances McCormack, Jonathan Wilcox, (London: Routledge, 2015), s. 3-6.

[662] Züleyha da benzer biçimde hareket eder. Eşinin ardından, Yūsuf ile yeniden kavuşuncaya dek yalnızdır. Ömrünü ibadet ederek geçirir. Bu sırada, tıpkı Ya'ḳūb peygamber gibi, gözlerini kaybeder. Bkz. Zehra Öztürk, "Züleyha", *TDVİA*, c. 44, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), s. 552.

[663] Üstelik ona evlat kaybı ile birlikte gözlerin kaybedilmesi noktasında da oldukça benzeyen kahramanlar mevcuttur. Sözgelimi, Bamsı Beyrek'in hikayesindeki örgü de oldukça benzerdir. Esir alınan Bamsı Beyrek'in öldüğünü düşünen sevenlerinin yasları, "zārı zārı ağladı" ve "ağ çıḳardı ḳara giydi" sözleriyle anlatılır. Tüm Oğuz beyleri Bamsı Beyrek için "'azīm yas" tutarken, babası Pay Püre'nin ise, "ağlamaḳdan gözleri görmez" olmuştur. Pay Püre'nin durumunda, Hz. Ya'ḳūb'un oğlu Yūsuf'un gömleğinin kokusuyla yeniden görmeye başlamasının bir benzeri söz konusudur. On altı yılın ardından, kendisine oğlunun döndüğü müjdelendiğinde, Pay Püre, onun gerçekten oğlu olup olmadığını test etmek için, bir mendile kanının sürülmesini ister. Kanlı mendili yüzüne sürdüğünde, Pay Püre'nin sorusu cevaplanmış olur: "Destmalı gözine siliçek, Allah Ta'ālanuñ ḳudreti-y-ile gözi açıl"an Pay Püre, oğluna kavuştuğu için şükreder. Bkz. *Dede Korkut Kitabı Metin-Sözlük*, haz. Muharrem Ergin, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964), s. 33-34, 45. Ayrıca bkz. Musa Kaval, "Dede Korkut'un Bamsı Beyrek Destanı'ndaki Semboller ve Tasavvufî Yorumları", *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21 (2025), s. 16-17. Bu çalışmada, ayrıca, Bamsı Beyrek'in hikayesi ile Yūsuf kıssası arasındaki benzerliklerin üzerinde de durulmaktadır.

Şāh Keyfāl'in girişiminden haberdar olduğunda söyledikleri de durumun ḳaygu deneyimi ile ilgisini açıklamaktadır:

didi bildüm niçün öyle ḳıldı ol/añsuzın sürüp bu ile geldi ol
bildi[ler] kim beni oġul derdine/düşdüm uş irişmezin [ben] gerdine
böyle olduġumı benüm bildiler/bu sebebden uşbu işi ḳıldılar
bildiler kim baña oġlum ḳaygusı/olaydı ḳalmadı şahlıḳ da'visi[664]

Böylece, Şāh Taymūs örneği, sultan pozisyonunda olan bir babanın ḳaygu söz konusu olduğunda konumu gereği meşgul olması gereken işlerden yüz çevirdiği bir duruma işaret eder. Öyle ki, sultanın bu tavrı, onu saldırıya açık bir duruma getirmiştir. Mevcut anın sıkıntısı ile geçmiş kaybın verdiği üzüntü ekseninde seyreden bu duygu tasviri, hükümdarın Ya'ḳūb peygamberin inzivasına benzer bir sürece girdiğini gösterir.[665] Bu da, yine, ḳaygunun içedönük biçimde deneyimlenen yönünü örneklemektedir.

Söz konusu kapanma gerçekleştiğinde, özne için eylemsel, fiziksel ve ruhsal sonuçlarıyla birlikte zamana yayılan ve yoğunlaşmış bir ḳaygu süreci başlar. Nitekim Ya'ḳūb peygamberin kendisinin içinde bulunduğu tanımlama biçimi de bu ögelerin hepsini içermektedir. Şeyyād Ḥamzā, Hz. Ya'ḳūb'un, "dün gün aġlamaġu[nı]", "ḳavzanup ṭurmaduġu[nı]", "gözlerü[n] görmedügin[i] ve "ḳaygıya yüklendügü[ni]" bizzat peygamberin ağzından anlatır.[666] Hz. Ya'ḳūb, bu ifadeleriyle, ḳaygunun hem eylemsel, hem fiziksel, hem de içsel süreçler açısından taşıdığı tüm anlamsal yükü

[664] "Abdî, Câmâsb-nâme", s. 244. Bu noktada Şāh Taymūs'un aldığı tavır, bir hükümdardan beklenen hareketi tasvir ediyor olabilir. Zira Şāh, karşılaştığı bu durumda, öncelikle etrafındakilerle istişare eder. Ardından, onun konumundaki bir insanın yapması gerekeni yapar ve düşmanı ile karşılaşmak üzere hazırlıklara başlar. Ordunun hazırlanması sürecinde ise dikkate değer bir tutum sergiler. Bu aşamada, Şāh Taymūs'un duygusunun hem tıbbi hem de ahlaki açıdan devrin ideal söylemleriyle uyum arz ettiği görülebilir. Sahnede, yapılan sayım neticesinde ulaşılan asker sayısı beklenenden az çıktığında, Şāh Taymūs'un yaşadığı endişeden söz edilir. Durumu öğrenen Şāh'ın tedirginliği, Galenci tıbbın korku ve kaygı gibi duyguları açıklama biçimiyle uyumlu bir şekilde, "ḳaçdı ḳanı" sözleriyle tasvir edilir. Bu aşama, tıbbi bilgi ile söylem uyumunu açıkça göstermektedir. Hükümdarın bu durumda, "Tañrıya sığındum imdi nidelim" sözleriyle, tevekküle yönelmesi ise, ḳaygu karşısında idealize edilmiş tavrın sergilendiği bir alan oluşturur. "Abdî, Câmâsb-nâme", s. 246.

[665] Hz. Ya'ḳūb veya Şāh Taymūs'unki kadar uzun sürmese dahi, Melik Dānişmend'in metinde *melūl* sözcüğüyle ifade edilen duygusal deneyim sürecinde de fiziksel bir kapanma görülür. Onun kaybettiği bir evlat değil; şehit olan veya esir düşen gazileridir. Yaşanan bu olaylar nedeniyle çok üzülen Melik, tek başına çadırına çekilir ve vaktini düşünerek yahut dua ederek geçirir. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 162-164.

[666] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 101. Hz. Ya'ḳūb, kendisinden "fersüz" sözcüğüyle de bahseder. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 429.

aktarmış olur. Bu beyitler, onun duygusal deneyimine tam bir erişim imkanı sağlamaktadır. Peygamberin deneyiminde, devrin tıbbi söylemleri içinde görülen duygu bilgisi ve bunun duyguyu ifade eden deyimlere yansıması gözlemlenebilmektedir. Ḳayġuyla meydana gelen duygulanım süreci, böylelikle, birçok şekilde kendini göstermiş olur ve sözü edilen her safhada izlerini hatırlatır.

Deneyimin yaşanması aşamasında, ilk olarak eylemsel etkiler gözlemlenebilmektedir. İçinde birçok duygusal yük taşıyan ḳayġu deneyiminde, ağlamak en belirgin karakter eylemi olur. Nitekim Hz. Ya‘ḳūb'un oğlunun hasretinden sürekli ağladığı, Şeyyād Ḥamzā tarafından, "gėce gündüz aġlamaḳ oldı işi/sėl gibi aḳar anuñ gözi yaşı" ifadeleriyle anlatılmıştır.[667] Öyle ki, peygamberin daima beytü'l-aḥzānda ağlayarak geçirdiği bu süreç, gözlerini kaybetmesine neden olacaktır. Metinlerde sıklıkla aġlamak, zārī ḳılmaḳ, zārī zārī inlemek/aġlamaḳ -kimi zaman ḳanlu olacak şekilde- göz yaşıñ dökmek,[668] duygusal deneyimin karakterlerin eylemlerine yansıyan yönünü oluşturur.[669] Bununla birlikte, kaybın ve üzüntünün öznenin eylemlerinde çaresizliği açığa vurması da kendini ah etmek ve dövünmek gibi sahnelerde gösterir. Yūsuf'u henüz kuyuya atmış olan ağabeyileri dahi, babalarına durumu haber verdikleri sahnede, "aġlaşuban" "saç u saḳal" yolmuşlardır.[670] Hz. Ya‘ḳūb ise, gözleri "ḳan aḳıt[ırken]", "'aḳlı git[tiğinden]" bayılır; "aḳ saḳalını yatup yire sürer."[671] Peygamberin ḳayġusunu bu şekilde dışavurması, duygunun eylemsel ifadeleri arasında yer alan ve deneyimin "dış vücut parçaları" üzerinde gözlemlenebilir olan ifadesini içermektedir.[672] Bu durum, deneyimi performatif biçimde ifade ederek bir duygusal pratik haline getirir. Kendisine Yūsuf'un öldüğü söylendiğinde, Ya‘ḳūb peygamber, oğlunu henüz kaybetmiş bir baba olarak, yaşadığı yoğun duyguyu eylemleri yoluyla dışa vurmuş olur. Bu eylemler, peygamberin yaşadığı yoğun üzüntü

[667] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 28.
[668] Kanlı yaşlar, Yūsuf'un kuyuya atılmadan önceki durumunu anlatan sahnelerde ["gözlerinden yaş yirine ḳan aḳar" ("Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 92)]; Züleyḫā'nın Yūsuf'a olan aşkının anlatılığı pasajlarda ["gözlerinden yaş yirine ḳan aḳar" ("Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", 188)] ve benzer biçimde duygu yoğunluğu içeren sahnelerde yer almaktadır.
[669] Bu şekilde duygusal dil de inşa edilmiş olur. Bkz. Sürücü, "Religious and Moral Thought", s. 77.
[670] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 104.
[671] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 105.
[672] Bu konuda bkz. Melike Baş, S. Nalan Büyükkantarcıoğlu, "Sadness Metaphors and Metonymies in Turkish Body Part Idioms", *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 2 (2019), s. 289.

-ve bir anlamda çaresizliğin- gözlenebildiği sahneleri meydana getirir. Böylece, öznenin bedeni, deneyime dair bilgiyi sunan bir kaynak olarak ortaya çıkar. [673]

Bununla birlikte, peygamberin davranışlarıyla da kendini gösteren ḳaygu sürecinin, fiziksel düzeyde görünür olan etkileri söz konusudur. Oğullarının bu süreci anlatma biçimi de duygusunun Hz. Ya'ḳūb üzerindeki fiziksel etkilerini gözler önüne serer. Yine Mısır'da yaşanan, Hz. Yūsuf'un ağabeylerinden babasını dinlediği sahnede, evlatları, bir kardeşlerini kaybetmiş olmalarını, "yoġ oldı bizden birimüz" sözleriyle ifade ederek,[674] babalarının geldiği durumu anlatırlar. Buna göre, "ol ẓa'îf" sözleriyle anlattıkları babalarının "gövdesi ḳıl gibi" incelmiş, dahası, peygamber, "aġlamaḳdan görmez" olmuştur.[675] Babalarının bu durumu, bazı örneklerde de anne bir kardeşi olan Bünyāmīn tarafından Hz. Yūsuf'a anlatılır. Kardeşlerinin zikredilen ifadelerine benzer şekilde, Bünyāmīn de babası hakkında, "Eti teni zārīlıḳla eridi/Oldı ırmaḳ gözi yaşı yöridi. Nāzenīn ol gözleri görmez anuñ/Gitdi ḥāli süñügi dėrmez anuñ" ifadelerini kullanır. Bünyāmīn'in "ḳavzanup kendüsi duramaz örü" şeklindeki cümlesine bakılırsa, öyle ki, peygamber, kendi başına ayağa kalkamaz hale gelmiştir.[676] Hz. Ya'ḳūb'un bu durumunu, Hz. Yūsuf'un gömleğiyle Mısır'dan gelen elçi Beşīr'e anlatan bir kadının ifadeleri de benzerdir. Süle Faḳīh'e ait *Ḳıṣṣa-i Yūsuf*'ta yer alan beyitlerde, Ya'ḳūb peygamberin durumu şu sözlerle anlatılır:

'avret eydür ne ṣorarsın sen anı/kim anuñ yavlaḳ ża'īf oldı teni
ya'ḳūbuñ şimdi 'azīm derdi ḳatı/gök yüzine çıḳar anuñ feryadı
işi güci dāyim aġlamaḳ durur/ âh idicek tütüni 'arşa urur
gözi yaşından ṣarardı gül yüzi/kendü meşgūlinden durur kendüzi
ya'ḳūba hīç kimsene ḳayġusı yoḳ/feryād u zār u efgān anda çoḳ
işbu durur ya'ḳūbuñ ḥāli yigit/sen ne dirsin isteyüp anı it[677]

[673] Tekgül, "Duyguların Tarihi", s. 24.
[674] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 105.
[675] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 292.
[676] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 92.
[677] ["Kadın söyler, onu neden sorarsın/ki onun bedeni çok güçsüz düşmüştür
Ya'ḳūb'un derdi çok büyük/onun feryadı göğe ulaşır.
[Onun] tüm işi durmaksızın ağlamaktır/ah ettiğinde, dumanı semaya varır
[Onun] gül yüzü, ağlamaktan sararmıştır/[O] yalnızca kendi kendisiyle meşguldür
Ya'ḳūb, hiç kimseyle ilgilenmez/onun feryadı, ağlaması, haykırması çoktur
Ya'ḳūb'un durumu işte budur, genç adam/sen neden onu soruyorsun, onu söyle."] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 455-456.

Sahnede, elçi olarak gelen Beşīr'e -henüz annesi olduğunu bilmeyerek- Ya'ḳūb peygamberin duygu durumunu ve bundan kaynaklanan davranışlarını açıklayan kadının bu ifadeleri, bir yandan da ḳayġunun fiziksel düzeydeki görünümünü betimler. Nitekim peygamberin yüzünün sararması, mesnevide ḳayġu deneyimi ile ilişkili olarak sunulur. Ken'ān'dan gelen bir adam, Hz. Ya'ḳūb'un ḳayġu nedeniyle gözlerini kaybettiğini söyledikten sonra, bu duyguya sebep olan sıkıntısı nedeniyle "gül yüzi[nin] ṣarardı[ğını]" haber verir.[678] Bu tasvir, beden yüzeyinde gözlemlenen sararmayı ḳayġu halinde ruhun ve sıcaklığının kalbe doğru çekilmesiyle açıklayan tıbbi söylemlerle uyum içinde gözükür. Zira bu türden duygulanım halleri, bedenin "ḥarāretden ṭaşra ḳal[arak]" sarardığı bir manzaraya neden olmaktadırlar.[679] Ya'ḳūb peygamber ile anlatıda fiziksel görünümü bu ifadelerle anlatılan diğer kahramanlar da duyguların -ve bu örnekte ḳayġunun- Galenci tıbbın kuramsal çerçevesi içerisinde açıklanış biçimi doğrultusunda tasvir edilmektedir.

Aktarılan alıntılarda anlatılanların hepsi, peygamberin duygusunun mesnevilerde ittifakla üzerinde durulan fiziksel sonuçlarına işaret etmektedir. Bu örnekler, ḳayġunun gözlemlenebilir durumunu ortaya koymaktadır. Diğer yandan, peygamberin duygusunun uzun süreli olması ise bedeninin güçsüz ve zayıf düşmesine de neden olmuştur. Ağlayarak geçirdiği yıllar da peygamberin görme yetisini kaybetmesiyle sonuçlanmıştır.[680] Bu noktada da hekimlerin *göz nūrı ża'īflıġı* dediği problemin ortaya çıktığı görülür. Göz hastalıkları üzerine yazmış olduğu eserinde, Mü'min b. Muḳbil (ö. XV. yüzyıl), "çoḳ aġlamaḳdan yā buḥārdan yā azacuḳ rutubetden" meydana gelen bu probleme değinir; ayrıca, bu durumun en çok yaşlılarda ortaya çıktığını, "ṭabī'atlarınuñ yubūseti[ne]" bağlayarak açıklar.[681] Ya'ḳūb

[678] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 272.
[679] Bu süreçlerin ayrıntılı açıklaması için bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Türkçe Tıp Metinlerinin Sağladığı Duygu Bilgisi" başlığına bakılabilir.
[680] Bu durum, Yūsuf suresinin 84. ayetinde geçer: "daḫı yüz dönderdi anlardan daḫı didi ey ḳayġum Yūsuf üzerine daḫı aġardı iki gözüm ḳayġudan ol ḳayġudan ṭolmışdur." Bkz. "Eski Anadolu Türkçesi Satırarası Kur'ân Tercümesi (Topkapı Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin)", haz. Şimşek, s. 178. Ayrılık nedeniyle yaşanan bu durumda, kendisine özlem duyulan kişi yalnızca evlat olmak zorunda değildir; sevgiliye yönelik hasret de kahramanların "aġlamaḳdan gözsüz" kalmasının nedenlerindendir. Yūsuf kıssasında bunun örneği Züleyḫā'dır. Başka bir örnek için bkz. *Ferec Ba'd eş-Şidde İnceleme Metin*, haz. György Hazai, Andreas Tietze, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), s. 472.
[681] "Mü'min bin Mukbil Miftâḥü'n-Nûr ve Ḫazâinü's-Sürûr", s. 477-478. Müellife göre, göz sağlığı için gözetilmesi gerekenler arasında çok ağlamamak yer alır. Bkz. "Mü'min bin Mukbil Miftâḥü'n-Nûr ve Ḫazâinü's-Sürûr", s. 312.

peygamberin durumunda da fazla ağlamak sonucunda meydana gelen nem kaybının, görme zayıflığına neden olduğu düşünülebilir.

Hem Bünyāmīn'in ve ağabeylerinin hem de anlatılarda 'avret olarak tanıtılan kadının peygamber hakkında söyledikleri, hem de Şeyyād Ḥamza'nın kendisine söylettikleri, duyguların beden üzerindeki etkilerine dair önemli kayıtlar içermektedir. Özellikle Hz. Ya'ḳūb'un kendisinin ve oğlu Bünyāmīn'in ifadelerinde görülen, peygamberin tek başına ayağa kalkamaz durumda oluşu önemlidir. Konuya ilişkin benzer ifadelerin peygamberin acısını ifade etmek üzere kullanıldığına sıklıkla rastlanır. Sözgelimi, Süle Faḳīh'in metninde, peygamber ile kurt arasında geçen diyaloğun yer aldığı sahnede, yine Hz. Ya'ḳūb, kurda, "ne revādur yaşumı dökeyidüñ/bilümi daḫı iki bükeyidün" sözleriyle yakınır.[682] Peygamberin duygusunun bedensel etkilerini tasvir eden bu örnek, bir yandan ḳayġunun yukarıda sözü edilen yönlerine benzer bir "içe çökme" refleksini hatırlatırken, bir yandan da devrin tıbbi söylemiyle uyumlu bir manzaraya işaret eder. Bu tasvirler, ḳayġu sürecinde bedendeki ısının kalbe çekilmesinin neticesi olarak okunabilir. Hekimlerin duyguların bu niteliklerine dikkat çekmesi de bu durumu anlamlı kılar. Sözgelimi Ḥacı Paşa, "ḳorḳmaḳ ve ġuṣṣalanmaḳ gevdeyi sovıdur" derken, tam olarak böylesi bir deneyimi betimlemektedir;[683] bu ise, Ya'ḳūb peygamberin yaşadığını açıklar. Sıcaklığın kalbe doğru çekilmesi, diğer organların ısısını düşürdüğünden, bedenin bu kısımlarında meydana gelen soğuma, zayıflama ve güçsüz düşmeye neden olur. Bu da Ya'ḳūb peygamberin belinin büküldüğüne dair ifadelerin, duygusunun yoğunluğu ile ilişkisini ortaya koyar. Bu örnekler, ḳayġu duygusundan muzdarip bir özne olan Hz. Ya'ḳūb'un duygusal deneyimini, Türkçenin duygu ve beden arasında ilişki kuran deyimlerine yer vererek anlatmaktadır. Tıbbi bilginin deyimlere yansıyış biçimi de bu pasajlarda açıkça görülür.

Yūsuf kıssalarında, müelliflerin Hz. Ya'ḳūb'un duygusal deneyiminden söz ederken kullandığı ifadelerin benzerleri, farklı kahramanların deneyimlerinin anlatıldığı pasajlarda da bulunur. Yine Süle Faḳīh'in ifadelerinde, ölecek olduğunu anlayan, yurduna geri dönmek isteyen ve bunun için Ken'ān'a gitmek üzere yola çıkan

[682] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 108.
[683] "Celālüddin Hızır (Hacı Paşa), "Müntahab-ı Şifa", s. 40.

babasının ardından, Hz. Yūsuf'un da benzer bir deneyim yaşadığı görülür. Tıpkı babasının bir zamanlar kendisinin yokluğunda yaşadığı gibi, bu ayrılığın ardından Yūsuf peygamber de çok üzülmüş, durmaksızın ağlamıştır. Peygamberin bu duygusu da yine ḳayġu sözcüğüyle ifade edilmiştir.[684] Süle Faḳīh, Hz. Yūsuf'un babasını yolcu ettikten sonraki süreçte, "cigerin biryan ider[ek]", geceleri uykusuz geçirerek ağladığını, sonunda da yüzünü "aġlamaḳdan ṣaru ḳıldı[ğını]" anlatır.[685] Yūsuf peygamberin, babasının gidişine engel olamamasından kaynaklanan çaresizliği, kederi ve özlemi, onun bu duygusal sürecinin içeriğini oluşturur. Böylece, "atasınuñ ḥasreti", peygamberin "bilin[i] bük[müştür.]"[686] Yine, Züleyḫā'nın aşkıyla ilişkili olarak ortaya çıkan üzüntü ve ḳayġusunda da benzer bir tasvir söz konusudur. Hem yüzün sararması, hem görme yetisini kaybetme, hem de belin bükülmesi, Züleyḫā'nın duygusal deneyiminin sonuçları olarak da ortaya çıkarlar. Sözgelimi, Yūsuf-ı Meddāḥ, Züleyḫā'nın hem "aġlamaḳdan gözsüz" olduğunu söyler, hem de onun hakkında "servi ḳaddi ḳayġudan oldı keman" şeklinde bir benzetme kullanır.[687] Süle Faḳīh de, onun güle benzettiği yanaklarının, sıkıntısı nedeniyle "za'firāna" dönerek "düşüp eridi[ğinden]" söz eder; "gözlerinüñ yaşı ḫūn āb-ı revān" şekilde akan Züleyhā'nın görünümünü, diğer müelliflere benzer şekilde, "ol yüce ḳarḳu boyu oldı keman" imgesiyle anlatır.[688]

Ḳayġunun bir içe çökmeyi anımsatan bedensel tasvirleri, böylece, üzüntü kaynaklı ruhsal çöküşü anlatan "beli bükülmek" deyimi ile ifade bulmuştur.[689] Tıbbi bilginin sağladığı çerçeve içinde ortaya çıkan bu söylemler, metaforik ifadelerle ilişkili olarak kullanılırken, kahramanların duygusal deneyimlerinin yoğunluğunu betimlemiştir. Züleyḫā örneğinde, kemān kelimesinin yay anlamında kullanılmış olma ihtimali ise, belin bükülmesi ile yay arasında kurulan benzerlik ilişkisini akla getirir.

---

[684] Sürekli üzülüp ağladığını gören "Mışruñ uluları", peygambere, "ḳayġudan özüñe yavı ḳılmaġıl" sözleriyle uyarıda bulunurlar. Yine de onlar nasihat edip gittikten sonra, Yūsuf "ol arada ḳayġulu" bir halde kalmıştır. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 482.
[685] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 482.
[686] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 481. Babası öldüğünde de peygamberin duygusunun ḳayġu sözcüğüyle ifade edildiğine rastlanır. *Behcetü'l-Ḥadā'ik'*ta bu durum şu ifadelerle anlatılır: "Yūsuf atası ölümin èşitdi ise yavlaḳ ḳatı aġladı zarı ḳıldı ġayġulandı." "Behçetü'l-Hadâyık", s. 470.
[687] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 486.
[688] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 154.
[689] Baş, Büyükkantarcıoğlu, "Sadness Metaphors"; Bahar Yılmaz, "Klasik Türk Şiirinin Deyim Dünyasında Teşbîh Sanatının Somutlaştırma İşlevi", *Turkish Studies – Language and Literature*, 16/4 (2021), s. 2687.

Nitekim divan şiirindeki benzer kullanımlar, belin bükülmesinin yaya benzetilmesinde bir "somutlaştırma ilişkisi" bulunduğunu gösterir.[690] Benzer şekilde, Hz. Ya'ḳūb'un kendisini dal sözcüğüyle betimlemesinde de bu türden bir somutlaştırma işlevine rastlanır. Peygamber, "yüce boyum egilüp dal eyledüm" sözleriyle, kemān ve yay sözcükleriyle kurulan bağlantının bir benzerini kurarak kendi görünümünü tasvir eder.[691]

Bu şekilde, ḳaygunun içedönük yönü, yalnızca bir inziva süreciyle değil, aynı zamanda içe çökmeyi betimleyen fiziksel görünümlere atıfla da kendini gösterir.[692] Duyguyu deneyimleyen özne, bu yolla, direkt olarak duygunun temsili haline gelir.[693] Nitekim Melike Baş, tam da bu noktaya, Türkçede üzüntüyü ifade eden deyimlerin metaforik düzlemde fiziksel hasar ifadeleriyle yakından ilişkili olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre, söz konusu deyimlerin çoğunda, "üzüntü, bedeni fiziksel olarak etkileyen hasar ve acı üzerinden ifade edilmiştir (…) Bu nedenle, fiziksel zarar, Türkçede üzüntü metaforik sisteminin merkezindedir."[694] Bu çerçeve, devrin tıbbi söylemleriyle uyumlu bir ifade alanına işaret eder. Duygunun deneyimlenmesi esnasında sağlıklı olup tavsiye edilenin ölçülü bir deneyim olduğu, bu tıbbi kuram içindeki duygu bilgisinin temel ögelerindendir. Galenci tıp anlayışının kuramsal çerçevesi ve bunun Anadolu'da alımlanışında, duygusal aşırılıkların kaçınılmaz fiziksel sonuçları olduğu açıkça zikredilmektedir. Yūsuf kıssalarının ilgili pasajlarında da kahramanların ḳaygu düzeyleri, Baş'ın sözünü ettiği fiziksel hasar ifadelerini

[690] Bahar Yılmaz, bu durumu, Necāti Bey'in "bükdi belimi yay gibi" ifadesi içeren beyitleri üzerinden açıklar. Yılmaz, "Klasik Türk Şiirinin Deyim Dünyasında", s. 2687.
[691] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 428.
[692] Benzer bir şekilde, Cihān Şāh da Şemsiyye'nin yokluğunda deneyimlediği duygu durumu nedeniyle bu şekilde tasvir edilir. Cihān Şāh'ı görenler, onun durumunu "bili ḥasretden bükülmiş yay bigi" sözleriyle betimleyip, şehzadenin "āh u figandan" tükenmiş olduğundan bahsederler. Bkz. "Abdî, Câmâsb-nâme", s. 239. Belin bükülmesi bu tür örneklerde üzüntü gibi duygularla gelen ruhsal çöküntüyü ifade etse de yaşlılıkla da ilişkilendirilmiştir. Bu çerçevede de yine keman ve yay ile simgelendiği görülür. Bkz. Mahmut Kaplan, "Klasik Türk Şiirinde Yaşlılık Algısı", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 11 (2021), s. 226-231.
[693] Bu ifadeler metaforik düzlemde de üzüntüyü aşağı doğru bir eğilimle betimleyen kullanımları örneklemektedir. Bkz. Baş, Büyükkantarcıoğlu, "Sadness Metaphors", s. 285. Ayrıca bkz. Lakoff, Johnson, *Metaforlar*, s. 41.
[694] Ayrıca, Baş, deyimlerin içerdiği metaforların, "kişinin normal duygusal dengesinde bir dış etkenden kaynaklanan herhangi bir kontrolsüz değişikliğin" meydana getirdiği fiziksel sonuçları ifade ettiğini vurgular. Bu etkinin izleri, deneyim sahibi öznenin iç organları -özellikle yürek-, üzerinde görülmektedir. Bkz. Melike Baş, "Conceptualization of Emotion Through Body Part Idioms in Turkish: A Cognitive Linguistic Study", (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2015), s. 160-161. Isabel Lachenauer de, Melik Dānişmend'in üzüntüsünü anlatan ifadelerin duyguları bedenin içinde konumlandırmasına değinir. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 164-166.

doğurmuştur. Dolayısıyla, bu tür kullanımlar, bir yönüyle ruh ve beden arasındaki ilişki ve duyguların beden üzerindeki doğrudan etkilerini hatırlatmaktadır; fakat bunun yanında, deyimlerin salt metaforik anlamlarından ziyade, duyguyu tasvir etme kapasitesini de ortaya koymaktadır.

Ancak kıssalarda tıbbi bilgiyi imleyen deyim kullanımı dışarıdan gözlemlenebilecek durumlara dair örneklerle sınırlı değildir. Metinlerde, deneyimin iç organlar üzerinde yarattığı hasarı ifade eden deyimlere de rastlanır. Araştırmacıların bu konudaki ifadelerinin, söz konusu metinlerin kapsamıyla uyum içinde olduğu görülür. Buna göre, sözü edilen fiziksel sonuçlar, deneyim sahibi öznenin iç organları, özellikle de yüreği üzerinde görülmektedir.[695] Bu çalışmanın birinci bölümünde, Galenci tıbbi bilgi içerisinde, kalbin duyguların konumlandırıldığı yer olduğundan söz edilmişti. Duygulara ilişkin metaforik söylemlerde de üzüntü, kaygı ve ḳaygu gibi duygusal deneyimin fiziksel düzeyde betimlenişinde de merkezdeki organ kalp olur.[696] Ḳaygu, ġam, keder, üzüntü ve benzer duygulanım süreçlerinin, ruhani hareketle kalbe taşınan sıcaklıkla açıklanması, bu duygularla ilgili olan deyimlerin genel tonunu meydana getirir.

Ḳayguyu deneyimleyen öznelerin duygularının üzüntü ile ateş arasında kurulan metaforik ilişkiye dayanarak betimlenmesi, bu durumun önde gelen örneklerini

[695] Baş, yürek kelimesinin kullanımına dair %39'luk bir orandan söz eder. Bunu takip eden ciğer %19, kalp ise %15'lik oranlarla, üzüntünün ifadesinde önde gelen organ adlardır. Ciğerin kalp anlamında kullanılabildiğine değinen Baş, aynı zamanda, bu üç sözcükle kurulan deyimlerin yapısal açıdan birbirleriyle aynı olabildiğini de vurgular. Sözgelimi, *kan ağlamak* deyimi, hem yürek, hem ciğer, hem de kalp sözcüğüyle kurulabilmektedir. Bkz. Baş, "Conceptualization of Emotion", s. 112-113.

[696] Bu tıbbi çerçevede dışarıya yönelik ruhani hareketle tanımlanan duygular için farklı söylemlere rastlanır. Öfke söz konusu olduğunda bu ifadeler oldukça belirgindir. Bu çalışmanın birinci bölümünde de üzerinde durulduğu gibi, devrin tıbbi söylemi içinde öfke, dışa yönelik hızlı bir ruhani hareketle meydana gelmektedir ve bu yolla kalpte bulunan sıcaklık vücuda doğru yayıldığında, beden yüzeyinin kırmızı bir renk aldığı görülür. Öfkeyi ifade eden deyimler, bu kavrayışla uyum içinde görülür. Ateş, ayrıca, bu deyimlerde akışkan bir yapıda olarak betimlenmiştir. Sıcaklığın kişinin başını ve gözlerini ısıttığını ve kızarttığını ifade etmekte olan şu deyimler önemli örneklerdir: ateşi/harı/buharı başına çıkmak/vurmak, kafası kızmak, öfkesi başına sıçramak/başına kan çıkmak, kan başına/beynine/tepesine çıkmak/fırlamak/sıçramak, ateş püskürmek; gözü kızmak, gözleri çakmak çakmak olmak, gözlerinde şimşekler çakmak, gözü dumanlanmak, gözlerini kan bürümek. Bkz. Baş, "Conceptualization of Emotion", s. 171-174; Gamze Kargı İnce, "Türkiye Türkçesinde Organ İsimleriyle Kurulmuş Deyimlerde Öfke Kavramı", s. 135-143; İmran Karabağ, "Türkçede Öfke ile İlgili Atasözleri ve Deyimler", s. 157-159. Son iki makale, şu yayında yer almaktadır: *Öfke Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022.)

oluşturur.[697] Nitekim kahramanların deneyimleri, "ḥasret odı"[698] veya "firāḳ odı"[699] şeklinde ifade edilen ateşin kalpte konumlandırılmasıyla, "canı dağlanmak", "için dışın yanması", "bağrın yanması" gibi deyimlerle ifade bulmuştur. Bu doğrultuda, Hz. Ya'ḳūb da, Hz. Yūsuf'un özleminin neden olduğu hasret ateşini, "baġrumı yandurdı",[700] "cānum dağla[dı]" ve "yandurdı içün ṭaşum" sözleriyle anlatır.[701] Yūsuf ise, Mısır yolunda rastladığında, annesinin kabrine kapanıp ağlarken, sıkıntısı ve üzüntüsünden, "od ile yüregümi taġladılar" diyerek bahseder.[702] Ayrıca, açıkça od ve ateş sözcüklerini içermese de aynı anlamı ifade etmekte olan *özi göyinmek* deyimi de karakterlerin duygu durumunu anlatmak üzere kullanılmıştır. Yukarıda zikredilen, Şeyyād Ḥamzā'nın Hz. Ya'ḳūb'un durumunu kendi ağzından anlattığı beyitlerde, peygamber, mevcut durumda oğlunun özleminden "göynüdügü[nü]" de söyler.[703] *Göyünmek* veya *göynümek*, yanmak anlamına gelmektedir ve Yūsuf kıssalarında da *özi göyüñmek* şeklinde kullanılmaktadır.[704] Türkçe deyimlerde sıklıkla rastlanan ateş metaforunun yürekte konumlandırılarak yoğun üzüntüyü ifade ettiği örnekler,[705] bu şekilde, Yūsuf kıssalarında yer aldıkları pasajların duygusal tonunu yükseltmektedir.[706] Kahramanlar, bir yönüyle kendi ellerinde olmayan, kaçınılmaz

[697] Ateş metaforuna ilişkin incelemeler, bu duygunun İngilizcede ve Türkçede farklı duyguları ifade ettiğini ortaya koymuştur. Bu metafor, İngilizcede daha ziyade öfke, aşk, utanç ve şehvet ile ilişkilendirilirken; Türkçedekinden farklı olarak, üzüntüye ilişkin deyimlerde yer almaz. Bkz. Zeynep Cihan Koca Helvaci, "Emotional Conceptualization in Turkish and English Body Idioms", *Dil Araştırmaları*, 18 (2024), s. 257.
Baş, "Conceptualization of Emotion", s. 171.

[698] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 420; "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 428; Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 101.

[699] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 421; "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 392; Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 110.

[700] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 99.

[701] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 90. Hz. Ya'ḳūb'un "cigerüm büryān" ifadesini kullandığı da vakidir. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 444.

[702] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 126.

[703] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 101.

[704] Kıssalarda bu kullanımın örnekleri çeşitli yerlerde görülür. Zindanda iken peygamberin durumuna üzülen zindan bekçisi ["özi göyünür aġlayuban ḳılur fiġān" ("Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", 259)]; Yūsuf'un yaşadıklarını öğrenen sultan ["Yūsufı esirgeyüp göyündi özi" ("Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", 295)]; Züleyḫā'nın sıkıntısı nedeniyle geldiği hali gören Yūsuf ["Yūsuf anı göricek göy[i]ndi özi" ("Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", 328)] bu örneklerden birkaçıdır. Bazıları ise Züleyḫā'nın aşkını anlatmaktadır: "'āşıḳ oldum göynürüm ṭuṭġıl elüm" (Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 46); "n'eylesün 'āşıḳ durur göynür cānı (Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 53).

[705] Baş, Büyükkantarcıoğlu, "Sadness Metaphors", s. 283.

[706] Isabel Lachenauer de Melik Dānişmend'in duygularının anlatılma biçimini incelerken "göñli şınmaḳ" ve "özi göyüñmek" deyimlerinin benzer işlevlerine vurgu yapar. Yūsuf kıssalarında, Hz. Ya'ḳūb'un "içi ṭaşı[nın]" yandığı söylenirken; *Dānişmendnāme*'de ise Melik Dānişmend için de "içi ṭaşı acı ile doldu" ifadeleri kullanılır. Bkz. Lachenauer, "Artūḫı Wept", s. 164-166.

yazgılarının neden olduğu duygusal deneyimleri yoğunlaştığında, fiziksel hasarın içsel süreçleri etkileyen sonuçlarını yaşamaktadırlar. Bu deneyimler, deyimlerde tam anlamıyla karşılık bulmaktadır. Zira ateş metaforu, aynı zamanda duygunun yoğunluğunu anlatmaktadır. Metaforik düzlemde ifade bulan yoğunluk, duygusal deneyimin şiddeti nispetinde artmaktadır. Duygusal aşırılık, bu şekilde, metaforik söylem yoluyla ifade edilir. Nitekim Melike Baş da üzüntüye ilişkin deyimlerde kullanılan ateş metaforunun bu yönünü vurgular. Buna göre, "sıcaklığın özel etkisi, yanan şeyi, yani benliği zarar görmüş hale getirmesidir. Başka bir deyişle, nesne kontrolsüz ateşe (yüksek sıcaklıklara) maruz kalmanın bir sonucu olarak işlevsiz hale gelirse, benlik de kontrolsüz yoğun duyguların bir sonucu olarak zarar görür."[707] Dolayısıyla, fiziksel hasar, içsel deneyimin betimlenmesinde de ön plandadır. Baş'ın *kontrol edilemeyen duygular* olarak tanımladıkları, Yūsuf kıssalarındaki yoğun duygusal deneyimleri karşılar. Fiziksel zararlar da bu tür duygulanımların iç organlar üzerinde kendini gösteren doğal sonuçları olarak ortaya çıkar.

Bu örnekler, yalnızca dönemin insanlarının tasavvurunda kalbin duyguların yeri olduğunu doğrulamakla kalmaz; aynı zamanda ḳaygu ve üzüntü içerimli duygulanım süreçlerinin içedönük yönünü de yeniden vurgular. Nitekim bu tür duygusal deneyimlerde kalbe düştüğü söylenen ateş, ruhani hareketin içe yönelmesiyle kalbe doğru taşınan sıcaklığı da anımsatmaktadır. Aynı şekilde, kardeşlerin babalarının durumunu, "āh ḳıldı yüreğine ṭamdı ḳan" sözleriyle anlatmasında da içe yönelik ruhani hareketin açıklanma biçimine benzer bir söylem görülebilir.[708] Zira ḳaygu halinde ruh, taşıdığı sıcaklıkla birlikte yavaşça (*gāh gāh*) kalbe doğru çekilmektedir. Duyguların hem dışarıdan gözlemlenebilir olan sonuçlarına hem de özne tarafından içsel olarak deneyimleme biçimlerine işaret eden bu deyimler, dönemin tıbbi bilgisi ile ilişkili olarak düşünüldüğünde, duyguya ilişkin kavrayışın dilsel ifadeleri şekillendirme biçimi bir kez daha ortaya çıkar.

Böylesi bir yaklaşımla, tıbbi bilginin etkileri, tıpkı deyimlere yansıdığı gibi, alelade olduğu düşünülebilecek cümleler üzerinde kendini hissettirebilir. Kıssaların

[707] Baş, "Conceptualization of Emotion", s. 156-157.
[708] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 411. Ayrıca, "ciğeri kan dolmak" deyimi de bu tür bir çerçeveye dayanıyor olabilir. Bkz. Baş, Büyükkantarcıoğlu, "Sadness Metaphors", s. 282.

özellikle Hz. Ya‘ḳūb ile ilgili anlattıkları, bu çerçevede yeniden düşünülebilir. Nitekim burada görülen ḳayġulu baba portresi, bu çalışmanın ilk bölümünde kendisinden söz edilen Milanolu Johannes'i hatırlatmaktadır.[709] Varlığından Bartolomeo Montagnana'nın kayıtları arasında bulunması nedeniyle haberdar olduğumuz Johannes, yaşadığı fiziksel problemlerden ötürü hekime başvurmuş, hastasının rahatsızlıkları, hekim tarafından, kızını kaybetmesinin ardından yaşadığı yoğun üzüntü ile ilişkilendirilmişti. Bu yaklaşım, yoğun duygusal deneyimlerin meydana getireceği fiziksel problemlere vurgu yapmaktadır. Nasıl ki Milanolu Johannes, kederinin ardından bir hekime başvuracak problemler yaşadıysa, Hz. Ya‘ḳūb da oğulları tarafından, duygusunun yoğunluğu nedeniyle yaşayabileceği sıkıntılara karşı uyarılır.[710] Sözlerine "yā ata! Sen zāyil olmayup ol Yūsufı dāyim anarsın" ifadeleriyle başlayan oğulları, babalarına "vallāh sen bu firāḳıla etüñi eridüp ḳuruyısarsın, 'aḳluñ daḫı ḳalmayısar. Yaḫūḏ kendüñi öldürirsin" cümleleriyle, bu olası tehlikeleri hatırlatırlar.[711] Zira babaları, Yūsuf'u anmaktan, "helāk" olmak üzeredir.[712]

Hz. Ya‘ḳūb'un ḳayġusu, bu şekilde, oğlunu kaybetmesinin neticesi olarak ortaya çıkan ve uzun zamana yayılan bir duygulanım sürecini betimlemektedir. Bu süreç, ḳayġulanmaya dair bilgiyi gözlemlemek adına önemli bir kaynak niteliği taşır. Ya‘ḳūb peygamberin duygusal serüveninde devrin tıbbi bilgisinin izleri açıkça görülür ve bu kavrayış onun duygusunun ifade biçimlerine de yansır. Ḳayġunun deneyimine dair kavrayış, bu şekilde açığa çıkar. Bu anlamda, Hz. Ya‘ḳūb'un *ḳayġulanma*yı betimlediği söylenebilir. Meselenin *ḳayġulanmama* yönü ise, Yūsuf peygamberin deneyimi üzerinden izlenebilir.

3. 2. Ḳayġulanmamaḳ Üzerine: Kuyu, Zindan ve Sultanlık

Bu aşamaya değin üzerine konuşulan kıssaya adını veren ve dahası, adı bu çalışmanın konusu olan ḳayġu duygusuyla ilişkilendirilen Yūsuf peygamberin

[709] Bu örnek çalışmanın birinci bölümünde yer alan "Avrupa Vaka Kayıtlarından Örnekler" başlığında verilmişti.
[710] Neyse ki Hz. Ya‘ḳūb, hekim müdahalesine ihtiyaç duymadan bu süreci tamamlamıştır. Ne var ki Züleyḫā için durum bu şekilde işlemez. "Gün geldükçe eti teni ṣarar[an]" ve "'ışk odı" ile yanarak "ṣayru" olan Züleyḫā'yı muayene eden tabip, onun "göñlini[n] ṭar" olduğunu teşhis ederek meseleyi aşk ile ilişkilendirmiştir. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 47.
[711] "Ahmed-i Dā'ī Tercüme-i Tefsīr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandī Yūsuf-Ra‘d-İbrāhīm Sureleri", s. 49.
[712] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 99; Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 109.

duygusal deneyimi, benzer bir şekilde, geçmiş, içinde bulunulan an ve gelecek ile ilgili ḳayġunun izlerini taşır. Hz. Yūsuf örneğinde de yaşanmış üzücü deneyimlerin, mevcut anın sıkıntısının yahut geleceğe yönelik belirsizliklerin yarattığı ḳayġulardan söz etmek mümkündür. Ancak Hz. Yūsuf'un ḳayġuya ilişkin deneyiminde, babasının yoğun ve uzun süreli deneyiminden ayrılan bir yön göze çarpar. Elbette Yūsuf peygamberin kuyuya atılmadan hemen önce başlayan duygusal serüveninin içinde, ḳayġunun babasının deneyiminde görülen sonuçlarının benzerlerine rastlanabilmektedir. Yukarıda sözü edilen, peygamberin duygusunun dışavurumu esnasında kendini gösteren ve yüzün sararması ile belin bükülmesi deyimleriyle ifade bulan sahneler, onun deneyiminin bu yönünü örneklemektir. Bununla birlikte, Hz. Yūsuf'un deneyiminde, babasına kıyasla, ḳayġusunun dindirildiği anlar daha fazla görünmektedir ve bu durum, onun duygusal serüveninin *gāh ḳayġulu gāh şādī* şeklinde ifade edilmesini anlamlı kılar. Peygamberin duygu durumundan söz edilen sahnelerde, Cebrā'īl yoluyla gelen bir müdahale söz konusu olur; bu yönüyle Yūsuf peygamberin deneyim sürecinde, ilahi kaynakla çok daha sıkı bir ilişki olduğu görülür. Bu müdahalelerle Hz. Yūsuf'a telkin edilen -ve esasen öğretilen- ise, *ḳayġulanmamak*tır.

Elbette Hz. Yūsuf'un duygusal deneyimi, anlatının bütününe yayılmış olarak görülebilir. Zaten hikaye onun hikayesidir. Fakat anlatının bazı parçaları, duygusal yoğunluğu daha belirgin biçimde sunma potansiyeli taşır. Özellikle kuyu ve zindan deneyimleri, onun ḳayġu duygusunun açıkça gözlemlenebildiği sahneleri oluşturmaktadır. Nitekim peygamberin deneyimini aktaran bu pasajlarda, sözü edilen duygusal yoğunluk oldukça yüksektir. Bu duygusal atmosfer, metinlerin söz konusu parçalarında kimi zaman anlatıcının sesiyle Hz. Yūsuf'a söyletilenlerin iç içe geçmesiyle meydana getirilmiştir. Sözgelimi, Yūsuf-ı Meddāḥ'ın kuyu sahnesine dair anlatısında bu türden bir durum görülür. Anlatıcının Hz. Yūsuf'un ağzından aktardığı şiir, ḳayġu sözcüğünü içermese dahi sahnenin duygu yüklü tonunu açık bir şekilde dinleyiciye sunar. Onun babasına duyduğu sevgi ve özlem, kuyudayken söylediği şiirde kendini gösterir. Daha kuyuya atılmadan önce aklında olan düşünceyi burada yeniden tekrarlar ve babasının onun mevcut halinden habersiz oluşuna üzüldüğü anlaşılır. "İy dirīġā" şeklinde bir yazıklanma nidasıyla şiirine devam eden Hz. Yūsuf, bir gelecek kaygısı taşıdığını hissettiren endişelerinden söz eder. Onun, "uş ölürem bu cihāna ṭoymadın" cümlesi ve ardından gelip ümitsiz bir ton taşıyan "ola mı bu derde

dermānum benüm" ifadesi, yaşanması muhtemel olup mevcut anda üzüntü ve sıkıntı veren bir duygulanımı ima ediyor gibi görünmektedir. Yūsuf'un henüz bir çocuk olarak ağabeyleri tarafından bırakıldığı kuyuda hissettiği çaresizlik, onun bu ifadelerinde kendini hissettirir. Süle Faḳīh ise, Yūsuf'un kuyudaki durumunu açıkça *ḳayġulu* sözcüğüyle anlatır.[713] Bu sahnede, Hz. Yūsuf, "sevgülü babamdan ayrıldım" sözleriyle dert yanıp, "ḳuyu dibinde" "ża'īf" kaldığını söylerken, duygusunun, anlatıcının "gözlerinden ḳan döker" ifadeleriyle betimlediği bir eylemsel görünümünü sergiler.[714] Hz. Ya'ḳūb örneğinde olduğu gibi, gözyaşları duygunun dışarıdan gözlemlenebilir ifadesini ortaya koyarken, peygamberin eylemi, duygunun yoğunluğunu vurgulama işlevine sahip olan deyimlerle tasvir edilir.

Bununla birlikte, bu sahnelerde ḳayġunun çeşitli biçimlerde ifade bulduğu da görülür. Hz. Yūsuf'un kuyu dibinde tek başına bulunduğu sırada yaşadığı duygusal deneyim, "Yūsuf ol kuyuda mahzūn oldı" sözleriyle anlatılmıştır.[715] Metinlerde yer alan ifadelerden, onun burada bulunduğu sürecin sıkıntılı geçtiği anlaşılmaktadır. Onun sıkıntısını gideren, burada tek başına bulunduğu esnada ona katılan ziyaretçi olur. Kuyuda "ḥasret (ü) derd-i firāḳ"[716] ile baş başa kalmışken buradaki yalnızlığının Cebrā'il'in katılımıyla son buluşu, Hz. Yūsuf'un, "belā vü ġuṣṣadan āzād" etmiştir.[717] Yalnızlığının bu şekilde giderilmesi, Hz. Yūsuf'un ḳayġusunu dindirmiş olsa da Cebrā'il'in yanından ayrılacak olması, onu yeniden tedirgin etmiş gözükmektedir. Nitekim Garīb, onun, "ḳaçan sen benüm yanımdan gitseñ ben ḳuyuda ḳorkaram" dediğini anlatır.[718] Bu noktada, Cebrā'il'in ona öğrettiği bir dua, Yūsuf peygamberin korkusunu ve sıkıntısını gidermek için faydalı bir çıkış yolu olarak gözükür. Hz. Yūsuf'a, Hz. İbrāhīm'e ait olduğu söylenen bir gömlek ve onun gelecekteki durumuna dair bazı haberlerle birlikte bu duayı bırakan Cebrā'īl, "illa saña bir du'ā ögredeyin oḳı ġuṣṣa göñlüñden gitsün" sözlerinin ardından ilgili duayı kendisine aktarır.[719] Söz

[713] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 102.
[714] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 287-288.
[715] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 289.
[716] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 287.
[717] "15. Yüzyıl Şairlerinden Şemsî'nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisi (İnceleme-Metin)", haz. Ahmet Çolak, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2022), s. 174.
[718] "Garîb'in Yûsuf u Züleyhâ'sı", s. 795. Sahne, Arāisü'l-Mecālis'te de şu şekilde geçer: "Yūsuf ayıttı: "Eger sen gider-iseñ, beni yaluñuz ḳor-ısañ, ḳorḳarvan." Ferişte ayıttı: ḳaçan ḳorḳsañ, bu tesbīḥi oḳuġıl."" Bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 96.
[719] "Mustafa bin Muhammed İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil İncelemesi, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım)", haz. Yusuf Doğan, (Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2018), s. 89.

konusu duada, Hz. Yūsuf, içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtulmayı dilemektedir.[720] Nitekim Garīb, Cebrā'īl'in önerisinin sonucunu, "Ḥaḳḳ Te'ālā Yūsuf'uñ du'āsın ḳabūl idüp ḳuyuda göñlüni feraḥ ḳılıvirdi" sözleriyle anlatır.[721]

Elbette peygamberin kuyuda geçen deneyiminin, içinde bulunduğu anla ilgili bir sıkıntı hali olduğu düşünülebilir. Fakat tam da bu sahnede olduğu gibi, mevcut ana yönelik sıkıntıların ifade edildiği bağlamlarda, farklı müelliflerin kaleminde belirgin biçimde görülen ve içinde bulunulan andan geleceğe uzanan bir izleğin varlığı söz konusudur. Yukarıdaki paragrafta yer alan, peygamberin *gelecek*teki durumuna dair haberler ifadesi bu durumu örneklemektedir. Kuyu sahnesi, bu yönüyle, içinde bulunulan sıkıntılı anın gelecek belirsizliklere yönelik endişeyle harmanlandığı bir duygusal atmosfer meydana getirir. Bazı müellifler, bu konuda oldukça açık ifadeler kullanarak durumu kavramamıza yardımcı olurlar. Örneğin Yūsuf'ı Meddāḥ'ın metninde, Hz. Yūsuf'u teskin eden Cebrā'īl, ona öncelikle mevcut duygusal durumunun anlaşılabilir ve olağan olduğunu söyler. Fakat Yūsuf "aġlama[malıdır]", zira Tanrı tarafından bulunduğu kuyudan kurtarılacak, kendisine "salṭanat taḫtında ḫōş devlet" verilecek, kardeşleri ve kabilesi kendisine muhtaç olacak ve "ḳul gibi ḳapu[sunda]" bekleyeceklerdir.[722] Süle Faḳīh de, kuyu dibindeki duygusal atmosferi anlatırken, açıkça ḳayġu kelimesine yer vererek peygamberin duygu durumunu belirgin bir şekilde işaretler. Hz. Yūsuf, yine Cebrā'īl'in müdahil oluşuyla ḳayġusundan arınır. Burada da benzer bir şekilde, kendisine geleceğe dair güven ve emniyet vaadi sunulur. Sahnede, Hz. Yūsuf'a, "Mıṣr içinde şāh-ı Ken'ān" olacağı müjdelenirken, Allah'ın kendisine "māl ü mülk ü memleket ṭabl u 'alem" vereceği, "di Yūsufa ḳayġu yimesin" sözleriyle iletilir.[723] Bu haberler kendisine ulaştığında, Hz. Yūsuf'un sıkıntı ve endişesinin -ve diğer duygu durumunun kalan içeriğinin- yok

[720] "Mustafa bin Muhammed İhlâs Sûresi Tefsiri", s. 90, dipnot 291. Ayrıca bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 96-97; "Ebu'l-Fazl Musa İznikî'nin Zâdu'l-İbâd (Kullara Gıda) Adlı Eseri", s. 189.
[721] "Garîb'in Yûsuf u Züleyhâ'sı", s. 796. Kuyuda mahsur kalan bir başka kahramanın macerası Yūsuf kıssasına atıfla anlatıldığında, ḳayġunun benzer bir bağlamda kullanıldığı da görülebilir. Söz konusu kahraman olan Cāmāsb, eşekçilik yaptığı ortaklarıyla birlikte yağmurdan saklanmak üzere sığındıkları bir mağarada bulduğu bal kuyusunun getireceği zenginliği paylaşmak istemeyen arkadaşları tarafından kandırılarak, kuyunun dibinde yalnız bırakılır. Terk edilmiş vaziyette kuyunun dibinde bekleyen Cāmāsb'dan söz eden Abdī, "oturub Cāmasb añа ḳayġu üşer" sözleriyle, karakterinin içinde bulunduğu durumu dinleyicisine açıklamıştır. Bkz. "Abdî, Câmâsb-nâmesi", s. 29.
[722] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 288.
[723] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 102-103.

olduğu, müellifin, "Yūsufuñ göñlünde ḳaygu ḳalmadı" ifadelerinden anlaşılır.[724] Bu örgü, Şeyyād Ḥamzā'nın metninde de tekrar eder; peygamberden, kendisine padişahlık verileceği bildirilerek "ḳayurma[ması]" istenir.[725] Bu sahneler, Hz. Yūsuf'un ḳaygusunun ilahi bir müdahaleyle dindirilmesinin ilk açık örneklerini oluşturur. Henüz bir çocuk olarak tek başına kuyuda kalmış Yūsuf'a, tevekkül etmesi ve Allah'a güvenerek sabırla beklemesi telkin edilir. Kendisine hatırlatılan bu öğretiler, Yūsuf'un duygu durumunun değişmesini sağlar.

Ḳaygunun bu şekilde anlamlandırdığı bağlamlar, kahramanların içinde bulundukları sıkıntılı andan başlayıp geleceğe atıflarla ilerleyen bir doğru üzerindeki duygulanımları ifade etmektedir. Yūsuf peygamberin hayatının zindanda geçen dönemi ile ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Meseleyi an ile ilgili kılan, peygamberin zindana girdiğinde karşılaştığı ortamın "ümīdleri kesilmiş" kimselerden meydana gelişidir. Nitekim, böylesi bir ümitsizlik içerisinde "ḳaygıları artmış" olan insanların bulunduğu zindan, *Arā'isü'l-Mecālis* mütercimi tarafından, "ḳaygular evi" şeklinde tanımlanır.[726] Ancak Hz. Yūsuf, ilk aşamada ḳaygulanmamak gerektiğinin bilincinde gibi görünür. Zindana girdiğinde karşılaştığı ḳaygulu ve ümitsiz insanlara söylediği, "size muştılıḳ olsun, ṣabr ḳıluñ" sözleri bu durumu örneklemektedir.[727] Mevcut sıkıntılar için geleceğe dair güvence vermek, bu kez Yūsuf'un eylemi olur. Fakat buna rağmen, zindan süreci onun için de her zaman ḳaygudan uzak geçmemiştir. Şeyyād Ḥamza, zindanda bulunan Hz. Yūsuf, saki ve ekmekçinin, "zindān içre ḳaygıru ağlaşur" durumda olduklarını anlatır.[728] Yūsuf'a ḳaygulanmamasını öğütleyen ikinci bir müdahale burada gelir. Peygamberin ḳaygu ve üzüntüleri, yine Cebrā'īl aracılığıyla, geleceğe dair haberlerle teskin edilerek giderilmektedir. Süle Faḳīh'in peygamberin zindan deneyimine dair söyledikleri, tıpkı kuyu sahnelerinde olduğu gibi, geleceğe atıfta bulunduğu düşünülebilecek ḳaygularla ilgili benzer bir çözüm örneği içermektedir. Zindanda bulunduğu dönemde ağlayarak namaz kıldığı esnada peygamberin yanına gelen Cebrā'īl'in, ona, Allah'ın, "ḳaygu yimesün ki ḫayra döne iş" sözlerini iletip; ardından da, "ṣabr eyle işbu zindanda otur" diyerek, işinin

[724] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 103.
[725] Fakat bu örnekte, haberi veren Cebrā'īl yanından ayrıldığında, Hz. Yūsuf, "göñli ṭolu endīşe" olarak kalakalır. Bkz. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 26.
[726] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 103, 106.
[727] Bkz. "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 103.
[728] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 59.

hayırla sonuçlanacağını bildirmesi, bu sahnelerin örneklerindendir.[729] Burada, Cebrā'īl'in kendisine bir de rüya tabir ilmini ilettiği Hz. Yūsuf, sahnenin öncesindeki ḳayġulu halinin tam aksine, "şād-mān" bir duygu durumuna geçmiştir.[730] Bunun yanında, peygamberin zindan deneyiminde de kuyuda olduğu gibi bir yalnızlık ifadesine rastlanır. "Ol ḥasret evinde yalıñuz" kalmış olan Hz. Yūsuf,[731] yalnızca babasına ve kardeşi Bünyāmīn'e duyduğu özlemden yahut geleceğe ilişkin belirsizlikten söz etmez. "Bir ġarīb yalıñuz ḳalmışam ḥaḳīr" sözlerinden anlaşılacağı üzere, yalnızlık da peygamber için zorlayıcı bir deneyimdir.[732]

Bu süreçte kendisine sıklıkla gelen uyarılar ve tavırları dolayısıyla, Yūsuf peygamberin deneyimi ḳayġulanmamayı tasvir etse de onun ḳayġulandığı anlar da duygunun deneyimine dair yukarıda sunulanlarla uyum içindedir. Kardeşleri tarafından kuyuya atılmasıyla başlayan serüveninde, ḳayġu duygusunun temsiline kuyu ve zindan deneyimlerinde rastlanan Hz. Yūsuf'un duygusu, ilgili sahnelerde betimleyici bir üslupla anlatılmıştır. Onun mevcut andan geleceğe uzanan sıkıntılı duygu durumunda, babasının ḳayġusunun gözle görülür yönlerinden bir kısmını izlemek mümkündür. Yukarıdaki paragraflarda değinilen örnekler, deneyimin bu yönünü içermektedir. Sözgelimi gözyaşları, -tıpkı kuyuda olduğu gibi- zindandaki deneyimin de ayrılmaz bir parçasıdır. Peygamber, hem bu ortamlarda hem de yaşamının diğer sıkıntılı safhalarında, "seyl-i āb-ı revān" şeklinde akan gözyaşlarına sahiptir.[733] Bu gözyaşları, bazen, "seyl-āb-vār" akan kanlı yaşlar şeklindedir.[734] Onun kuyuda gerçekleşen bu deneyimi, zindanda da devam eder. Aslında peygamberin zindanda bulunduğu süre, cezasına eklenen yedi yıl ile birlikte, kimi zaman ḳayġulu, kimi zaman ise mutlu geçmiştir.[735] Zindan deneyiminin bütünü bu şekilde seyrederken,

[729] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 244.
[730] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 245. Peygambere verilen bu tip güvenceler, kendini birkaç kez daha gösterir. Nil nehrinde bulunduğu esnada kendisine cennetten gömlek getiren Cebrā'īl, Hz. Yūsuf'a yine, "göñlin melūl" tutmaması gerektiğini, Allah'ın onun "dilegin […] ḳabūl" edeceğini ve Mısır'a sultan olacağını iletir. Bu haber karşısında, Hz. Yūsuf'un sevindiği aktarılır. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 144. Yine zindandaki cezası arttırıldıktan sonra, son kez bir yıl daha kalacağı kendisine bildirilen peygamberin, bu sürenin sonunda Mısır'ın tümüne hükmedeceği, "gide ḳayġuñ daḫı şādlıḳ gele" sözleriyle birlikte müjdelenir. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 271.
[731] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 243.
[732] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 258.
[733] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 426.
[734] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 288.
[735] "gāhī aġlar ḳayġulı ġah şād-kām/ḳaldı Yūsuf anda yidi yıl tamām" Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 262.

ḳayġulu halin meydana getirdiği bu durumun süreç içerisinde gözlemlenebileceği kesitlere de rastlanmaktadır. Örneğin, zindandaki esirlerin tümü serbest bırakılıp da Hz. Yūsuf orada kaldığında, peygamberin yaptığı "yavuz yavuz" akan gözyaşlarıyla ağlamak olmuştur. "Âh idüben ḳarşu gögsin urdu[ran]" peygamber, gözyaşlarıyla secde edip Allah'a yalvararak, içinde bulunduğu sıkıntılı durumu bildirir. Böylelikle, ağlamak, ah etmek ve göğsünü dövmek gibi ifadelerle, peygamberin duygusunun eylemsel yönü anlatılır. Yine, Yūsuf peygamber, zindanda bulunduğu süreçte geldiği durumu "ża'īf" sözcüğüyle anlatır.[736] Bu ifadeler, duygusal deneyimin sonucu olarak bedenin zayıflayıp güçsüz düştüğü bir duruma işaret ediyor olmalıdır. Zira daha önceki örneklerde de yansımalarına rastlanan bu durum, ruh ve beden arasında doğrudan ilişki kuran bir anlayışın sonucu olarak, duygusal aşırılıkların bedeni olumsuz yönde etkilediğini göstermektedir. Bunlar, peygamberin duygusunun dışarıdan gözlemlenebilir sonuçlarıdır. Ancak onun duygusunun deyimlerle yapılan tasvirinde, yalnızca kanlı yaşlarından söz edilmez; Süle Faḳīh'te, peygamberin kendi deneyimini "zindān içinde yanar ma'zum yürek" cümlesiyle anlattığı bir şiir yer alır.[737] Tıpkı babasının yaşadığı gibi, Hz. Yūsuf'un da canını, "ḥasret odı" yakmıştır.[738] Hz. Ya'ḳūb, kendi *gönül evi*ni ḳayġuyla kaplanmış biçimde anlatırken, oğlu Yūsuf ise, "göñlüm evinde de ḳalmadı tebāh" diyerek, kendisininkini harap ve yıkılmış bir şekilde betimler.[739]

Anlatı boyunca kat ettiği yolculuk izlendiğinde, Hz. Yūsuf'un da duygusal deneyimine son vermek üzere fiili girişimlerde bulunduğu görülmez. Kuyuya atıldığı andan itibaren onun için sıkıntılarla dolu bir süreç başlamıştır. Köle olarak satılmış, yanına verildiği azizin eşi kendisine aşık olmuş ve ona karşılık vermediği için iftiraya uğramış, haksız yere zindana girmiş ve burada olması gerekenden uzun süre kalmış, sonunda Mısır tahtına kadar ulaşmıştır; fakat kardeşleri Mısır'a gelinceye dek, Hz. Yūsuf'un bu yönde herhangi bir eylemine rastlanmaz. Onun duygusunda, Hz. Ya'ḳūb'da olduğu gibi bilinçli bir kapanma görülmez. Nitekim o, hikayede, kuyuya da

[736] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 284.
[737] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 284.
[738] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 258.
[739] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 258. Hz. Ya'ḳūb da "yūsufun ḥüzni beni ḳıldı tebāh" sözleriyle benzer bir yıkıma atıfta bulunmuştur. Bkz. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 464.

zindana da kendi iradesi dışında mahkum edilmiş bir kurbandır.[740] Ayrıca, ayrılığın getirdiği özlem, Yūsuf peygamberin duygusunda da kendisini belirgin bir şekilde hissettirir. Hz. Yūsuf'un ḳayġusunda, belirsizliklerden doğan endişelere ilişkin bir içerime de sık rastlanır. Peygamber, ḳayġusunu yaşar, kimi zaman başkalarından medet umsa dahi bu konudaki hatasını anlar ve Allah'a yönelir. Duygusal deneyimi esnasında ise, kendisine geleceğe dair müjdeler eşliğinde ḳayġulanmaması gerektiği sıklıkla hatırlatılır.

Dolayısıyla, Hz. Yūsuf'un duygusal örgüsünde daha ziyade ḳayġulanmamanın betimi öne çıkar. Onun deneyimi, babasının ve benzer kahramanların ḳayġularına ilişkin tasvirlerle uyumlu bir görünüme sahiptir; aynı şekilde, zamansal atıfları bakımından da ḳayġunun içeriğini karşılamaktadır. Yūsuf peygamberin duygusunun yer aldığı bağlamlar, ḳayġunun belirsizlikle ilgili yönüne ışık tutmaktadır. Yaşam, birçok açıdan kestirilemez ve öngörülemezdir; kahramanlar zor bir durumda kaldıklarında, akıbetlerine yönelik endişeleri nedeniyle ḳayġu duygusunu yaşayabilmektedirler. Geleceğe dair güven veren bir müjde veya emniyette olduğuna dair teskin edici bir cümle, kahramanın duygusunu dindirmenin yoludur. Hz. Yūsuf örneğinde, bu durum, Cebrā'īl aracılığıyla iletilen ilahi müjdelerle gerçekleşmiştir. Bu sahneler, peygamberin sıkıntılı anını geleceğe dönük güvencelerle dindirildiği pasajları içererek, an ile gelecek zamanın iç içe geçtiği bir duygusal örgüyü meydana getirir. İlgili sahnelerde, ḳayġulanmamanın önemi peygambere sıklıkla hatırlatılır. Bu kesitlerde, Allah'a duyulan güvenin ḳayġuları dindirdiği gözlemlenir. Bu anlamda peygamberin duygulanım reçetesiyle örtüşen bir deneyime yöneldiği ve bir duygusal uyum örneği sergilediği düşünülebilir. Fakat bu pasajlar, ne Yūsuf peygamberin ne de diğer kahramanların ḳayġusunu bütünüyle ortadan kaldırır. Duygudan tamamen kurtulma durumu, bütün sürecin geçirilme biçimiyle belirlenir. Bu aşamada, kıssada peygamberlere -ve peygamberler yoluyla metnin muhataplarına- ḳayġunun üstesinden gelmenin yolları öğütleyici bir üslupla sunulur. İmtihan ise, taşıdığı tüm anlamlarla birlikte kendini hatırlatır.

[740] Gerçi zindandan çıkma imkanına kavuştuğunda bunu reddettiği de görülür.

4. Ḳaygu ile Baş Etmenin Yolları: Sabır ve Tevekkül

Mesnevilerin didaktik işlevi, duygunun terbiyesine yönelik ifadelerin yer aldığı bu aşamada kendini iyiden iyiye belli eder. Bu metinler, taşıdıkları duygusal içeriğin yanında, okuyucu ve dinleyicilerden oluşan muhataplarının benzer durumlarda nasıl davranması gerektiğini açıklar. Bu yönleriyle duygu rejimlerinin sunduğu duygulanım reçetelerinin açık ifadelerini sunmuş olurlar. Duygunun deneyimlenmesine ilişkin normatif tavır metnin ilgili pasajlarında belirgin bir şekilde izlenebilir.

Görüldüğü gibi, Yūsuf kıssaları ve çeşitli anlatı kaynakları, ḳaygıya ilişkin dikkate değer bir içeriğe sahiptir. Bu metinlerde yer alan ve kahramanların ḳaygılarından söz eden pasajlar, zamansal izlekte geçmişe veya geleceğe yönelik olduğu düşünülen deneyimleri anlatmaktadır. Ḳaygu, bu kronolojik çizelgede, birçok nedene bağlı olarak meydana gelebilmektedir. Kayıp, ayrılık, özlem, ölüm düşüncesi ve geçim sıkıntısı gibi durumlar, ḳaygunun önde gelen sebepleri olarak ortaya çıkarlar. Şimdiye dek başvurulan pasajlar, bu gibi nedenlerle meydana gelen ḳaygıya ilişkin bir manzara sundular. Bu kapsamda, ḳaygu duygusunun deneyimlenme biçimine ilişkin önemli veriler edinilmiş oldu. Duygunun ifade biçimlerinin belirlenmesi, ḳaygunun deneyimlenmesine dair görüntüyü sağlasa da ḳaygunun tam bir kavranışı, toplumsal ve kültürel normlar etrafında, nasıl ifade edilmesi gerektiğinin incelenmesiyle sağlanabilir.[741] Kaynakların duygunun ifadesine ve deneyim sürecine yönelik yaklaşımları, didaktik bir anlatım oluşturarak, ḳaygıyu bu yönleriyle incelemeye yarar ve duygunun meşru ifade biçimlerini sunar. Bölümün girişinde vurgulandığı gibi, sahip oldukları öğretici içerikleriyle anlatıların çeşitli karakterler üzerinden sundukları, aynı zamanda, dönemin dini metinlerinin bu tür duyguların nedenlerinden söz ederken kullandığı üslupla bir arada değerlendirilebilir. Nitekim ḳaygu ile başa çıkma konusunda, bu metin türlerinin benzer yaklaşımlara sahip olduğu da görülebilir. Ḳaygunun deneyimi ile sergilenmesine dair normların sınırları, bu şekilde belli olur. Bireylerden, karakterlerin söz ve fiillerine yansıyan tavırların beklendiği, müelliflerin ifadelerinden anlaşılabilir. Bu temsiller, William Reddy'nin duygu rejimlerin öngördüğü duyguların modellenmesine ilişkin ifadelerini anımsatır ve bu anlamda reçeteleri işleyen ürünler olurlar.[742] Buna göre, geçmiş yahut gelecek odaklı olan

[741] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 123.
[742] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 125.

herhangi bir ḳayġunun üstesinden gelmenin yolu, sabır ve tevekküldür. Ḳayġuyu deneyimleyen öznenin duygusu, süreç boyunca kaybolmayabilir; fakat sabır ve tevekkül, onu feraḥ ve şādīye ulaştıracak yolun ve sınanmış oldukları imtihanı başarıyla geçmenin anahtarı olarak sunulur. Bu tavır, aynı zamanda, ideal Müslüman tipinden beklenen temel bir özelliği ortaya koymaktadır.

Farklı anlatılarda birbirinden ayrı versiyonlarıyla kendini gösterse de Yūsuf kıssasının yukarıda sözü edilen kahramanları, hikaye boyunca, sınanmış oldukları sıkıntılardan sabır ve tevekkül yoluyla kurtulmayı öğrenmektedirler. Anlatı, hem mesnevi formunda bir edebi ürün olarak, hem de didaktik işlevi ön planda olan dini metinler aracılığıyla sunulan pasajlar yoluyla, İslami erdemlerin aktarımını sağlamaktadır. Nitekim İznikī, ancak "'aḳlı olanlar[ın]" gerekli öğüdü alacağını söyleyerek, Yūsuf kıssasının taşıdığı tüm dersleri anlatır. Onun sözlerinde de sabır ile tevekkülün yeri oldukça belirgindir.[743] İnsan yaşamının doğal bir parçası olan ḳayġu, bu kıssada da kahramanların karşısına çıkmış, onların duyguyla baş etme biçimleri, süreç içerisindeki kayıp veya kazanımlarla sonuçlanmıştır. Öncelikle, anlatının başrolünde yer alan her iki peygamber de ilk önce ve yalnızca Allah'a güvenmedikleri ve insanlardan medet umdukları için türlü belalara maruz kalmışlardır. Nitekim, Hz. Ya'ḳūb, hikayenin en başında, oğlu Yūsuf'u Allah'a değil de diğer oğullarına emanet ettiği için onu kaybetmiştir.[744] Hatta Yūsuf-ı Meddāḥ'ın mesnevisinde, Cebrā'īl'in, Allah'ın "Yūsuf içün Ya'kūba […] 'iṭāb[ını]" iletmek üzere yanına gelerek peygambere durumun nedeninin "oġlın[ı] oġlanlarına ısmarla[ması]" olduğunu bildirdiği sahnede bu durum açıklanır.[745] Hz. Yūsuf ise, birlikte zindanda bulunduğu saki özgürlüğüne kavuştuğunda, ondan kendisini azize hatırlatmasını istemesi nedeniyle, olması gerekenden daha uzun süre zindanda kalmakla cezalandırılmıştır.[746] Öyle ki Hz. Yūsuf, *Arā'isü'l-Mecālis'te*, zindandan çıkma ümidiyle sakiyi aracı kıldığından, "utanmadıñ mı benden kim ademileri şefā'ata dutasın" sözleriyle

[743] "Ahmed-i Dā'ī Tercüme-i Tefsīr-i Ebü'l-Leys-i Semerkandī Yūsuf-Ra'd-İbrāhīm Sureleri", s. 56.
[744] Aḥmed-i Bīcān, peygamberin Yūsuf için "ḳorḳarın kim ḳurt yiye" sözlerini de Allah'a güvenmemesinin belirtisi sayar ve onun metninde Hz. Ya'ḳūb bu nedenle uyarılır. Bkz. "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 305. Tabii bu durum her metinde bu şekilde ilerlemeyebilir. Örneğin Süle Faḳīh'in metninde, peygamber, oğullarının dönüşünü beklerken, "ey Çalabum Yūsufı saña/ışmarladum girü sen virgil baña" sözleriyle yakarır. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 104.
[745] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 292-293.
[746] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 262.

uyarılır.[747] Bu iki örnekte, her ikisi de birer peygamber olan kahramanlara, Allah'a güvenmek yerine ümitlerini insanlardan gelecek yardımlara bağlamaları nedeniyle ders verilmiştir.[748] Zira onların bu davranışları, koşulsuz tevekkülü göz ardı eden bir tavır içerir. Bu minvalde başka örnekler de mevcuttur. Örneğin, Aḥmed-i Bīcān, bu şekilde, Hz. Ya'ḳūb'un başından geçen birkaç hadiseden söz eder. Bunlardan birinde, Cebrā'il, peygambere, Allah'ı anmak yerine sürekli Yūsuf'un adını zikretmesindeki yanlışı hatırlatır. Zira Allah, ona iki göz ve görme yetisi vermiştir; oysa Yūsuf, onu "gözsüz eyle[miştir]." Aynı şekilde, Yūsuf, ona adını andığı hiçbir zamanda cevap vermemiştir; fakat peygamberin Allah'ı anması cevapsız kalmayacaktır.[749] Nitekim peygamber, bu uyarının ardından yanlışını fark ederek, Cebrā'īl'e, "ḫaṭā itdüm" sözleriyle cevap verir.[750] Fakat konuyla ilgili kendisine gelen tek uyarı bu değildir. Bir başka örnekte, Hz. Ya'ḳūb'un başından geçen hadise daha da ilginçtir. Aḥmed-i Bīcān'ın söylediğine göre, oğlunun hasretinden yakarmakta olan peygambere Cebrā'il aracılığıyla iletilen bu uyarı oldukça serttir. Müellif, "bundan ṣoñra ayruḳ Yūsuf'ı añmasun yoḫsa peyġāmberlıḳ defterinden adını çıḳarurın" ifadelerini duyan Hz. Ya'ḳūb'un durumunu, "pes Ya'ḳūb ḳorḳdı ṣabr eyledi" sözleriyle anlatır.[751] Bu örnekler, kıssanın tevekküle dair öğretisini pekiştirmektedir. Ya'ḳūb ve Yūsuf peygamberler, başlarına gelenlerden dersler alarak, kimi zaman da bir *'itāb*ın muhatabı olarak, tevekkül ve sabra yönelmeleri gerektiğini öğrenmişlerdir. Anlatıcılar da peygamberler üzerinden, hitap ettikleri dinleyici kitlelerine bu dersi vermiş olurlar.

Gerçi anlatı, farklı kaynaklarda, Hz. Ya'ḳūb'un sabrı tercih ettiğine dair vurguları da içerir. Örneğin, *Arā'isü'l-Mecālis*'in Türkçe tercümesinde, peygamberin, "imdi benim ṣabrum görklü ṣaburdur. Tangrı'm yarı ḳıla, hīç şikâyet ḳılmayam" dediği aktarılıp, "artık bana düşen, güzel bir sabırdır" mealindeki ayette yer alan ifadelerine atıfta bulunulur.[752] Süle Faḳīh de mesnevisinde, tevekkülü baştan kendini gösteren bir Ya'ḳūb peygamber tasvir eder. Onun metninde, Hz. Ya'ḳūb daha en başında, sabır ve

[747] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 105.
[748] Nitekim Cebrā'īl, Süle Faḳīh'in mesnevisinde, Yūsuf peygamberi, "yā Yūsuf aç gözüñi 'aḳluña gel" sözleriyle uyarır. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 268.
[749] Cebrā'īl, durumu Hz. Yūsuf'a da "Tañrıya yalvarsayıduñ sen bu dem/Tañrı saña bir feraḥ virürdi hem" diyerek hatırlatır. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 268.
[750] "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 302-303.
[751] "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 305.
[752] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 98.

tevekkül sonucunda oğluna kavuşabileceğinin bilincindedir. Müellif, peygamberin böyle bir durumdaki tek yolunun bu olduğunu, ona atfettiği, "ṣabr itmedin yā daḫı pes n'idem" ve "bāri tevekkül ḳılam/ol tevekkül birle Yūsufı bulam" sözleriyle açıklar;[753] ardından, peygamberin ağzından bir şiirle sabrın insan yaşamındaki önemini vurgular:[754]

kimde kim ṣabr olmaya ādem degül/yār idinme sen anı maḥrem degül
ṣabrıla sen derdüñe dermān idin/andan artuḳ zaḥmuña merhem degül
ṣabrıla irenler irdi maḳsūda/ṣabr idenlerüñ yası mātem degül
ṣabrıla şükrile sen ol dā'imā/dünyā elden giderişe ġam degül[755]

Ya'ḳūb peygamberin ağzından aktarılan bu şiir, istenene ancak sabır yoluyla ulaşılabileceğini anlatır. Süle Faḳīh, söz konusu şiiri "va'ẕ u naṣīb" başlığıyla sunulmuştur. Bu durum, mesnevinin didaktik yönünün açık ifadelerle ortaya çıktığı örneklerden birini oluşturur.[756] Ayrıca peygamberin bu ifadeleri, onun duygusunu yönetme ve yönlendirme sürecini anlamlandırır. Hem ilgili ayet hem de Süle Faḳīh'in mesnevisinde yer alan beyitler, duygunun reçeteye uygun bir forma doğru yönlendirilmesini betimler. Bu sahnelerde *emotive* işlevi gören ifadeler yoluyla peygamber, rejimin öngördüğü reçeteye uyum sağlama çabası sergiler.[757] Böylece, anlatılarda ebeveynliği ile göz önünde olan bir peygamberin, ḳayġu duygusu karşısında sabra yönelmesi gerektiği vurgusu üzerinden, sabrın herhangi bir sıkıntılı deneyimin üstesinden gelme noktasındaki önemi aktarılır. Nitekim Yūsuf-ı Meddāḥ da sabrın önemini anlattığı birkaç beyitte, bu durumun üstünde durmaktadır:

yūsuf eydür herkim ṣabr ider 'ıyān/ 'āḳıbet ol şāh olısar bī-gümān
ni'mete ṣabr eyleyenler bellü bil/ ni'mete irişdüre rabb-ı celīl
gör nice ṣabr itdi yūsuf mihnete/ 'āḳıbet tañrı irdürdi ni'mete
dünye miḥnet-ḫānedür iy merd-gār/ni'met isteyenler olur ḫōr (u) zār[758]

[753] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 109, 110. Şeyyād Ḥamza'nın *Yūsuf u Zelīḫā*'sında da Allah'tan ümidini kesmeyen bir Ya'ḳūb peygamber profili görülür. Bkz. *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 110.
[754] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 110.
[755] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 109.
[756] Süle Faḳīh'in sabrın öneminden söz ettiği bir diğer şiir de Züleyḫā'dan bahsettiği kısımlarda yer alır. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 187.
[757] Reddy, *The Navigation of Feeling*, s. 121-122.
[758] ["Yusuf der ki, kim sabrederse, açıktır/şüphesiz ki sonunda şah olacaktır
İyi bilin ki, nimet için sabredenler[i]/Yüce Allah nimete eriştirecektir
Yusuf'un sıkıntıya nasıl sabrettiğine bak/Tanrı sonunda [onu] nimete kavuşturdu

Yūsuf kıssasının bu örneklerinde, en başta, ḳayġunun peygamber kimliğine sahip iki kişinin duygusal deneyimi olarak sunulması söz konusudur. Bu durum, diğer birçok duygu gibi, ḳayġunun da insani ve olağan yönüne işaret ediyor gibi görünebilir. Bu anlamda, kendisinden kaçınılması beklenen duygulardan farklı olarak,[759] ḳayġu, meşru bir zeminde gözükmektedir. Nitekim Cebrā'īl'in Hz. Yūsuf'a kuyuda söyledikleri de bu durumu doğrular. Cebrā'īl, ona öncelikle ağlamaması gerektiğini söyler; fakat duygusunun oldukça normal olduğunu, "gerçi kim ḳardaşlaruñ cevr eyledi/ḳuyuya salmaḳlıga ġadr eyledi" sözleriyle ifade eder.[760] Ancak kahramanların peygamberler olması yalnızca duygunun meşruiyetini sağlamakla kalmaz. Bölümün girişinde belirtildiği gibi, İslami erdemlerin sunulması noktasında peygamber kıssalarının işlevi oldukça önemlidir. Bu gerçeklikle bir arada düşünüldüğünde hem peygamber kıssalarının hem de mesnevilerin dini kimliği oluşturma ve pekiştirme fonksiyonu, kıssanın başrolünde olan peygamberleri birer aracı kılar. Anlatıcılar, onların deneyimleri üzerinden ḳayġunun tam bir tasvirini aktarırken; bu duygunun merkezde olduğu imtihanları aşma biçimlerini, kendi dinleyicilerine birer ders mahiyetinde sunarlar.

Dolayısıyla, ḳayġu ile ilgili anlatılardaki temel mesele, onunla karşılaşıldığında ne yapıldığı, bu duyguyla nasıl başa çıkıldığıdır. Hz. Ya'ḳūb'un ve Hz. Yūsuf'un duygusal deneyimleri de kendi yaşamlarındaki (ve dolayısıyla insanın başına gelmesi muhtemel olan) ḳayġu getiren durumları birer imtihan nedeni olarak açıklarken, bu duygunun üstesinden gelmenin anahtarlarını sunarlar. Bu noktada, Aḥmed-i Bīcān'ın söyledikleri önemlidir: "ve Ya'ḳūb ṣabr eyledi Yūsuf'uñ firāḳına ve anuñ derdinden gözsüz olduġına" sözleriyle Ya'ḳūb peygamberin durumundan bahseden müellif, "ve Yūsuf ṣabr eyledi ḳuyuya ve zindana" ifadeleriyle de, söz konusu deneyimlerin birer imtihan olarak sabır yoluyla geçildiğini hatırlatır.[761] Nitekim Yūsuf kıssasında olduğu gibi, kişi, yaşamın, "gāh firḳat gāh vuṣlat gāh miḥnet gāh raḥat gāh vefā gāh cefā" ile dolu sürekliliği boyunca bu veya başka nedenlerle ḳayġulanabilir. Elbette sıradan bir insan bu imtihanı kuyuya yahut zindana mahkum edilerek geçirmek zorunda değildir.

Dünya sıkıntı evidir, ey yiğit/nimet isteyenler, zorluk çeker, perişan olur"] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 453.

[759] Haset ve kibir gibi duygular bunun örneği olabilir.

[760] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 288.

[761] "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 437. Süle Faḳīh de, "ṣabrıla Ya'ḳūb buldı Yūsufunı" der. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 110.

Dolayısıyla önemli olan olayların kendisi değil; taşıdıkları duygusal yükler olur. Sabır ve tevekkül, bu noktada devreye girerek, söz konusu duygunun terbiye edilmesini sağlar. Bu aşama, duygunun bir norm çerçevesinde gözlemlendiği, deneyim sahibinin beklenen tavrı sergilediği bir ara süreç konumundadır. "Ḳaygu sonı ʻāḳibet şādī olur[ken]", bunu sağlayan, süreci sabırla geçirmektir.[762] Sabır ve tevekkülün sonunda, *ḳaygudan feraḥa* kavuşulan ve *ḳaygu ile ġuṣṣadan azad* olunan bir yere varılacaktır.

Sıkıntıların getirdiği ḳaygu durumunda sabır ve tevekküle yönelmeyi öğütleyen tavrı, geleceğe yönelik ḳaygulardan söz edilirken görmek de mümkündür. Zira XIV. ve XV. yüzyıl Anadolu'sunun Türkçe konuşan insanlarının zihninde, dünyanın düzeni, yalnızca geçmiş kayıp ve üzüntülerle değil, gelecek belirsizliklerle de doludur. Bu duruma dikkat çeken Mustafa b. Muḥammed (ö. 1380 [?]) de İḫlās Suresi tefsirinde, Hz. Yūsuf'un kuyuya atılmadan önce üç türlü kaygıya sahip olduğundan söz eder: "mādāmki Yūsuf ḳuyudan ṭaşraydı üç ġuṣṣa yidi" diyerek cümlesine başlayan müellife göre, bunlar "aclıḳ ṣusuzlıḳ ve yalıncaḳlık" kaygılarıdır. Yūsuf peygamberin durumunun ancak kuyuya düştüğünde ortadan kalktığını belirten müellifin ifadelerinden, dünyanın olağan halinde bu kaygıların kaçınılmaz olduğu anlaşılır. Nitekim ona göre, "mü'min daḫı nite ki dünyādadur", bahsi geçen bu "üç ḳorḳudan ḫālī degüldür."[763] Gerçi Hz. Yūsuf, kuyudayken zaten bu tür kaygılardan aridir, zira burada bulunduğu esnada "ṭaʻāma, şarāba muḥtāc olma[mıştır.]"[764] Fakat onun hem kuyuda hem de zindandayken yaşadığı sıkıntılar, peygamberin Allah'a dua etmesiyle ve kendisine gelen geleceğe dair ümit verici haberlerle dindirilmiştir. Her iki deneyiminde de Hz. Yūsuf'tan beklenen, sabredip tevekkül göstermesi olur. Hz. Yūsuf, ümidini Allah'tan başkasına bağladığında yaşadıklarından dersini almıştır. Peygamberin sıkıntılı haline, ḳaygusunun ona hissettirdiklerini Allah'a dua ederek dillendirmesi son verir. *Arā'isü'l-Mecālis*'te, tevekkülünün peygambere sağladığı kazanımlar açıkça sunulur:

> "Yaʻnī Yūsuf ayıttı: "İlāhī! Baña bu işden ferec virgil." ḳaçan Yūsuf bu duʻāyı oḳıdı, Tangrı anı ḳuyudan çıḳardı, anlaruñ mekrinden ḳurtardı, sanmaduġı yirden Mıṣr yiri pādişāhlıġın aña virdi."[765]

[762] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 110.
[763] "Mustafa bin Muhammed İhlâs Sûresi Tefsiri", s. 86.
[764] "Saʻlebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 96.
[765] "Saʻlebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 97.

Yūsuf kıssasında olduğu gibi, kahramanların geleceğe dönük kaygıları dönemin anlatı kaynaklarında sıklıkla yer bulur. İlgili bağlamlarda, bu duygunun ḳaygu ve ġuṣṣa sözcüğüyle ifade edildiği görülür. Anlatılar, genel çerçevesi bu şekilde olan fakat hikayelerin bağlamlarında farklı nedenlerle ilişkili olarak ortaya çıkabilen ḳaygu sahnelerinde, kahramanların duyguları ile sabır ve inanç arasında bir gerilim inşa etmekte; bu gerilime dayanarak da didaktik öğretilerini okuyucu ve dinleyicilerine sunmaktadır. Ḳaygunun bu görünümü, dünya hayatının getirdiği meselelerle ilişkilidir. Geçim sıkıntısı, bu doğrultuda varlığına en sık rastlanan ḳaygu biçimini oluşturur. Mustafa b. Muḥammed'in Hz. Yūsuf'u azad ettiği bu ḳaygu türüne Yūsuf kıssasında belirgin biçimde rastlanmasa da mesele dini metinlerin odağında yer alır. Ḳaygunun bu biçimi, kahramanların bir sonraki güne ulaşıp ulaşamayacakları, ulaşabileceklerse de o günü nasıl geçirecekleri gibi sorular ve sorunlar etrafında kendini gösterir. Bu çalışmada başvurulan Yūsuf kıssalarından birinin anlatıcısı olduğu henüz tespit edilmiş olan Yūsuf-ı Meddāḥ'a atfedilen bir halk hikayesi, ḳaygunun geçim derdi ile vücut bulduğu önemli bir örnektir. Çok sayıda nüshası bulunan bu mesnevi, çeşitli adlarla anılmaktaysa da[766] genel itibariyle *Ḳız Destanı* olarak bilinmektedir. Yarın ne yiyeceğini bilemeyecek durumda olan ve fakirlik sıkıntısı çeken kahramanlar, bu duyguyu deneyimleyen özneler olarak ortaya çıkarlar. Hikayede, üç gün boyunca aç kalmış fakir bir Müslüman aileden söz edilir. Anlatının ilginç yanı, ailenin içinde bulundukları zor durum karşısında kendilerine sunulan sıra dışı bir teklifi değerlendirme biçimidir. Burada, söz konusu aile, yaşadıkları geçim sıkıntısını gidererek kendilerini "ġuṣṣadan şādlığa" kavuşturabileceğini vaat eden ve yardımı karşılığında dinlerini bırakmalarını isteyip kızlarıyla evlenmeyi şart koşan Yahudi komşularının bu teklifini hemen reddetmez. Öyle ki, ailenin babası, komşusundan

[766] Türkan Korkmaz Bulut, eserin yirmi üç nüshasını tespit etmiştir ve bunlarda şu isimler geçmektedir: Dāstān-ı Ḳız, Dāstān-ı Ḳızcuġazın Dīn Yolına Ṣatılduġıdur, Ḥikāye-i Ḳız Ma'a Cühūd, Dāstān-ı Cehūd ve Ahvāl-i Ḳız, Ḥikāye-i Ġarā'ib, Dāsitān-ı Dūḫter-i Miskīn, Ḳız Mevlūdi. Bkz. Korkmaz Bulut, "Yûsuf-ı Meddâh'ın Dâstân-ı Kız Mesnevisinin Nüshaları Üzerine Notlar", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2024), s. 320-335. Edith Gülçin Ambros da bir kısmı burada zikredilenlerden olan bazı adların yanında, şu isimleri söyler: Dāstān-i Duḫter Ḥikāye-i Yahūdī, Dāstān-ı Duḫterī, Ḥiḳāye-i Dūḫter ile Yigit. Bkz. Edith Gülçin Ambros, "Ottoman Catechism ('İlm-i Ḥāl) Goes Popular: Love, the Girl, and the Jew", *Challenging Conventions Love, Lovers, and Beloveds in Early Modern Ottoman Poetry*, ed. Christiane Czygan, Hatice Aynur, (Berlin; Boston: De Gruyter, 2025), s. 175-176. Mustafa Yılmaz'ın hazırladığı hikaye mecmuasında ise *Ḥikāyet-i Ḫatun ve Ḳız'ı* başlığıyla yer almaktadır.

düşünmek ve eşiyle istişare etmek üzere mühlet bile ister.[767] Fakirlik nedeniyle yaşadıkları sıkıntıya yapılan vurgular, kahramanların duygu durumunu içinde bulundukları ana ilişkin kılıyor izlenimi verse de eşinin uyarılarının ardından babanın öne sürdüğü olasılık bir belirsizlik durumuna atıfta bulunur. Kendilerinin mevcut sıkıntılarına göğüs gerebilmesi muhtemeldir; fakat babayı esas tedirgin eden, hakkında "işbu yolda ol daḫı *ṣabr* ide mi" sorusunu sorduğu kızının tavrının ne olacağıdır. Neyse ki genç kızın sahneye dahil olması, babasının tereddüdünü gidermeye yardımcı olur. Anne ve babasının diyalogunu dinlediği anlaşılan genç kız, "ben başumı ḳoymışam işbu yola" sözleriyle dinine sıkı bir şekilde bağlandığını vurgular; "İslam ehl[i] dīnin elden ḳoya mı/ ölmek içün kimse dīnine ḳıya mı" ifadeleriyle de gerçek bir Müslüman'ın imanından vazgeçmesinin söz konusu olamayacağını hatırlatır.[768] Hikayeye adını veren genç kızın bu sözleri, ailesinin tavrını da belirlemiştir. Nitekim ailenin bahsi geçen teklifi reddetmesinin esas nedeni, kızlarının Müslüman bir genç kız olarak bir Yahudi ile evlenmeyi ve dininden vazgeçmeyi kabul etmek yerine, pazarda satılmayı önermesidir. Kızları tarafından, pazarda satılmanın "dīni dünyālıḳ içün" bırakmaktan daha iyi olduğuna ikna edilen aile, gerçekten de Yahudi komşularının teklifini görmezden gelip, kızlarının önerisini takip etmeyi tercih etmiştir.[769] Bu eylem, sıra dışı bir örnek gibi görünür; fakat ailenin böylesi bir durumda bile inançlarına bağlı kalmayı tercih etmesi, hikayenin mutlu sonla bitmesini sağlamıştır. Hz. Muḥammed'in mucizesiyle evlatlarına yeniden kavuşan aile, hem maddi bir refaha hem de evlatlarına kavuşunca, kahramanlar, "gönlümüñ ḳayġuların kesdüñ şükür" sözleriyle Allah'a şükrederler.[770] Bu örnek, halk mesnevilerinin didaktik içerikleriyle sabır, tevekkül ve inanca teşvik eden yönlerine işaret etmektedir.[771] Ayrıca, bu duygulara yönelmenin gerekçelerini de okuyucu ve dinleyicilerine sunmaktadır.

Mesnevi türünde olup didaktik içerikleriyle ön plana çıkan anlatıların sunduklarının yanında, dini metinlerde de geleceğe ilişkin ḳayġu duygusunun da

[767] "Mecmû'a-i Hikâyât Türk Dil Kurumu Kütüphanesi A 276 (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)", haz. Mustafa Yılmaz, (Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2015), s. 150.
[768] "Mecmû'a-i Hikâyât", s. 152.
[769] "Mecmû'a-i Hikâyât" s. 153-154.
[770] "Mecmû'a-i Hikâyât" s. 158.
[771] Edith Gülçin Ambros, olay örgüsü ve didaktik içeriği nedeniyle hikayenin bir ilmihal niteliği taşıdığını söyler. bkz. Ambros, "Ottoman Catechism ('İlm-i Ḥāl) Goes Popular", s. 177.

benzer bir tevekkülle terbiye edilmesine yönelik ortak bir yaklaşımın tercih edildiği gözlemlenebilir. Söz konusu külliyat içinde çizilen ideal Müslüman profili, dünyevi kaygılara sahip olmayıp Allah'a koşulsuz bir güven duymasıyla öne çıkar. Yukarıda sözü edilen çeşitli sıkıntıların dışında, geçim kaygısının müelliflerin kaleminde oldukça sert eleştirilere konu olduğu görülür. Öyle ki, *Bustāni'l-Müslimīn* müellifi, rızık için kaygı çekenlerin küfre düşeceğini ifade etmektedir.[772] Müellifin Yaḥyā bin Mu'āz'a atıfla aktardığına göre, rızık için "ġuṣṣa çeken" bu kişiler, "hikmetten" de nasibini alamayacaklardır.[773] Eserinde aynı alıntıya yer veren *Esrārü'l-Ārifīn* müellifi de, "ḥak ta'ālānuñ kelāmı dört dürlü kişinüñ gönlinde ḳarār dutmaz dibi delük bardaḳ gibi bir yanından girip bir yanından çıḳar" sözleriyle tanımladığı kişiler arasında, "yarın ne yiyem ve ne geyem ve nice idem diyü ġuṣṣalana[n]" ve "Allāh Ta'ālā ḳullarınuñ rızḳına kefil olduġın ögine getürmeye[n]" insanların olduğunu dile getirir.[774] Bu tür kaygıların kişiyi meşgul etmemesi gerektiği, çeşitli anlatılarda da vurgulanmıştır. Her halin geçici olduğu iması taşıyan ifadeler ve gelecek olan yarının belirsizliği, "çürük endişeler" yerine, tevekkül halini öğütleyen pasajlarda yer almıştır. *Marzubanname* müellifinin konuya verdiği örnekte, "çün ḳarnuñ toḳ ola, açlıḳ ġuṣṣasın yime. Zīrā çoḳ toḳlar görmişüz kim açmaġa irmedi ve çün ṭonuñ bitün ola, yalıncaḳlıḳ ġuṣṣasın yime. Zīrā çoḳ ṭonlular gördük kim ṭonı eskiyince kefene gitdi" ifadeleri yer alır. Bu sözlerin sahibi olan Dana Mihranbih, anlatılan hikayede Melik Erdeşir'e esasen bir tevekkül dersi vermiş olur.[775]

Ḳaygu, geleceğe yönelik bir belirsizlikten doğarken, panzehiri olarak yine belirsizliğin sunulması, meseleye farklı bir bakış açısı sunar gibi görünür. Bu tip örnekler, ḳayġunun anlamlı bir duygu olmayabileceğini hatırlatmaktadır. Nitekim *Ḳābusnāme*'de, "rızḳdan ötürü hiç ġuṣṣayı gönlüne bıraḳma kim ġuṣṣa yimek rızḳı arturmaz" sözleriyle, bu durumun üzerinde durulur.[776] Bununla birlikte metinler,

[772] "Bûstâni'l-Müslimîn (Metin-İnceleme-Sözlük)", haz. Kübrânur Yaşar, (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2022), s. 151.
[773] "Bûstâni'l-Müslimîn", s. 116.
[774] "Esrārü'l-'Ārifīn", s. 214. Kaldı ki, geçim kaygısı noktasında, belki de iman etmeyenler bile güvende olmalıdır. Aḥmed-i Bīcān, Hz. İlyās'ın iman etmeyen kavmi hakkında, Allah tarafından kendisine iletilen, "baña āsī oldularsa rızıḳlarını kesmeziñ" sözlerine dikkat çeker. ("Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 355.)
[775] "Marzubānnāme Tercümesi", s. 38.
[776] "Ḳābūsnāme'nin Bilinen İlk Türkçe Çevirisi (Giriş-Metin-Dizin)", haz. Aysel Güneş, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), s. 7.

kişinin Allah'a koşulsuz güven duyması gerektiğini, açık veya örtük biçimde sıklıkla dile getirilir. Aksi durumun inanan kimseler için yaratacağı tehlike büyüktür. Bu örnekler de belirli bir norma uyulması ve öznelerin bu normu içselleştirmesi için değer temelli bir açıklama sunarlar.[777] Kendisini sıkça gösteren geçim kaygısı söz konusu olduğunda, konumlarına bakılmaksızın peygamberler bile tehditlere maruz kalabilmektedir. Aḥmed-i Bīcān'ın bu kaygıyla Allah'a başvuran bir peygamberden söz ettiği pasaj bu anlamda dikkate değerdir:

> "Ve naḳildür ki bir peyġāmber rızḳ içün Allāhʿa şikāyet eyledi. Ḥaḳ Teʿālā eyitdi: "Deñize gir andan bir ṭaş çıḳar." Ol peyġāmber deñize girdi bir ṭaş çıḳardı. Ol ṭaşı yardı. İçinden bir ḳurtcuġaz çıkdı. Aġzında bir yişil yapraḳ dutar-idi. Ḥaḳ Teʿālā eyitdi: "Be-dürüstī işbu ḳurtcuġazı ben açlıḳ ile żāyiʿ eylemedüm. Peyġamberlerümi żāyiʿ mi eylerin? Ayruḳ rızḳ içün ġussa yime ki yoḫsa peyġāmberlıḳ defterinden aduñı çıḳarurın. Ve saña bir ʿaẕāb iderin ki hīc kimseye ancılayın ʿaẕāb eylemezin."[778]

Yūsuf kıssaları, böylece, tüm bu metinlerin içeriğini örnekleyen bir anlatı meydana getirmiştir. Peygamberlerin yukarıda bahsedilen sıkıntılarının yanında, gelecek günlerin belirsizliği nedeniyle çektikleri kaygılar, bu metinlerin vurguladığı birçok ögeyi içermektedir. Mevcut anda yaşanan sıkıntılar olabilir; fakat bunlar - kişinin eylemlerine bağlı olabilir ancak her zaman öyle olmak zorunda değildir- Allah'ın takdir ettiği sınanma araçlarıdır.[779] Bununla birlikte, gelecek de belirsizdir. Bir sonraki güne dair sıkıntılar, kişinin hissi dünyasını meşgul eder; fakat etmemelidir. Zira bu belirsizlik, Allah'ın takdiri için alan sağlamaktadır.[780] Sonuçlar ise, kişinin tavrına bağlı olarak gelişebilir. Özetle, kişi dünyada bulunduğu sürece, birçok nedenden ötürü ḳayġularla sınanır. Bu çalışmanda başvurulan XIV. ve XV. yüzyılın Türkçe konuşan Anadolu toplumuna göre, imtihanı başarıyla sonuçlandırmanın ve olumsuz sayılabilecek duygulardan kurtulmanın yolu, sabır ve tevekkülle inanca sarılmak olarak sunulur. Bu yaklaşım, ilgili dönemde dini metinler yoluyla sunulan ve

---

[777] Boddice, *Duygular Tarihi*, s. 251.

[778] "Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri", s. 541. ["Ve anlatılır ki, bir peygamber, rızık konusunda Allah'a şikayette bulunmuş. Allah söylemiş: "Denize git, oradan bir taş çıkar." O peygamber denize gidip bir taş çıkarmış, o taşı yarmış; içinden küçük bir kurt çıkmış, ağzında yeşil bir yaprak tutarmış. Allah söylemiş, "doğrusu, bu küçük kurdu bile açlıkla yok etmedim. Peygamberlerimi mi ederim? Artık rızık için kaygılanma; yoksa adını peygamberlik defterinden çıkarırım. Ve sana öyle bir azap ederim ki, hiç kimseye ona benzer bir azapta bulunmam."]

[779] Nitekim Hz. Yaʻḳūb, yaşananların ardından kendisinden bağışlanma dileyen oğullarına, "taḳdīr içinde varıdı bu bize" diyerek, bu gerçekliği hatırlatır. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 467.

[780] Kaldı ki sabır da Allah'ın ihsanıdır. Hz. Yūsuf Mısır yolunda annesinin kabrine kapandığında duyduğu ses, onu, "ṣabr ḳılġıl kim ṣabruñ degüldür illa Tangrı'çundur" sözleriyle uyarır. "Saʻlebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 99. Bu ifadeler, Nahl suresinin 127. ayetinde yer almaktadır.

ideal Müslüman profilini belirleyen duygulanım reçetelerine içerik sağlar ve bireylerin iç dünyalarındaki yön duygusunu tesis etmelerine yardımcı olur. Ahlak ekonomisi bu aşamada devreye girerek sabır ve tevekküle ilişkin normatif yaklaşımı temellendirir ve bunların arzu edilen yönelme mevkileri olma nedenlerini açıklar. Bu yönelişler, Allah'a duyulması gereken iman ve güven temelinde sürdürülür. Bu nedenle, inançlı bir Müslüman, "tevekkül ḳapusında epsem oturur. Kendüyi Allāha ışmarlar."[781]

5. Ḳayġudan Kurtuluş ve *Feraḥ*

Öyleyse ḳayġudan kurtulunca ne olur? Şeyyād Ḥamzā, "ṣabr ėden ḫayra ėrer öñdin ṣoña" sözleriyle bu konuda bir ipucu verir.[782] Anlatılarda görüldüğü gibi, ḳayġuyu deneyimleyen kahramanların duygularını nasıl ifade ettikleri ve bu durumda ne yapmaları gerektiği, duygulanımın başlangıcından itibaren bir sürece yayılır. Hikayelerde, kahramanların ḳayġularının nedenlerine yahut nasıl başladığına ilişkin ifadeler yer alabilir. Örneğin, *Ḳız Destānı*'nın başrolündeki Müslüman ailenin ġuṣṣa ve ḳayġusunun sebebi, üç gündür aç yatacak kadar yoksul durumda olmalarıdır. Yūsuf kıssaları ise, ḳayġunun meydana gelişinin özel ve net sebeplerini açıkça belirtir. Oğlunu kaybeden Hz. Ya'ḳūb için, bu gelişme, belki de bir 'düzen yitimine' sebep olarak ḳayġu sürecini başlatmıştır. Her biri birer imtihan nedeni olan ve kahramanların sabır ve tevekkül yoluyla başarıyla tamamladığı süreçlerin sonunda, ḳayġudan kurtuluş, sıkıntıların son bulması ve aranan mutluluğa kavuşma ile gerçekleşir. Anlatıların örgüsü bu şekilde işlerken, okuyucu ve dinleyicilere de inancın gerekliliklerine dair aktarılmak istenen öğütler verilmiş olur. Bu aşamada, metinlerin didaktik işlevi tamamlanır ve mutluluğa ulaşmanın anahtarları olarak Allah'a duyulan inanç ve güven ile bunun gerektirdiği sabır ve tevekkülün kazandırdıkları sunulur. *Feraḥ*, *şādī* ve buna benzer birçok duygu durumu, ḳayġunun son bulmasıyla kahramanların kavuştuğu yeni ve mutlu duygusal atmosfere hakim olur. Bu sonuçlarla, ahlak ekonomisinin sunduğu değer temelli açıklamalar bir kez daha görünür hale gelir ve sabır ve tevekkülün mutluluğa ulaşmanın anahtarları olarak arzu edilen ve bu motivasyonla içselleştirilen normatif tavırlar olduğu anlaşılır.

---

[781] Eşrefoğlu Rūmī, "Müzekki'n-Nüfūs Giriş-Metin-Sözlük", haz. Abdullah Bağdemir, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997), s. 318. Eşrefoğlu da burada rızık konusunda tevekkülün öneminden bahseder.

[782] Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 42.

Yūsuf kıssası ile ilgili metinler, ḳaygıya dair ifadelerin yanında, bu duygunun zıddı sayılabilecek duygusal deneyimlere dair kayıtlar da içermektedir. Bu aşamada, kahramanların ḳaygı duygusundan kurtulmalarıyla gelen rahatlık ve mutluluk halinin anlatıldığı dikkat çeker. Ayrılığın ve kaybın getirdiği ḳaygunun son buluşuyla yaşanan duygular, kahramanların birbirlerine kavuştukları sahnelerde ortaya çıkarlar. İlk hallerini Bünyāmīn ile Yūsuf'un kavuşmasında gösteren bu ifadeler, "sevinüb ḳaygudan āzād" olmak şeklinde anlatılmaktadır.[783] Kardeşinin hayatta olduğunu öğrendiğinde, Bünyāmīn'in durumu, sahnenin birçok versiyonunda benzer ifadelerle yer bulur. Ḳaygu, ya iki kardeşin kendisinden kurtulduğu bir duygu olmakta, yahut ortadan kaybolarak yerini sevinç ve şādlığa bırakmaktadır. Öyle ki, hikayelerden birinde, Bünyāmīn, Yūsuf'un kardeşi olduğunu öğrendiği an, "'aḳlı güm-rāh eyle[yerek]" bayılır.[784] Bayılmanın, bir sevilene kavuşmanın yahut kavuşacak olmanın yarattığı bir etki olarak ortaya çıktığı, Eşref b. Muḥammed'in sevinç ile ilgili düştüğü kayıtlar arasında yer almaktadır. Burada, bu türden duygusal deneyimlerin yer aldığı sahnelerde kahramanların bayıldığına dair kayıtların bu bilgi ile uyumu gözlemlenebilir.[785] Duygusal aşırılıkların beden üzerindeki etkilerinden bir başkası da bu şekilde ortaya çıkar.

Ḳaygudan azad oluşun ikinci hali ise, Hz. Ya'ḳūb'un oğluna kavuştuğu sahnelerde görülebilir.[786] Esasen ilk önce, kendisini ziyaret eden Azrā'īl'den oğlunun hayatta olduğunu öğrendiği sahnede peygamberin konuya ilişkin açık ifadeleri görülür. Ya'ḳūb peygamber, durumu öğrenir öğrenmez, Azrā'īl'e, "ḳaygumı gider beni şād eylegil" ifadeleri eşliğinde, onun nerede olduğunu sorar.[787] Buna göre, peygamberin

[783] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 430. Esasen bazı mesnevilerde Bünyāmīn'in, Hz. Yūsuf'un kardeşi olduğunu öğrenmeden önce de ḳaygudan kurtulduğu görülür. Sözgelimi o, Süle Faḳīh'in metninde, henüz Yūsuf ile konuştuğunu bilmeden, kardeşi Yūsuf'un bir kurt tarafından öldürülmesinden beri gülmediğini, ağladığını ve nihayet kendisiyle tanıştığında bu duygulardan kurtulduğunu, "açıldı göñlüm ḳaygudan" ifadeleriyle anlatır Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 367. Şeyyād Ḥamza'nın mesnevisinde ise, Bünyāmīn, "anı gördüm ḳamu ḳaygum eridi" ifadelerini kullanır. Bkz. Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 88.

[784] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 429. Ayrıca bkz. Daşdemir, "Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha", s. 238.

[785] Nitekim hikayenin devamında, yıllardır beklediği oğluna kavuşan cariye de Hz. Yūsuf'a kavuşan Ya'ḳūb peygamber de bu anlarda yaşadıkları duygusal deneyimleri nedeniyle bayılırlar. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 460-61; Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 109.

[786] Aslında kardeşleriyle kavuşmasının da ikinci sırada olduğu söylenebilir. "şād oluban bir yire oturdılar/ḳaygu gitdi şādī geldi bī-gümān" Bkz. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 457.

[787] "Garîb'in Yûsuf u Züleyhâ'sı", s. 712.

ḳayġusunu giderecek olan ancak oğluna kavuşmak olabilir. Gerçi bu sahnelerde evladına kavuşan tek kahraman Hz. Ya‘ḳūb değildir; kimi mesnevilerde hikayenin başında, kimindeyse kavuşma sahnesinden hemen önce yer verilen bir anlatıya göre, Hz. Ya‘ḳūb'un oğlundan ayrılmasının esas sebebi olan olayın baş kahramanları da bu sahnenin aktörleri olarak ortaya çıkarlar. Buna göre, Hz. Ya‘ḳūb, kendi oğlu Yūsuf'u emzirmesi için bir cariye satın almış, fakat sütü yetersiz gelen kadını, kendi oğlundan ayırmıştır.[788] Hikaye, burada da didaktik bir üslupla, "gel ṣınuḳ gönülden öziñi ṣaḳın" diyerek,[789] Hz. Ya‘ḳūb'un hatalı davranışını, oğlundan ayrılmasının nedeni olarak sunar.[790] Öyle ki, söz konusu cariye evladına kavuşmadıkça, Ya‘ḳūb peygamber de Yūsuf'a kavuşamayacaktır.[791] Bu nedenle, bu sahnelerde, Yūsuf'un yaşadığını müjdeleyen gömleği babasına getiren kişinin, söz konusu çocuk olan Beşīr olduğu görülür. Önce Beşīr ve annesi kavuşur,[792] her ikisi de ḳayġudan kurtulup "yavlaḳ şād"[793] olurlar; ardından, Hz. Ya‘ḳub ile Yūsuf kavuştuğunda da bu kez onlar, "murada ir[miş]" olurlar.[794] Durumu Süle Faḳīh'in Hz. Ya‘ḳūb'un ağzından aktardığı şiirde ise, "ġayḳulu göñlümi ey ḳādir ilāh/raḥmetiñle girü ḫandān eyledüñ" ifadeleri geçer.[795]

---

[788] Nitekim Ya‘ḳūb peygamber, bu eylemiyle cariyenin "cānını oda atar." Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 449.

[789] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 274.

[790] Süle Faḳīh'in mesnevisinde, cariye Hz. Ya‘ḳūb'a beddua dahi eder. Onun, hakkında "ḥasret olsun bu daḫı bencileyin/aġlamaḳdan kör olsun yā mu‘īn" dediği Ya‘kūb peygamber, yaşadıklarına bu eyleminin neden olduğunun bilincinde görünür. Yūsuf-ı Meddāḥ'ın anlattığı Ya‘ḳūb peygamber, Beşīr'e "senün ucūndan bize oldı firāḳ/tā ki seni anadan itdük ıraḳ" sözleriyle hitap eder. Bkz. "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 463. Peygamber, sebep oldukları için Beşīr'den özür de diler. Bkz. "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 463.

[791] Zeynep Oktay da, meseleyi dönemin halk hikayeleri ve mesnevilerindeki annelik ve kadın temsilleri bağlamında değerlendirerek, Hz. Ya‘ḳūb'un başından geçenlerin nedeninin "bir kadına karşı işlediği günah" olduğunu hatırlatır. Gerek *Yūsuf u Zelīha*'da, gerekse halk hikayelerinde yer alan anne figürlerinin işleniş biçimlerinde, "kutsallık ve doğurganlık arasında doğrudan bir ilişki" olduğunu söyleyen Oktay'a göre, bu örnekler, kıraat meclislerindeki kadın dinleyicilerin varlığına dair ipuçları sunuyor olabilir. bkz. Oktay, "Anadolu'da Türkçe Edebiyatın Doğuşu", s. 145. Bununla birlikte, Ḳınalızāde'nin kıssanın aktarımına yaklaşımı ilginçtir. Ona göre, erkekler, eşlerinin Yūsuf kıssasını dinlemelerine izin vermemelidir, zira Züleyḫā'nın aşkı ve Yūsuf'un güzelliği, kadınlarda "tahrîk-i silsile-i hevâ[ya]" sebep olabilir. Bkz. Tekgül, *Emotions*, s. 117, dipnot 18. Osmanlı'nın en çok okunan eserlerinden birini yazmış olan Ḳınalızāde'nin bu düşüncesinin ne ölçüde karşılık bulduğunu belirlemek henüz mümkün gözükmese de İsmail Erünsal'ın incelediği XVIII. yüzyıla ait terekelerde, erkek terekelerinde görülüp kadın terekelerinde bulunmayan eserler arasında Yūsuf u Züleyḫā'nın da olması ilginçtir. Bkz. İsmail E. Erünsal, "Osmanlılarda Kadınlar Ne Okuyordu (XVI-XVII. Asırlar)", *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri, Şahıslardan Eserlere Kurumlardan Kimliklere*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), s. 90. Elbette bu iki durumu ilişkilendirmek için yeterince veri olduğu söylenemez. Fakat bunun incelemeye değer bir konu olduğu düşünülebilir.

[792] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 457-461.

[793] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 460.

[794] "Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", s. 478.

[795] "Süle Fakih'in Yusuf ve Zelihası", s. 464.

Kahramanların duyguları, böylelikle, ḳayġunun son bularak yerini mutluluğa bıraktığı bir hal almıştır. Ya‘ḳūb peygamberin kavuşma anında Hz. Yūsuf’a söylediği sözler bile duygusal atmosferdeki bu değişimi açıklar. Hz. Ya‘ḳūb’un oğluna ilk sözleri, *Arā’isü’l-Mecālis* mütercimine göre, “sana selam olsun, ey hüzünler giderici” [es-selāmü ‘aleyke yā müzhibe’l-aḥzānī] olmuştur.[796] Yūsuf ise, babasını görmesiyle gönlünden “dünyā matemi[nin]” gittiğini söyleyerek şükürler eder.[797] Bu ifadeler, bir yandan ḳayġunun kayıp ve ayrılık nedeniyle ortaya çıktığı ve üzüntü içerimli bir duygusal deneyimi ifade ettiğini gösterirken, diğer yanda da, burada şādī şeklinde kendini gösteren duygu ile arasındaki zıtlık ilişkisini açığa vurmaktadır. Varlığına sık rastlanan bu tip ifadeler, ḳayġu ve ġuṣṣa ile sevinmek ve şādī arasındaki karşıtlığa atıfla, şādīnin gelişini *ḳayġudan feraḥ bulmak* sözleriyle ifade ederler. Bu çerçeve, tıbbı bilgi içerisinde yer alıp bu çalışmanın birinci bölümünde zikredilmiş olan ifadelerle uyum içindedir. Hekim İsḥāk b. Murād’ın vurguladığı gibi, bu türden duyguların ḳayġu ve ġuṣṣa gibi hislerin zıddı oldukları, sıklıkla dile getirilir.[798]

Kahramanların ḳayġudan kurtulmasıyla, duygunun neden olduğu sıkıntılar da ortadan kalkar. Süle Faḳīh, daha elçi yanına varmadan taşıdığı gömleğin kokusunu alan Hz. Ya‘ḳūb için, “feraḥladı cānı” der.[799] Ardından, Yūsuf’un gömleğini koklar koklamaz, Ya‘ḳūb peygamberin gözlerine “ḥāḳ Çalabdan nūr iner”[800] ve peygamber yeniden görmeye başlar.[801] Hz. Ya‘ḳūb’un bu değişimini anlatan *Arāisü’l-Mecālis* mütercimi, “gözsüz iken gözlü oldı; ża‘īflıḳdan sonra ḳuvvetlü oldı; ḳocalıḳdan sonra yigit oldı; ḳayġudan soñra şādılıġa sataşdı” ifadelerini kullanır.[802] Kısacası, kahramanların ḳayġu nedeniyle yaşadıkları tüm problemler, duygusal atmosferin değişimiyle eski iyi haline döner. Yūsuf-ı Meddāḥ’ın “ḳayġudan kim bulalar ḫalāṣ” ifadeleri,[803] hikayenin sonuna varıldığında tüm kahramanlar için gerçekleşir.

[796] “Sa‘lebi’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi”, s. 114.
[797] “Süle Fakih’in Yusuf ve Zelihası”, s. 473.
[798] Bu çalışmanın birinci bölümünde yer alan “Duyguların Yeri Olarak Kalp: Hekimlerin Tedavi Metotları” başlığında, bu örnekle birlikte diğer tedavi yöntemlerinden de bahsedilmişti.
[799] “Süle Fakih’in Yusuf ve Zelihası”, s. 453.
[800] “Süle Fakih’in Yusuf ve Zelihası”, s. 461.
[801] Durum, *Arā’isü’l-Mecālis*’te de şu şekilde ifade edilir. “…ḳaçan Yūsuf’uñ göñlegin Ya‘ḳūb yıyıladı, görmez gözleri görer oldı.” Bkz. “Sa‘lebi’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi”, s. 98. Ayrıca bkz. “Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)”, s. 463; Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā*, s. 110.
[802] “Sa‘lebi’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi”, s. 113.
[803] “Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)”, s. 461.

İmtihanlarını sabır ve tevekkül yoluyla başarılı bir biçimde tamamlayan kahramanlar, en sonunda ḳaygılarından kurtulup feraḥ, şādī, sevinç ve bunlar gibi sözcüklerle ifade edilebilecek bir duyguya kavuşurlar. Duygusal ortamda ḳayġunun bozduğu düzen, inancın gerekliliklerine bağlı kalınarak beklendikten sonra, yeniden sağlanmış olur.

6. Sonuç

XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu'da okunan ve anlatılan mesnevilerden Yūsuf kıssaları, ḳayġunun çok yönlü bir manzarasını ortaya koymaya yardımcı olmaktadır. Duyguya ilişkin bütüncül bir kavrayış, üç aşamada kendini gösterir: *deneyim, ifade ve norm*. Ḳayġunun deneyimine ilişkin gözlemler için, Ya'ḳūb peygamberin duygusal serüveni anlamlı sonuçlar sağlar. Onun uzun zamana yayılan ve kendisini yoğun biçimde etkileyen ḳayġusuna dair ifadelerde, duygusal deneyime ilişkin bilginin devrin tıbbi görüşü ile uyumu açıkça görülür. Bu tasvirler, duyguların devrin tıbbi bilgisi içindeki kavramsallaştırılma şeklini yansıtır ve çalışmanın ilk bölümünde sunulan Avrupalı vaka kayıtları ile de uyum arz eder. Bunun yanında ḳayġunun bir duygu sözcüğü olarak taşıdığı anlamlar da tümüyle gözlemlenir. Böylece, Ya'ḳūb peygamber örneğinde ḳaygu, tıbbi bilginin betimi ve sözcüğün zamansal ve duygusal anlamlarını taşıyan bir manzarası ortaya çıkar. Kıssada ayrıca ḳayġuya ilişkin normatif bir tavır bulunur ve bu yaklaşım bir duygulanım reçetesi olarak değerlendirilebilir. Kahramanlara bu durumda sabretmeleri ve tevekkül göstermeleri gerektiği hatırlatılır. Bu sahnelerde kahramanların içsel duyguları da reçetenin içeriğine yönlendirilir. Böylece bir duygu rejiminin işleyiş biçimi görülür. Mesneviler ve dini metinlerin sundukları değer temelli açıklamalar ise çerçeveyi ahlak ekonomisi etrafında kurgulamaya yönlendirir. Bu kapsamda metinler, Allah'a tam bir güven duymanın gerekliliği üzerine inşa edilir. Sabır ve tevekkül, mutlulukla sonuçlanır. Böylece, XIV.-XV. yüzyıllar Anadolu'sunun ahlaki ekonomisinde ḳayġunun konumu anlaşılır. Tüm bu sonuçlar, geç Orta Çağ'da Türkçe konuşan Anadolu toplumunun ḳayġudan ne anladığını ortaya koyarken, söz konusu devrin tarihsel deneyimin duygusal ve ahlaki boyutlarını da açığa çıkarır.

SONUÇ

Bu tez boyunca bir sorunun cevabı aranmıştır: XIV-XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaşayan ve kendini Türkçe yoluyla ifade eden insanların kavrayışında ḳaygu duygusunun anlamı neydi? Çalışmada, bu geniş ölçekli soruya yönelik kapsamlı bir okuma yapılmaya çalışılmıştır. Tez, duygular tarihinin temel varsayımlarından hareket edip, bu zemin üzerinde birtakım analitik araçlara başvurarak ḳaygu duygusuna yönelik bütünlükçü bir manzara ortaya koymaya girişmiştir.

Bu aşamada tezin dayandığı ve sonuçları itibariyle doğruladığı iddialar şunlardır: Duygular tarihseldir; zamana, coğrafyaya ve kültüre göre değişebilirler; zihin-ruh ve beden arasındaki ayrımlardan bağımsız bir şekilde öznenin bütün bedeniyle icra edilirler; duyguların düzenlenmesi ve yönlendirilmesini öngören duygulanım reçetelerini sağlayan güç unsurları bulunmaktadır. Ḳaygu, tüm bu görüşler doğrultusunda kurulan bir zeminde açıklanabilmektedir. Bu zemin, ḳayguya üç adet açıklama düzlemi sunmaktadır: deneyim, ifade ve norm. Bu üç katman, hem belirli metin grupları üzerinden müstakil biçimlerde hem de çalışmada başvurulan Yūsuf kıssaları üzerinden bir arada incelenebilmektedir.

Yūsuf kıssaları, ḳayguya ilişkin tam bir manzara sunmaları bakımından önemlidir; ancak bu çalışmada tercih edilmelerinin tek sebebi bu değildir. Hz. Yūsuf'un ismi bu konuda başlı başına bir gerekçedir, zira ḳaygu ile ilişkilendirilmektedir. Ṣa'lebī'nin *Ḳıṣaṣ-ı Enbiyā*sı'nı Türkçeye aktaran mütercimin, "ḳaygu ve ḳulluḳ ikisi daḫı Yūsufda dirgendi" ifadelerini kullanması bu bakımdan önemlidir.[804] Yūsuf kıssası, olay örgüsü boyunca ḳaygu yu betimlerken bu duyguyu deneyimlemesiyle öne çıkan karakterlere sahiptir. Bu nedenle ḳaygu yu gözlemlemek açısından birçok imkan tanır. Yukarıda sözü edilen üç katman da kıssaların içeriği yoluyla incelenebilmektedir.

Deneyim söz konusu olduğunda, ḳaygunun kavranış biçimi dönemin duygu bilgisi doğrultusunda ortaya çıkmaktadır. Galenci tıbbın duygulara dair sunduğu çerçeve doğrultusunda, duyguların beden üzerinde etkileri olan ruhani hareketler olarak kabul edildiği, aşırılıkları durumunda hekim müdahalesine tabi oldukları ve bu

[804] "Sa'lebi'nin Kısasü'l-Enbiyâ'sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi", s. 92.

yönleriyle tıbbi açıdan düzenlenen fenomenler olduğu görülmüştür. Bu anlayış Yūsuf kıssaları üzerinden takip edilerek incelendiğinde, duygunun hem içsel hem de dış beden yüzeyinde gözlemlenebilen sonuçları ortaya çıkmıştır. Kıssalarda, özellikle Ya'ḳūb peygamber örneği, Karen Bauer'in deyişiyle, hikayedeki trajedinin "insan yüzü" olarak ortaya çıkar ve peygamberin duygusal olay örgüsü (*emotional plot*) ḳayġunun deneyimlenme biçimini incelemek için oldukça faydalı bir alan sunar.[805] Bu örnekte, bedenin bir metin halinde izlenebilmesi mümkün hale gelir. Böylece tıbbi bilginin yansıması hem deneyimin tasvirinde hem de bu tasviri sağlayan ifadeler düzleminde açıkça görülür. Hz. Ya'ḳūb'un ḳayġusu, peygamberin bedeninin güçsüzleşmesi, görme yetisini yitirmesi gibi dışarıdan gözlemlenebilen etkilerin yanında, içinin/bağrının yandığını, belinin büküldüğünü, yüreğine kan dolduğunu belirten ifadelerin gösterdiği içsel hasarlarla da sonuçlanmıştır. Bu manzara Galenci tıp sistemi ile bütünüyle uyumludur. Özellikle içsel hasar ifadeleri oldukça önemlidir, zira bunlar, günümüzde deyim olarak kullanılmakta olup metaforik ifadeler olarak kabul edilirler; fakat esasında Galenci kuramın duygulanıma ilişkin açıklamasıyla birebir uyum arz eden tasvir cümleleridir. Bu ifadeler, ḳayġunun içe yönelik ruhani hareket neticesinde beden yüzeyinden kalbe taşıdığı sıcaklık durumunu betimlemektedirler. Tam da bu nedenle tasvirlerde ateş ifadesi öne çıkar. Dolayısıyla, duygunun ifadesinde devrin tıbbi bilgisinin yansıması açıktır ve duygulara ilişkin betimlemelerde bu türden ifadeler dikkate alınmalıdır. Ayrıca ḳayġu, Ya'ḳūb peygamberin eylemlerinde de kendini gösterir ve bu sayede ḳayġunun öznenin içedönük biçimde deneyimlediği bir duygu olduğu anlaşılır. Peygamberin yaşamının beytü'l-aḥzānda geçen dönemi bu durumu örneklemektedir. Böylece, peygamber ḳayġuyu tüm bedeni yoluyla *icra eden* bir kahraman olarak ortaya çıkar.

İfade düzleminde, tıbbi bilginin dile yansıması dışında, ḳayġunun anlamı ve duygusal içeriği de gözlemlenmektedir. Duygu sözcüklerinin özgül tarihsel ve kültürel bağlamlarında değerlendirilmesinin gerektiği ḳayġu örneği üzerinden açıkça görülür. Burada ortaya çıkan en önemli sonuç, ḳayġu ile bugün hala tedavülde olan kaygı arasındaki farklardır. Bu çalışmada, iki sözcük arasında yalnızca biçimsel farklar bulunmadığı anlaşılmıştır. Kaygı sözcüğü genel itibariyle geleceğe yönelik endişe

[805] Bauer, "Emotion in the Qur'an", s. 19.

durumlarını ifade ederken, ḳaygunun bundan çok daha geniş bir anlamsal içerime ve zaman dizimsel açıdan daha geniş bir kullanım alanına sahip olduğu görülmüştür. Buna göre ḳaygu, en azından bu çalışmanın kapsamında olan yüzyıllarda, yalnızca endişe ve tasa gibi anlamlara gelmeyip gam, üzüntü ve keder gibi duygulanım biçimlerini de ifade etmek için kullanılmıştır. Ayrıca, sözcüğün yer aldığı bağlamlar izlendiğinde, gelecekte yaşanması muhtemel olup sıkıntı veren durumların dışında, geçmişte yaşanan bir deneyim neticesinde meydana gelen bir duygulanımı da betimlediği anlaşılmıştır. Bu durum, ḳaygıyu zaman dizimsel düzlemde daha geniş bir zemine yerleştirmeyi gerektirir. Bir yandan da ḳaygıdan kaygıya gelinceye dek yaşanan bir anlam daralmasına işaret ediyor olmalıdır. Sözcüğün Yūsuf kıssalarında yer aldığı bağlamlar da bu çıkarımları doğrulamaktadır. Kahramanların ḳaygu sözcüğü ile ifade edilen duygulanımları, kayıp, çaresizlik ve üzüntüden endişeye varan birçok duygu kesiti içermektedir. Bununla birlikte, ḳaygu yalnızca içerdiği bazı anlamları yitirmemiştir; sözcük ile ortak duygulanımsal bağları paylaşan ve onun yerine kullanıldığı görülen ġuṣṣa sözcüğü günümüzde kullanımda değildir ve bu yönüyle ġuṣṣa *kayıp* bir duygu sözcüğüdür. Ḳaygu örneği, hem anlam ve kullanım bağlamı hem de biçim açısından duygu sözcüklerinin tarihselliğini birçok aşamada ortaya koymaktadır ve duygu tarihi araştırmalarında sözcükler üzerine eğilmenin önemini hatırlatmaktadır.

Ḳaygıya ilişkin normatif tavır ise Yūsuf kıssalarının didaktik örgüsü sayesinde izlenebilmektedir. Kıssaların içeriğinde, verili bir duygulanım reçetesinin işleyiş biçimi örneklenir. Anlatı, ḳaygulanmanın insani yönünü devrin ḳaygıya yönelik bakış açısıyla uyumlu bir zemin üzerinde sunar. Fakat reçete, ḳaygulanmamak gerektiğini söylemektedir. Bu doğrultuda kahramanlara duygu reçetesine yönelmelerini öğütleyen uyarıcılar gelir. Kıssada bu işi yapan Cebrā'īl olur ve gerek Ya'ḳūb peygamberin duygusal aşırılıkları, gerekse Yūsuf peygamberin içinde bulunduğu anda deneyimlediği sıkıntılı duygu durumu Cebrā'īl vasıtasıyla düzenlenir. Hz. Ya'ḳūb'a süreçteki hataları ve yanlışları hatırlatılarak tevekkül etmesi öğütlenirken, Hz. Yūsuf'a da geleceğe yönelik güvenceler verilerek sabretmesi telkin edilir. Bu şekilde kıssalarda iki anlatı düzlemi ortaya çıkar: Hz. Ya'ḳūb, ḳaygulanmanın tam bir tasviridir; Hz. Yūsuf'ta ise ḳaygulanmamanın gerekliliği ile düzenlenen bir duygusal örgü mevcuttur. Yūsuf kıssalarının kurduğu bu çerçeve, duygu rejimi kavramı ile hayli uyumlu bir

manzara oluşturur. Sunulan duygulanım reçetesinin sabretmeyi öngördüğü durumlarda, Hz. Ya‘ḳūb’un içsel duygusu ile reçete arasındaki gerilim bir duygusal ıstırap örneği olarak tanımlanabilir. Ancak rejim, normatif duyguyu çeşitli kanallar aracılığıyla (bu örnekte Cebrā’īl) üyelerine telkin etmektedir. Bu aşamada ise, Ya‘ḳūb peygamberin içsel duygusunu rejime uydurma çabası söz konusu olur. Bu çaba, *emotive* işlevindeki ifadeler üzerinden görünür hale gelir. Peygamberin gerek Kur’an’da bir ayet olan “artık bana düşen güzel bir sabırdır” ifadesi, gerekse mesnevilerde (özellikle Süle Faḳīh) peygambere atfedilen ve onun sabra yöneldiğini belirten cümleler, onun içsel duygusunu duygulanım reçetesine yönlendirdiği bir aşamaya işaret eder. Böylece tam bir duyguyu yönlendirme (*navigation of feeling*) süreci meydana gelir. Hz. Yūsuf da Cebrā’īl’den gelen uyarılarla duygusunu başarılı bir şekilde yönlendirebilmekte ve bu sayede reçeteyle tutarlı bir duygusal uyum örneği sergilemektedir. Anlatının Hz. Yūsuf düzlemi bu nedenle Hz. Ya‘ḳūb’da olduğundan daha az duygusal gerilim, daha çok uyum içerir. Bu nedenle Hz. Yūsuf ḳayġulanmaktan çok ḳayġulanmamayı betimliyor gibi görünür.

Kıssanın ḳayġulanmamanın ve bu tür süreçleri sabır ve tevekkülle geçirmenin gerekçelerine dair içeriği, duygulanım reçetesinin değer niteliğini ortaya çıkararak duygu rejimini anlamlandırmayı sağlar. Söz konusu öğretiler, gerek mesneviler gerekse dini metinler (tefsirler, mevizeler) yoluyla desteklenmektedir. Reçetenin bu yönü, öznelerin uyum sürecini içselleştirme nedenlerini açıklama potansiyeli taşır. Mesneviler ve içeriğinde Yūsuf kıssasına yer veren metinler külliyatı, dünya halinin sıkıntılarından söz ederek bu tür durumlarda Allah’a güvenmenin kritik olduğunu hatırlatır. Sabır ve tevekkül süreçleri, ḳayġudan kurtuluşun anahtarı olarak sunulur. Nitekim Yūsuf kıssasının duygusal olay örgüsü de bu şekilde kurulmuştur: Kahramanların ḳayġu ile başlayan duygulanım serüveni sabır ve tevekkülle işleyip ferāḥ ve şādīye kavuşulmasıyla son bulur. Bu silsile, mutluluğu sabır ve tevekküle bağlar. Duygu reçetesinin değer niteliği de bu aşamada açığa çıkar ve öznelere normun gerekçesini sunar: kişi ḳayġulanmamalıdır, çünkü Allah’ın mutlak kudreti her şeyin üstündedir ve bu tür süreçler ancak ona tam bir tevekkülle aşılabilmektedir. Ḳayġuya ve benzer duygulara sebep olan haller ise geçicidir; bu nedenle bu tür duygular kişiyi meşgul etmemelidir. Bu çerçeve, devrin ahlaki söylemleri ve tıbb-ı ruhani literatürü ile uyum içindedir.

Yūsuf kıssaları, ḳayġunun gözlemlenebilmesi açısından oldukça verimli bir kaynak bütünü oluşturur. Bu çalışmada da duygunun deneyim, norm ve ifade olmak üzere üç katmanlı bir incelemesi bu kaynak grubuna dayanarak sürdürülmüştür. Ortaya çıkan manzara, XIV. ve XV. yüzyıllar Anadolu'sunun duygusal ikliminin bir parçasını izleme imkanı doğurmuştur. Devrin tıbbi bilgisi ve ahlaki söylemleri de duyguyu düzenleme ve mutedil bir seviyeye getirme konusunda uyumlu reçeteler sunarlar. Ḳayġu, insanidir ancak sabır ve tevekkülle teskin edilmelidir; bu da duygu rejimin inançlı Müslüman üyelerinden beklentisidir. Kıssanın içerdiği değerlilik niteliği ve ahlaki yön, tüm bu çerçeveyi ahlak ekonomisi kavramı etrafında incelenmeye götürebilir. Duygunun düzenlenmesinde bireylerin öz-disiplinlerini sağlamaları ve normları içselleştirmeleri, ahlak ekonomisinin sağladığı değerler ağı yoluyla meydana gelirken, söz konusu normlara uymamaktan kaçınmaları bu değerlilik boyutunun sonucu olur. Bill Hickman'ın kıssadan "ahlaki oyun" şeklinde bahsetmesi bu çerçeveyle birlikte düşünüldüğünde yeni anlamlar kazanır. Kıssalar, devrin tıp-ahlak-duygu yapısını uyumlu bir çerçeve içinde sunar. Galenci ve Aristotelesçi görüşler doğrultusunda duygular her iki sahada da itidalin konusu olarak işlenirler ve düzene tabi olurlar. Mesneviler ve dini metinler, duygulanımın rejim yahut ahlak ekonomisine uygun bir forma sokulması için eğitici bir işlev sergilerken, ideal olarak kabul edilen Müslüman kimliğini inşa eden pedagojik araçlar olurlar. Bu durum ise kaotik bir atmosfer halinde tasvir edilen geç Orta Çağ Anadolu'sunda bireylerin içsel duygularını yönlendirme süreçlerini açıklayan bir alan açar. Bu sayede, dönemin ahlak ekonomisinde ḳayġunun konumu anlaşılır.

Tüm bunlarla birlikte değerlendirildiğinde, tezin literatüre katkısı birkaç aşamada kendini gösterir. Tez, Türkiye'de görece yeni sayılabilecek bir alan olan duygular tarihi sahasına Anadolu bağlamından bir katkı sunmuştur. Bu yönüyle, hem alandaki analitik araçların Anadolu örneğine uyarlanması açısından bir girişimi ifade eder hem de coğrafya ve dönem temelli çalışmaların önemini hatırlatır. Bir başka açıdan ise geç Orta Çağ Anadolu'sunun bir olgusu olarak Türkçenin bir yazı dili olarak ifade ettiklerine temas etmiştir. Bu yaklaşım, Eski Anadolu Türkçesi'nin sözvarlığını ve duygu dağarcığını bağlamsal incelemelerle sürdürmenin önemine işaret etmektedir. Tıp-ahlak-duygu ilişkisi ise tezin üçüncü ayağını oluşturur ve geçmişe dönük bir araştırmada çeşitli bilgi sahalarının incelenmesi açısından bir bakış açısı sunar. Bu

örnekte tıp ve ahlak sahalarının uyumlu bir bütünlük arz ettiği görülmüştür. Geçmişin bilgisine parçalı bir şekilde bakarak onların ayrıksı yönlerini merkeze almaktan çok bu uyumları keşfetmek, ilgilenilen dönemlerde var olan insanların kavrayışını daha bütünlüklü bir şekilde anlamayı ve tarihsel kaynakları daha verimli ölçüde değerlendirmeyi sağlayacaktır. Tez, bu üç alanı bir araya getirerek, halihazırda yeterince çalışılmamış bir alana bütüncül bir katkı sunmuştur. Bu doğrultuda ulaşılan önemli sonuçlardan biri ise tarihsel aktörlerin duygusal deneyimlerinin ahlaki ve tıbbi temelli açıklamalar yoluyla anlamlandırılma biçimlerine dair bir zeminin varlığıdır.

Bu çalışma belirli bir zaman diliminde kaleme alınan ve anlatılan bir kaynak grubuna dayanmıştır. Bu sayede, dini kaynaklı bir anlatının ideal Müslüman kimliğinin duygusal yönden inşa edilmesindeki işlevi ve bireylerin içsel duygularını yönlendirmeleri noktasındaki katkısı görülmüştür. Ancak bu durum hem duyguya hem de döneme ilişkin kavrayışta bir sınırlılık meydana getirir. Bu kaynak bütünü yoluyla ulaşılan manzara, dini düşünce yoluyla inşa edilen bir ahlaki ekonomiyi temsil eder ve bu nedenle duygulanım reçetesinin açıklamaları da dini temelli olur. Bu aşamada farklı metin türlerine yönelmek, reçetelerin içerdiği gerekçelerin niteliğini zenginleştirme fırsatı sunabilir. Dolayısıyla duyguya ilişkin daha geniş bir kavrayış, çeşitli metin türleriyle katkıda bulunulacak bir paylaşım zemininde kendini güncelleyerek ortaya çıkacaktır. Bu sayede duygulanım reçeteleri ve normlara dair gerekçeleri daha görünür hale gelebilir.

Bunun yanında ḳaygıdan başka duygular da Yūsuf kıssaları üzerinden incelenebilir zira normatif içerik kıssa boyunca birçok aşamada kendini gösterir. Sözgelimi Züleyḫā'nın yaşadığı aşk ve metinlerin buna ilişkin tavrı, özellikle kadın duygusallığı açısından dikkate değer veriler sunabilir. Bu durum Ḳınalızāde'nin kıssayı kadınlara yasaklaması ile bir arada da düşünülebilir. Benzer şekilde haset, öz-beğeni gibi duygular da kıssalar yoluyla okunabilir. Yine dini metinler bu içerik açısından destekleyici ve açıklayıcı işlev görmektedirler; bu nedenle duygulanım reçetelerinin değer niteliklerini açıklamak için elverişli kaynak gruplarını oluştururlar.

Ahlak ekonomisi çerçevesi ise bu türden kaynakların varlığı düşünüldüğünde yeni açılımlar ve anlamlı okumalar sunabilmek için güçlü bir analitik araç gibi görünmektedir. Çerçeve bu çalışmada ḳaygı duygusu üzerine uygulanmıştır; ancak bir

duygulanım reçetesinin öngördüğü duyguların tümü bu kavram yoluyla değerlendirilebilir. Aşk, sevgi, öfke, korku, utanç, keder, sevinç ve daha birçok duygunun anlamlı bir zemine yerleştirilmesi açısından ahlak ekonomisinin sunduğu açıklayıcı tavır fayda sağlayacaktır. Bu sayede toplumsal yönü olan duyguların meydana geldikleri bağlamlarda konumlandırılmaları ve bu bağlamların oluşumlarına yönelik izlenimler elde edilebilir. Tarih yazımı açısından duyguların nedensel süreçlerdeki etkileri de bu soru ve sorunlar üzerinden sürdürülebilir. Duygular tarihinin bir analitik araç olarak tarihi anlamlandırma amacı da bu türden incelemeler yoluyla yerini bulabilir.

KAYNAKÇA

BİRİNCİL KAYNAKLAR

“15. Yüzyıl Şairlerinden Şemsî’nin Yûsuf u Züleyhâ Mesnevisi (İnceleme-Metin)”, haz. Ahmet Çolak, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2022.)

“15. Yüzyıla Ait Anonim Bir Mi‘râc-nâme (Transkripsiyonlu Metin)”, haz. Sema Çimen, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.)

“Abdî, Câmâsb-nâme (İnceleme-Metin)”, haz. Mahmut Karademir, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2001.)

“Ahmed-i Dâ‘î Tercüme-i Tefsîr-i Ebu’l-Leys-i Semerkandî [141/233a–243a] [142/1a–35a] Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım”, haz. Yusuf Aktaş, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.)

“Ahmed-i Dâ‘î Tercüme-i Tefsîr-i Ebu’l-Leys-i Semerkandî [142/132a-142/188a] Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım”, haz. Evren Gökkaya (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.)

“Ahmed-i Dâ‘î Tercüme-i Tefsîr-i Ebü’l-Leys-i Semerkandî Yûnus ve Hûd Sureleri [114b/12-151b/01]”, haz. Ülviye Uğursal, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.)

“Ahmed-i Dā‘ī Tercüme-i Tefsīr-i Ebü’l-Leys-i Semerkandī Yūsuf-Ra‘d-İbrāhīm Sureleri (Giriş-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)”, haz. Hasan Dalkıran, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.)

“Ahmed-i Dâ’î Tıbb-ı Nebevî İmlâ-Fonetik-Morfoloji-Karşılaştırmalı Metin-İndeks ve Sözlük”, haz. Önder Çağıran, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1992.)

“Ahmed-i Dâî Tercüme-i Tefsîr-i Ebu’l-Leys-i Semerkandî (142/35a - 82b) (Giriş – Metin – Dizin – Tıpkıbasım)”, haz. Güven Sarı, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.)

“Ahmed-i Dâî’nin “Vesîletü’l-Mülûk Adlı Eseri (60a-115b) Metin-Kelime Grupları İncelemesi”, haz. Serap Gacsi, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.)

"Ahmed-i Dâî'nin Ukûdü'l-Cevâhir'i İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük", haz. Şükrü Özdemir, (Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2015.)

"Ahmedī, Tervīḥü'l-Ervāḥ (Giriş-İnceleme-Metin)", haz. Osman Özer, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 1995.)

"Amasyalı Hekim Sabuncuoğlu Şerefeddin'in Eseri Mücerrebnāme (873 H./ 1468 M.) (İnceleme-Metin-Transkripsiyon-İndeks)", haz. Ünal Şenel, (Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, 1988.)

"Behçetü'l-Hadâyık (Karşılaştırmalı Oğuzca Metin, Gramer, Sözlük)", haz. Melike Somuncu, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2018.)

"Behiştî Tarihi (791-907/1389-1502)", haz. Fatma Kaytaz, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.)

"British Library OR 9515'teki Türkçe Kur'an Tercümesi (Giriş-Metin-Notlar-Dizin)", haz. Ali Gül, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.)

"Bûstâni'l-Müslimîn (Metin-İnceleme-Sözlük)", haz. Kübrânur Yaşar, (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2022.)

"Celālüddin Hızır (Hacı Paşa), Müntahab-ı Şifa -İnceleme-Metin-Dizinler-", haz. Zafer Önler, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 1981.)

"Cevāhirü'l-İslām (İnceleme-Metin-Dizinler)", haz. Şeyma Kuplu, (Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2020.)

"Ebu'l-Fazl Musa İznikî'nin Zâdu'l-İbâd (Kullara Gıda) Adlı Eseri (Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Sözlük-Dizin)", haz. Süleyman Altıner, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.)

"Erzurumlu Mustafa Darîr Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyha)", haz. Leyla Karahan, (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 1985.)

"Eski Anadolu Türkçesi ile Yazılmış Satırarası Bir Kur'an Tercümesi (Gramer-Metin-Çeviri-Sözlük) (105b-170b), haz. H. İbrahim Delice, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1992.)

“Eski Anadolu Türkçesi Satırarası Kur’ân Tercümesi (Topkapı Nüshası, Giriş-Metin-Notlar-Dizin)”, haz. Yaşar Şimşek, (Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2017.)

“Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Bir Kur’ân Tercümesi (Gramer-Metin-Sözlük) (315a-388a)”, haz. Mehtap Alper, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1998.)

“Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satır Arası Kur’an Tercümesi (Gramer-Metin-Sözlük) (245b-320a)”, haz. Vefa Ayhan, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2007.)

“Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırarası Bir Kur’an Tercümesi (Metin-Gramer-Sözlük)”, haz. Ali Akar, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1992.)

“Eski Anadolu Türkçesiyle Yazılmış Satırlar Arası Bir Kur’an Çevirisi (Metin-Gramer-Sözlük)”, haz. Hikmet Yılmaz, (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 1992.)

“Esrārü’l-‘Ārifîn (İmla-Metin-Dizin)”, haz. Mehmet Yastı, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.)

“Eşref b. Muhammed, Hazāinü’s-Sa‘ādāt (İnceleme-Metin-Dizin)” haz. Nadir İlhan, (Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, 1998.)

“Eşrefoğlu Rûmî’nin Nasîhatnâme, Mâzeretnâme, Hayretnâme ve İbretnāme İsimli Mesnevileri (İnceleme, Metin, Bağlamlı Dizin ve İşlevsel Sözlük)”, haz. Ferhat Yorulmaz, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2020.)

“Garîb’in Yûsuf u Züleyhâ’sı (İnceleme-Tenkitli Metin-Dizin)”, haz. Burcu Karakaya, (Yüksek Lisans Tezi, Ahi Evran Üniversitesi, 2012.)

“Hamdullah Hamdî’nin Yûsuf u Zelîhâ Mesnevisi (Gramer-Metin-Dizin)”, haz. Mehmet Cihan Üstün, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.)

“Hatîb Rüstem el-Mevlevî'nin “Vesîletü'l-Makâsıd ilâ Ahseni'l-Merâsıd [Fî Lügati'l-Fürs]” Adlı Eseri (İnceleme-Metin)”, haz. Esra Kavasoğlu Parlak, (Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, 2017.)

“Hekim Bereket Ḫulāṣa (1.-50. Sayfalar) (İnceleme-Metin-Sözlük)”, haz. Aydın Demir, (Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2010.)

“Hekim Hayreddin’in Kitab-ı Āḵrābādīn’i”, haz. Yasemin Yavuz, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.)

“(İshak Bin Murād), Edviye-i Müfrede (Metin, İndeks, Sözlük, Dil İncelemesi)”, haz. Süleyman Akdeniz, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 2008.)

“İlk Farsça-Türkçe Sözlüklerden Sıhâhu’l-Acem: Karşılaştırmalı İnceleme ve Kelime Dizini”, haz. Harun Altun, (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2015.)

“Ḳābūsnāme’nin Bilinen İlk Türkçe Çevirisi (Giriş-Metin-Dizin)”, haz. Aysel Güneş, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.)

“Kıssa-i Mûsâ (İnceleme-Metin-Tercüme-Dizin)”, haz. Yasemin Demirci, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.)

“Kıssa-i Seyyid Cüneyd ve Reşîde-i Arab Tercümesi (İnceleme-Metin)”, haz. Özkan Ciğa, (Doktora Tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2018.)

“Kitāb-ı Aḥkāmü’l-‘Aḳāyid (115b/180a) (Giriş-Dilbilgisi İncelemesi-Çeviriyazılı Metin-Türkiye Türkçesine Aktarım-Dizin-Tıpkıbasım)”, haz. Emre Kundakçı, (Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2014.)

“Kitâb-ı Güzîde-i ‘İlm-ı Tıbb Muhammed Bin Mahmûd-ı Şirvânî (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)”, haz. Melek Balcı, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2021.)

“Kitâb-ı Sâ’atnâme (İnceleme, Transkripsiyonlu Metin, Dizin, Tıpkıbasım)”, haz. Esra Güzel Akaalın, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.)

“Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (1a-72a) (İnceleme-Metin-Sözlük)”, haz. Ahu Cavlazoğlu, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.)

“Kitâb-ı Tıbb-ı Latîf (72b-151b) (İnceleme-Metin-Sözlük)”, haz. Hasan Bekmez, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2009.)

“Kutbüddin İznikî’nin Râhatü’l-Kulûb Adlı Eseri (1b-81a) Metin-İnceleme-Sözlük Dizini”, haz. Ayşe Murat, (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2022.)

“Lütfullah Ḥalimi’nin Baḥrü’l-Ġarā’ib’i”, haz. C. E. Faroe, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 1991.)

“Marzubānnāme Tercümesi Metin, Çeviri, Art Zamanlı Anlam Değişmeleri, Dizin”, haz. Resul Özavşar, (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2009.)

“Mecmû’a-i Hikâyât Türk Dil Kurumu Kütüphanesi A 276 (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)”, haz. Mustafa Yılmaz, (Yüksek Lisans Tezi, Adıyaman Üniversitesi, 2015.)

“Muhammed bin Hacı İvaz Cinânü’l-Cenân (İnceleme-Metin-Dizin)”, haz. Süleyman Efendioğlu, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2007.)

“Muhammed Bin Mahmûd Şirvânî’nin (XV. yy) Göz Hastalıklarına Ait “Mürşîd” Adlı Eseri (İnceleme-Metin-Sözlük-İndeks)”, haz. Necdet Okumuş, (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 1998.)

“Mustafa bin Muhammed İhlâs Sûresi Tefsiri (Giriş, Transkripsiyonlu Metin, Dil İncelemesi, Dizin-Sözlük, Tıpkıbasım)”, haz. Yusuf Doğan, (Doktora Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2018.)

“Mü’min bin Mukbil Miftâḥü’n-Nûr ve Ḫazâinü’s-Sürûr (Dil Özellikleri-Metin-Söz Dizini)”, haz. Mehmet Ünal Şahin, (Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, 1994.)

“Mü’min Bin Muḳbil Sinobī Ẕaḫīre-i Murādiyye (İnceleme-Metin-Dizin)”, haz. Murat Çil, (Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2021.)

“Sa‘lebi’nin Kısasü’l-Enbiyâ’sının XIV. Yüzyılda Türkçe Tercümesi Metin-Sözlük”, haz. Meriç Ökten, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2000.)

“Süle Fakih’in Yusuf ve Zelihası (İnceleme-Metin-Dizin)”, haz. Kâzım Köktekin, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1994.)

“Tercüme-i Müfredât-ı İbn-i Baytâr (Giriş-İnceleme-Metin-Dizin)”, haz. Yasemin Yıldız, (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016.)

“Tercüme-i Tefsîr-i Ebu’l-Leys es-Semerkandî Rahman, Vâkıa, Hadîd, Mücâdele ve Haşr Sureleri (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım)”, haz. Öznur Dişçi, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.)

"Tuḥfe-i Hüsāmī (İnceleme-Çeviri Yazılı Metin-Dizin)", haz. Anıl Arslan, (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2016.)

"Üveys B. Hoca Osmân b. Emîr İlyâs b. Evliyâ'nın 'Amme Cüzü Tefsiri Üzerinde Dil İncelemesi", haz. Funda Şan, (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.)

"Yazıcıoğlu Ahmed Bîcân Efendi ve Envârü'l-Âşıkîn Adlı Eseri (İnceleme-Metin)", haz. Abdullah Uğur, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.)

Abdülvehhâb bin Yûsuf ibn-i Ahmed el-Mârdânî, Kitâbü'l-Müntehab fi't-Tıb (823/1420) İnceleme-Metin-Dizin-Sadeleştirme-Tıpkıbasım, haz. Ali Haydar Bayat, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005.)

Abdülvehhāb bin Yūsuf ibn-i Ahmed el-Mārdāni, *Müntehib Dil Özellikleri-Metin-Dizin-Tıpkı Basım*, haz. Hatice Şahin, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 2007.)

Ahmet Vefik Paşa, *Lehce-i Osmânî*, haz. Recep Toparlı, (Ankara: TDK Yayınları, 2000.)

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik Hθika Nikomaxei*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.)

Aristoteles, *Retorik*, çev. Mehmet Doğan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995.)

Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.)

Aşık Paşa, *Garib-nâme*, haz. Kemal Yavuz, (İstanbul: TDK Yayınları, 2000.)

Âşık Paşazade Osmanoğullarının Tarihi, haz. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç, (İstanbul: Koç Kültür Sanat Tanıtım A. Ş., 2013.)

Bill Hickman, *The Story of Joseph A Fourteenth-Century Turkish Morality Play by Sheyyad Hamza*, (Syracuse: Syracuse University Press, 2014.)

Cemal Cihan Macit, "Manzum Hacı Bektâş-ı Velî Velâyetnamesi Üzerine Bir İnceleme", (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2012.)

Cemal Okçu, "William Seaman'ın İncil Tercümesi (İnceleme-Metin-Dizin)", (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2021.)

Dede Korkut Kitabı Metin-Sözlük, haz. Muharrem Ergin, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1964.)

Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı -et-Tıbbu'r-ruhânî*, çev. Hüseyin Karaman, (İstanbul: İz Yayınları, 2004.)

Ebü'l-Abbas Muvaffakuddin Ahmed b. Kâsım İbn Ebû Usaybia, *Uyunü'l-enba' fî tabakati'l-etıbba*, c. I, (Kahire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1882/1299.)

Ebvāb-ı Şifā Metin Dilbilimsel Bir İnceleme, haz. Özen Yaylagül, (Ankara: KÖKSAV, 2011.)

Es-Seyyid Pîr Mehmed bin Çelebi, *Meşâ'irü'ş-şu'arâ*, haz. Filiz Kılıç, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.)

Eşrefoğlu Rūmī, "Müzekki'n-Nüfūs Giriş-Metin-Sözlük", haz. Abdullah Bağdemir, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1997.)

Ferec Ba'd eş-Şidde İnceleme Metin, haz. György Hazai, Andreas Tietze, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.)

Galen, "Avoiding Distress", çev. Vivian Nutton, *Galen: Psychological Writings* içinde, ed. Peter N. Singer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 77-106.

Galen, "On Hygiene", *How to be Healthy An Ancient Guide to Wellness* içinde, ed. Katherine D. Van Schaik, (Princeton: Princeton University Press, 2024), s. 151-181.

Galen, "On the Causes of Symptoms II", *On Diseases and Symptoms*, ed. Ian Johnston, (New York: Cambridge University Press, 2006), s. 236-264.

Galen, "The Diagnosis and Treatment of the Affections and Errors Peculiar to Each Person's Soul", çev. P. N. Singer, *Galen: Psychological Writings* içinde, ed. Peter N. Singer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 237-331.

Galen, *On Temperaments, On Non-Uniform Distemperment, The Soul's Traits Depend on Bodily Temperament,* ed. Ian Johnston, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020.)

Galen, *On the Natural Faculties*, çev. Arthur John Brock, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1952.)

Galen, *On the Properties of Foodstuffs (De alimentorum facultatibus)*, ed. Owen Powell, (New York: Cambridge University Press, 2003.)

Galen, *Ruhun Duygulanımlarının ve Hatalarının Teşhis ve Tedavisi*, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023.)

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı,* haz. Mustafa İsen, (Ankara: TDK Yayınları, 1994.)

Ḥekīm Bereket, *Tuḥfe-i Mübārizī*, haz. Binnur Erdağı Doğuer, (Ankara: TDK Yayınları, 2013.)

Hippocrates, "Airs, Waters, Places", *Hippocrates with an English Translation by W. H. S. Jones*, vol. 1, (London: William Heinemann, 1923), s. 65-137.

Ḥuneyn b. İsḥāḳ, *Kütübi Câlînûs fi't-Tıb*, çev. Özcan Akdağ, Ahmed Mderaty, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.)

İbn Sina, "(Hüzün)ün Mahiyeti ve Sebebleri", çev. Mehmed Hazmi Tura, *Türk Tıb Tarihi Arkivi*, 2/6 (1937), s. 33-34.

İbn-i Sînâ, *el-Ḳânûn fi't-Ṭıbb*, çev. Esin Kahya, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2017.)

İki Kur'an Sözlüğü, *Luğat-ı Ferişteoğlu ve Luğât-ı Kânûn-ı İlâhî*, haz. Cemal Muhtar (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1993.)

İmâm Hâfız Ebû Davud, *Sünen-i Ebî Davud ve Tercemesi*, c. 5, çev. İbrahim Koçaşlı (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.)

Kâşgarlı Mahmûd, *Divânü Lügâti't-Türk*, çev. Seçkin Erdi, Serap Tuğba Yurteser, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.)

Kemâliyye Orijinal Metin Sözlük Sadeleştirilmiş Metin Tıpkıbasım, haz. Ali Haydar Bayat, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2007.)

Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", çev. Mahmut Kaya, *Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), s. 287-302.

Kitāb-ı Atalar [Sözi] 15.Yüzyıla Ait Bir Atasözü Derlemesi Giriş-Dil İncelemesi-Metin-Bağlamlı Dizin-Tıpkıbasım, haz. Tuncay Böler, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2022.)

Latîfî, *Tezkiretü'ş-Şu'arâ ve Tabsıratü'n-Nuzamâ*, haz. Rıdvan Canım, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.)

Meninski'nin Thesarus'u ve XVII. Yüzyıl İstanbul Türkçesi, haz. Mertol Tulum, (Ankara: TDK Yayınları, 2011.)

Orhûn Abideleri, haz. Muharrem Ergin, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2011).

Oruç Beğ Tarihi (Giriş-Metin-Kronoloji-Dizin-Tıpkıbasım), haz. Necdet Öztürk, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007.)

Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.)

Sinan Paşa, *Tazarru'nâme*, haz. Mertol Tulum, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.)

Sûdî-i Bosnevî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, c. 2, haz. İbrahim Kaya, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.)

Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri, yay. Mecdut Mansuroğlu, (İstanbul: İÜEF Yayınları, 1958.)

Süleyman Çelebi, *Vesîletü'n-Necât -Mevlid-*, çev. Furkan Öztürk, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.)

Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi, *Lehcetü'l-Lügat*, haz. Ahmet Kırkkılıç, (Ankara: TDK Yayınları, 2019.)

Şeyyād Ḥamza, *Yūsuf u Zelīḫā [Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Sözlük]*, haz. İbrahim Taş, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.)

Tutmacı, *Tabiatnâme*, haz. Yakup Karasoy, (Ankara: TDK Yayınları, 2018.)

Vankulu Mehmed Efendi, *Vankulu Lügati*, haz. Mustafa Koç, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.)

XV. Yüzyılda Yazılmış Bir Tıp Eseri Kitâbü'l-Mühimmât, haz. Sadettin Özçelik, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2001.)

Yâdigâr 15. Yüzyıl Türkçe Tıp Kitabı Yâdigâr-ı İbn Şerîf, haz. Orhan Sakin, Yahya Okutan, Doğan Koçer, Mecit Yıldız, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2017.)

Yûnus Emre Dîvânı II -Tenkitli Metin-, haz. Mustafa Tatcı, (İstanbul: H Yayınları, 2008.)

Yusuf Has Hacib, *Kutadgu Bilig*, haz. Çetin Şan, Serap Tuba Yurteser, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.)

İKİNCİL KAYNAKLAR

Abacı, Nurcan *Osmanlı'da Korkunun Gölgesi*, (Ankara: FOL kitap, 2025.)

Abay, Muhammet, "Türkçedeki Kur'an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 10/19-20 (2012), s. 231-301.

Abbasoğulları, Gülcan, "Bâkî'nin Şiirlerinde Kıskançlık", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (2021), s. 283-306.

Afacan, Şeyma, "Duygular Tarihi: Bir Ezber Bozma Alanı", *Edebiyatın Duygu Haritası*, haz. Esra Dicle, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2022), s. 13-40.

Afacan, Şeyma, "Historical Aspects of Linguistic and Emotional Changes", *Language and Emotion: An International Handbook*, ed. Gesine Lenore Schiewer, Jeanette Altarriba, Bee Chin Ng, vol. 1, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2023), s. 281-301.

Afacan, Şeyma, "Of the Soul and Emotions: Conceptualizing 'the Ottoman Individual' Through Psychology", (Doktora Tezi, University of Oxford, 2016.)

Ağırakça, Ahmet, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tıp Eserleri ve Dayandıkları Kaynaklar", *Journal of Islamic Research*, 6/1 (2013), s. 37-60.

Ahonen, Marke “Medieval and Early Modern Physiognomy”, *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind Philosophical Psychology from Plato to Kant*, ed. Simo Knuuttila, Juha Sihvola, (Dordrecht: Springer, 2014), s. 633-637.

Ahonen, Marke, “Ancient Physiognomy”, *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind Philosophical Psychology from Plato to Kant*, ed. Simo Knuuttila, Juha Sihvola, (Dordrecht: Springer, 2014), s. 623-631.

Akagündüz, Banu, “Bizans Döneminde Tıp”, (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2023.)

Akarsu, Babür Mehmet, “Antik Dönem Tıbbının Ḥekīm Bereket’in Tıbbi Uygulamaları Üzerindeki Etkileri”, *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, 7/22 (2016), s. 17-73.

Akarsu, Babür Mehmet; Yöndemli, Fuat; Akarsu, Seda, “Antik Dönem Tıbbının Müntahab-ı Şifâ’da Tezahürü”, *ERDEM*, 78 (2020), s. 1-22.

Akçataş, Ahmet; Arı, Elif, “Anlambiliminin Eş Anlamlılık Sorunu”, *Avrasya Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2018), s. 60-85.

Akın, Haydar, “Antikçağ’dan Yeniçağ’a Delilik, Melankoli ve Cinlenme Avrupa’da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme”, (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2004.)

Aksan, Doğan, “Eşanlamlılık Sorunu ve Türk Yazıdilinin Eskiliğinin Saptanmasında Eşanlamlardan Yararlanma”, *Türkoloji Dergisi*, 6/1 (1974), s. 1-14.

Aksoy, Gökçen Bilgin, “Anlam Bilimsel Bir Fiil Kategorisi Olarak Mental Fiiller”, *Dil Araştırmaları*, 16/30 (2022), s. 115-137.

Alberti, Fay Bound, “Bodies, Hearts, and Minds Why Emotions Matter to Historians of Science and Medicine”, *Isis*, 100/4 (2009), s. 798-810.

Alberti, Fay Bound, *Matters of the Heart History, Medicine, and Emotion*, (New York: Oxford University Press, 2010.)

Alptürker, İmran Gündüz, "Öfke Fragmanları: Atasözü ve Deyimlerden Yansıyanlar", *Öfke Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022), s. 169-182.

Altıntaş, Ayten; Doğan, Hanzade, "Osmanlı'da Esnaf Tabip Teşkilatı, Kontrolü ve İmtihanı", *Osmanlı Öncesi ile Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemlerinde Esnaf ve Ekonomi Semineri, 9-10 Mayıs 2002, Bildiriler*, c. 2, İstanbul, 2003, s. 223-239.

Ambros, Edith Gülçin, "Ottoman Catechism ('İlm-i Ḥāl) Goes Popular: Love, the Girl, and the Jew", *Challenging Conventions Love, Lovers, and Beloveds in Early Modern Ottoman Poetry*, ed. Christiane Czygan, Hatice Aynur, (Berlin; Boston: De Gruyter, 2025), s. 175-198.

Andrews, Walter G.; Kalpaklı, Mehmet, *Sevgililer Çağı Erken Modern Osmanlı-Avrupa Kültürü ve Toplumunda Aşk ve Sevgili*, çev. N. Zeynep Yelçe, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.)

Argunşah, Mustafa; Boz, Fatma, "15. Yüzyıl Anadolu Türkçesinde Negatif Temel Duygu Fiilleri", *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 8/17 (2022), s. s. 208-225.

Arıcı, Müstakim; Ersoy, Esra, "Tıbb-ı Cedîd Ne Kadar Yenidir? Osmanlı Tıbbında Yenilik Tartışmaları ve Yeninin Mahiyeti (1650-1750)", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 24/2 (2023), s. 841-876.

Ataman, Hanife Alkan, "*Yûnus Emre Dîvânı*'nda Mental Fiiller", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-BELLETEN*, 76 (2023), s. 179-216.

Averbek, Güler Doğan, "Anadolu Sahasında Müstakil Bir Tür Olarak Manzum Sözlükler (Tuhfeler)", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23 (2019), s. 62-83.

Ayan, Gönül, "Anadolu Sahasında Yazılan Bazı "Yusuf u Züleyha" Mesnevilerinde Sebeb-i Telifler", *Journal of Turkish Studies*, 4/3 (2009), s. 227-272.

Ayar, Mehmet Taha, "Hâfız-ı Şirâzî'nin Bazı Gazellerine Şerh Tekniği Açısından Sûdî ve Konevî'nin Yaklaşım Tarzları", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.)

Aydın, Mükerrem Bedizel, “Osmanlı Tıp Metinlerinde (15.-17. Yüzyıl) Hava-Sağlık İlişkisi”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 4/7 (2018), s. 33-55.

Aytaç, Aslı, “Manzum Bir Tıp Metni Örneğinde Tıp ve Halk Hekimliği Unsurlarının İncelenmesi”, *Milli Folklor*, 135 (2022), s. 46-61.

Azılı, Kenan, “Eski Türkçeden Yunus Emre Divanı’na: Diyalektik Bir Unsur Olarak *Kayu/Kayı*”, *Yunus Emre (Hayatı-Düşünceleri-Eserleri)*, ed. Celalettin Vatandaş, Hasan Kaya, Fatih Ege, Meltem Can, Yeşim Çağlar, (Ankara: TBMM Basımevi, 2022), s. 99-110.

Balkılıç, Özgür, “E. P. Thompson’un Ahlak Ekonomisi Kavramı Üzerine”, Mülkiye Dergisi, 30/253 (2014), s. 117-148.

Barclay, Katie, “Imagining Neo-Emotions: Historical Perspectives”, *Emotion Review*, 0/0 (2025), s. 108.

Baş, Melike, “Conceptualization of Emotion Through Body Part Idioms in Turkish: A Cognitive Linguistic Study”, (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2015.)

Baş, Melike; Büyükkantarcıoğlu, S. Nalan, “Sadness Metaphors and Metonymies in Turkish Body Part Idioms”, *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, 2 (2019), s. 273-294.

Bauer, Karen, “Emotion in the Qur’an: An Overview”, *Journal of Qur’anic Studies*, 19/2 (2017), s. 1-30.

Bauer, Karen; Hamza, Feras, “Qur’anic Plot and the Practice of Emotional Virtue, with the Example of Al-Aʿrāf (Q. 7)”, *Grasping Emotions: Approaches to Emotions in Interreligious and Interdisciplinary Discourse*, ed. Ute E. Eisen , Heidrun E. Mader, Melanie Peetz (Berlin: DeGruyter, 2024), s. 229-252.

Bayat, Ali Haydar, “XV. Yüzyıl Osmanlı Tıbbının Büyük Üstâdı Muhammed bin Mahmud Şirvânî (1375-1450) Hayâtı ve Eserleri”, *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, 25/4 (1996), s. 22-43.

Bayat, Ali Haydar, *Tıp Tarihi*, (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2016.)

Ben-Ami, Ido, “Wonder in Early Modern Ottoman Society: A Case Study in the History of Emotions”, *History Compass*, 17/7 (2019), s. 1-12.

Bhasin, Veena, “Medical Anthropology: A Review”, *Ethno-Med.*, 1/1 (2007), s. 1-20.

Boddice, Rob, “The History of Emotions: Past, Present, Future”, *Revista de Estudios Sociales*, 62 (2017), s. 10-15.

Boddice, Rob, “The Affective Turn: Historicizing the Emotions*”*, *Pscyhology and History Interdiciplinary Explorations*, ed. Cristian Tileagă, Jovan Byford, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), s. 147-165.

Boddice, Rob, *Duygular Tarihi*, çev. Asena Pala, (Ankara: Fol Kitap, 2023.)

Boddice, Rob, *The History of Emotions*, (Manchester: Manchester University Press, 2018.)

Bohdana Divišová, *Medical Case Studies (Consilia medica) of the Early Modern Period*, çev. Frank A. Schultz, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2022.)

Boquet, Damien; Nagy, Piroska, “Medieval Sciences of Emotions during the Eleventh to Thirteenth Centuries: An Intellectual History”, *OSIRIS*, 31 (2016), s. 21-45.

Boyar, Ebru, “Medicine in Practice: European Influences on the Ottoman Medical Habitat”, *Turkish Historical Review*, 9 (2018), s. 213-241

Brill’s Companion to the Reception of Galen, ed. Petros Bouras-Vallianatos Barbara Zipser, (Leiden: Brill, 2019.)

Budak, Samet, “A Mediterranean Episteme: Intellectual Networks and Interconnected Knowledge Production in the Eastern Mediterranean (1350-1500)”, (Doktora Tezi, Michigan University, 2024.)

Buğdaycı, Çiğdem, “Hissiyat ve Duyarlılık: Laurence Sterne’ün Duygu Yolculuğu’nda Mütehassis Papaz Yorick’in (Hissî) Sergüzeşti”, *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (2024), s. 177-193.

Buluç, Sâdettin, “Bir Eserin İki Yazma Nüshası”, *Türkiyat Mecmuası*, 14 (1965), s. 151-197.

Bulut, Türkan Korkmaz, “Eski Anadolu Türkçesi Dönemine Ait Bir Eser: Aksaraylı Îsâ, Destân-ı İsmâîl [06 Mil Yz A 6823/5]”, *Journal of Old Turkish Studies*, 2 (2020), s. 306-375.

Bulut, Türkan Korkmaz, "Yûsuf-ı Meddâh'ın Dâstân-ı Kız Mesnevisinin Nüshaları Üzerine Notlar", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2024), s. 317-348.

Burke, Peter, "Is There a Cultural History of the Emotions?", *Representing Emotions New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, ed. Penelope Gouk, Helen Hills, (Aldershot, Burlington: Ashgate, 2005), s. 35-47.

Canguilhem, Georges, *Normal ve Patolojik*, çev. Perge Akgün, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2018.)

Carrera, Elena, "Anger and the Mind-Body Connection in Medieval and Early Modern Medicine", *Emotions and Health 1200-1700*, ed. Elena Carrera, (Leiden: Brill, 2013), s. 95-146.

Castaño, Emilia Castaño; Clavera, Isabel Verdaguer, "Metonymies and metaphors of sadness in the Old English vocabulary", *Cognitive Linguistic Studies*, 5/2 (2018), s. 282-302.

Cavallo, Sandra, "Introduction: Conserving health: the Non-Naturals in early modern culture and society", *Concerving health in early modern culture bodies and environments in Italy and England*, ed. Sandra Cavallo, Tessa Storey, (Manchester: Manchester University Press, 2017), s. 1-19.

Cengiz, Yunus, "Nefs Çözümlemesi Açısından Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ ile İlişkisi", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014)*, c. 2, ed. Cemalettin Erdemci, Fadıl Ayğan, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), s. 429-453.

Cin, Ali, "Üç Dinin Ortak Hikâyesi "Türk Dünyasının Ortak Hikâyelerinden Yûsuf u Züleyha Hikâyesi"", *Türk Yurdu*, 31/288 (2011), s. 263-267.

Cohen-Haneghbi, Naama, "A Moving Soul: Emotions in Late Medieval Medicine", *OSIRIS*, 31 (2016), s. 46-66.

Cohen-Haneghbi, Naama, "*Accidentia Anima* in Late Medieval Medicine", *Before Emotion. Language Of Feeling, 400-1800*, ed. Juanita Ruys, Michael Champion, Kirk Essary, (New York: Routledge, 2019), s. 131-141.

Cohen-Haneghbi, Naama, “Mourning under Medical Care: A Study of a consilium by Bartolomeo Montagnana”, *Parergon*, 31/2 (2014), s. 35-54.

Cohen-Haneghbi, Naama, *Caring for the Living Soul Emotions, Medicine and Penance in the Late Medieval Mediterranean*, (Leiden, Boston: Brill, 2017.)

Conrad, Lawrance I., “The Arab-Islamic Medical Tradition”, *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*, Lawrence I. Conrad, Michael Neve, Vivian Nutton, Roy Porter, and Andrew Wear, (New York: Cambridge University Press, 2011), s. 93-138.

Cooper, Glen M., “Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī’s Doubts about Galen: The Case of Medical Crisis Theory”, *2. Uluslararası Prof. Dr. Fuat Sezgin İslâm Bilim Tarihi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. M. Cüneyt Kaya, Nihal Özdemir, Gürsel Aksoy, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi, 2023), s. 264-270.

Cornford, Francis Macdonald, *Platon'un Kozmolojisi Timaios Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.)

Cotton, Juliana Hill, “Benedetto Reguardati of Nursia (1398-1469)”, *Medical History*, 13 (1969), s. 175-189.

Cregg, Robert C., *Shared Stories, Rival Tellings Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*, (New York: Oxford University Press, 2015),

Çağrıcı, Mustafa, “Hüzün”, *TDVİA*, c. 19, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), s. 73-76.

Çağrıcı, Mustafa, “Tıbb-ı Rûhânî”, *TDVİA*, c. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 88-89.

Çakır, Müjgan, “Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde Bulunan Bir “Kitâb-ı Muʿcizât-ı Muhammed” Metni Üzerine”, *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, 2/2 (2016), s. 33-65.

Çelebioğlu, Âmil, *Türk Mesnevî Edebiyatı 15 yy. kadar (Sultan II. Murad Devri) (824-855/1421-1451),* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.)

Çiftçi, Aslı, *Osmanlıda Aşk*, (Ankara: FOL Kitap, 2024.)

Çoraklı, Eyüp, “Platon’un Ruh (Psykhē) Anlayışı”, *Felsefe Arkivi- Archives of Philosophy*, 56 (2022), s. 13-28.

Dankoff, Robert, “Ayıp Değil! (No Disgrace!)”, *Journal of Turkish Literature*, 5 (2008), s. 77-90.

Darnton, Robert, *Büyük Kedi Katliamı: Aydınlanma Fransası’nda Düşünceler, İnanışlar*, çev. Mustafa Yılmazer, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2023.)

Daston, Lorraine, “The Moral Economy of Science”, *OSIRIS*, 10 (1995), s. 2-24.

Daşdemir, Özkan, “Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha”, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2012.)

Daşdemir, Özkan, “Yusuf Kıssasından Hareketle Türetilmiş Bir Klişe: Beytü’l-Ahzân (Hüzünler Evi)”, *Ayrılık Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020), s. 292-303.

Death and Disease in the Medieval and Early Modern World: Perspectives from across the Mediterranean and Beyond, ed. Lori Jones, Nükhet Varlık, (Woodbridge: York Medieval Press, 2022.)

Develi, Hayati, “Yeni Bir Yunus Emre ve h. 870/m.1465 Tarihli Veba Salgını”, *Türkiyat Mecmuası*, 32/1 (2022), s. 179-189.

Dixon, Thomas, ““Emotion”: The History of a Keyword in Crisis”, *Emotion Review*, 4/4 (2012), s. 338-344.

Dolu, Halide, “Menşeinden Beri Yusuf Hikâyesi ve Türk Edebiyatındaki Versiyonları”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1953.)

Donini, Pierluigi, “Psikoloji”, *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), s. 235-262.

Durmaz, Tunahan, “Frengi, Mübarek Ağaç ve Yeni Dünya: Erken Modern Osmanlı Tıbbının Dönüşümüne Atlantik Ötesi Bir Bakış”, *Toplumsal Tarih Akademi*, 6 (2025), s. 18-34.

Dürüşken, Çiğdem, “Antikçağ’da ‘Psykhe’ Kavramına Genel Bir Bakış I”, *Felsefe Arkivi*, 29 (1994), s. 75-85.

Edwards, Jennifer C., “Medical and Spiritual Healing of Death and Disease in Medieval Miracle Stories”, *Death and Disease in the Medieval and Early Modern*

World: Perspectives from across the Mediterranean and Beyond, ed. Lori Jones, Nükhet Varlık, (Woodbridge: York Medieval Press, 2022), s. 177-200.

Ekşioğlu, Serap, "14. Yüzyıl Anadolu Türkçesinde Olumlu Duygu Fiilleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26/3 (2025), s. 759-785.

Eliaçık, Muhittin "Sıhhat u Maraz'da Ahlât-ı Erbaanın İşlenişi", *Mukaddime*, 1 (2010), s. 125-141.

Erdemir, Ayşegül Demirhan, "Ahlât-ı Erbaa", *TDVİA*, c. 2, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), s. 24.

Ertaş, Mehmet Yaşar, "Bir Benlik İnşası Olarak Kendini Yazmak ve 18. Yüzyılda Sıradan Bir Osmanlı Kâtibinin Benlik Algısı", *Osmanlı Araştırmaları*, LXIV (2024), s. 327-351.

Erünsal, İsmail E., "Osmanlılarda Kadınlar Ne Okuyordu (XVI-XVII. Asırlar)", *Osmanlı Kültür Tarihinin Bilinmeyenleri, Şahıslardan Eserlere Kurumlardan Kimliklere*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), s. 69-93.

Evans, Elizabeth C., "Galen the Physician as Physiognomist", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 76 (1945), s. 287-298.

Febvre, Lucien, "Sensibility and History: How to Reconstitute the Emotional Life of the Past", *A New Kind of History from the Writings of Febvre*, ed. Peter Burke, çev. K. Folca, (London: Routledge, 1973), s. 12-26.

Fomkin, Mihail Simyonoviç, "Sultan Veled (1226-1312)'in Şiir Sanatı ve Türk Şiir Geleneği", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 39 (1991), s. 137-148.

Frevert, Ute, *Emotions in History – Lost and Found*, (Budapest: Central European University Press, 2011.)

Gadelrab, Sherry Sayed, "Medical Healers in Ottoman Egypt 1517-1805", *Medical History*, 54 (2019), s. 365-386.

García-Ballester, Luis, "On the Origin of the "Six Non-natural Things" in Galen", *Galen and Galenism Theory and Medical Practice from Antiquity to the European*

Renaissances, ed. Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabre, Lluis Cifuentes, Fernando Salmon, (Oxon, New York: Routledge, 2016), s. 105-115.

García-Ballester, Luis, "Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galenic Medical Tradition", *Galen and Galenism Theory and Medical Practice From Antiquity to the European Renaissance*, ed. Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabré, Lluís Cifuentes. and Fernando Salmón, (Oxon, New York: Routledge, 2016), s. 117-152.

García-Ballester, Luis, "The New Galen A Challenge to Latin Galenism in Thirteenth Century Montpellier", *Galen and Galenism Theory and Medical Practice From Antiquity to the European Renaissance*, ed. Jon Arrizabalaga, Montserrat Cabré, Lluís Cifuentes and Fernando Salmón, (Oxon, New York: Routledge, 2016), s. 55-83.

Gill, Christopher, "Galen and the Stoics: Mortal Enemies or Blood Brothers?", *Phronesis*, 52/1 (2007), s. 88-120.

Gümüş, Zehra, "Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Şerhleri", *Journal of Turkish Studies*, 2/4 (2007), s. 423-431.

Gümüşatam, Gürkan, "*Risâle-i Mu'âlece*'ye Göre On Altıncı Yüzyıl Osmanlı Tıbbında Bitkisel Tedavi Şekilleri ve Terminoloji", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 23/2 (2022), s. 261-290.

Günay, Nesrin, "Türk Dilinde Eş Anlamlılık ve "Gönül, Yürek, Kalp" Kelimeleri", *Türkbilig*, 29 (2015), s. 121-146.

Hagen, Gottfried, "Chaos, Order, Salvation: Heroic Hagiography's Response to the Ottoman Fifteenth Century", *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association*, 1/1-2 (2014), s. 91-109.

Hagen, Gottfried, "From Haggadic Exegesis to Myth: Popular Stories of the Prophets in Islam", *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*, ed. Roberta Sterman Sabbath, (Leiden; Boston: Brill, 2009), s. 301-316.

Harman, Ömer Faruk, "Yûsuf", *TDVİA*, c. 44, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), s. 1-5.

Harvey, Elizabeth D. “Medicine: King Lear, Macbeth, The Tempest”, *Shakespeare and Emotion*, ed. Katharine A. Craik, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2020), s. 34-48.

Hassan, Nur Jannah; Ahmad, Nadzrah; El-Muhammady, Asma M. Uthman, “Psycho-Spiritual States of Emotions and Their Interventions within Qur’ānic Narratives”, *Al Hikmah International Journal of Islamic Studies and Human Sciences*, 5/4 (2022), s. 46-79.

Helvaci, Zeynep Cihan Koca, “Emotional Conceptualization in Turkish and English Body Idioms”, *Dil Araştırmaları*, 18 (2024), s. 249-266.

Hodgson, Marshall, *İslam’ın Serüveni*, c. 1, çev. Berkay Ersöz, (Ankara: Phoenix Yayınları, 2017.)

Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *TDVİA*, c. 10, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), s. 8-12.

Ian Johnston, “Introduction”, *On Temperaments, On Non-Uniform Distemperment, The Soul’s Traits Depend on Bodily Temperament,* ed. Ian Johnston, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2020), s. 2-3.

Işık, Zekeriya “Sufism in the Sense of Folk Medicine in Ottoman Society”, *Hitit İlahiyat Dergisi*, 21/2 (2022), s. 921-946.

İmran Karabağ, “Türkçede Öfke ile İlgili Atasözleri ve Deyimler”, *Öfke Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022), s. 151-161.

İnce, Gamze Kargı, “Türkiye Türkçesinde Organ İsimleriyle Kurulmuş Deyimlerde Öfke Kavramı”, *Öfke Kitabı*, haz. Emine Gürsoy Naskali, (Çanakkale: Paradigma Akademi, 2022), s. 133-150.

Jarcho, Saul “Galen’s Six Non-Naturals: A Bibliographic Note And Translation”, *Bulletin of the History of Medicine*, 44/4 (1970), s. 372-377.

Kafadar, Cemal, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken*, (İstanbul: Metis Yayınları, 2019.)

Kanar, Mehmet, *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları, 2011.)

Kaplan, Mahmut, “Klasik Türk Şiirinde Yaşlılık Algısı”, *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi*, 11 (2021), s. 218-252.

Kaplan, Melike, “Sağlık ve Kültür’ün Buluştuğu Alan: Tıbbi Antropoloji”, *Folklor/Edebiyat*, 16/64 (2010), s. 225-235.

Kaplan, Yunus, “16. Yüzyıldan Müellifi Meçhul Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 9/1 (2025), s. 639-670.

Kaplan, Yunus, “Bilinmeyen Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük: Lugat-ı Visâlî”, *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları*, 7/15 (2018), s. 54-75.

Kaplan, Yunus, “Müellifi ve Telif Tarihi Meçhul Bir Arapça-Türkçe Manzum Sözlük: Bülgatü’s-Sıbyan”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 3 (2020), s. 41-70.

Kara, Murat, “Kierkegaard Felsefesiyle Birlikte Ortaya Çıkan Bir Kavram Karmaşası: Endişe mi, Kaygı mı, Anksiyete mi, Korku mu?”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 16 (2020), s. 279-308.

Karadağ, Fatma Nisa, “Eski Anadolu Türkçesinde Mental Fiiller”, (Yüksek Lisans Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2023.)

Karlıağa, H. Bekir, “Anâsır-ı Erbaa”, *TDVİA*, c. 3, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), s. 149-151.

Karlıağa, H. Bekir, “Konstantin, Afrikalı (Constantinus Africanus)”, *TDVİA,* c. 26, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), s. 180.

Katipoğlu, Hasan; Kutluer, İlhan “Huneyn b. İshak”, *TDVİA*, c. 18, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), s. 377-380.

Kaval, Musa, “Dede Korkut’un Bamsı Beyrek Destanı’ndaki Semboller ve Tasavvufî Yorumları”, *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21 (2025), s. 1-25.

Kaya, Semra, “Kur’ân’da İmtihan Olgusu ve Kavramsal Çerçevesi”, *Nisar*, 6 (2025), s. 75-102.

Kelly, Kate, *The History of Medicine The Middle Ages 500-1450*, (New York: Facts on File, 2009.)

Kılıç, Atabey, “Klâsik Türk Edebiyatında Manzum Sözlük Yazma Geleneği ve Türkçe-Arapça Sözlüklerimizden Sübha-i Sıbyan,” *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20/1 (2006), s. 65-77.

Kılıç, Rüya, *Erken Modern Osmanlı'da Deliler ve Delilik*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.)

Kolbaş, Ozan, "Züleyhâ'nın Kimliği: Mesnevilerden Hareketle Züleyhâ Hakkındaki Anlatıların Kökeni Üzerine", *Türkiyat Mecmuası*, 33/1 (2023), s. 297-318.

Konstan, David, "Aristotle on anger and the emotions: the strategies of status", *Ancient Anger Perspectives from Homer to Galen*, ed. Susanna Braund, Glenn W. Most, (New York: Cambridge University Press, 2003), s. 99-120.

Koyuncu, Zeynep, "Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşlenişi", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 5/10 (2019), s. 75-97.

Köktekin, Kâzım, "Bir Yusuf ve Zeliha Şairi Süle Fakih ve Eseri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 4 (1996), s. 173-179.

Kövecses, Zoltán, *Metaphor and Emotion Language, Culture, and Body in Human Feeling*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004.)

Kövecses, Zoltán, *Metaphor: A Practical Introduction*, (New York: Oxford University Press, 2002.)

Kurt, Şeyda Koçak, "Duyguların Tarihsel Serüveni ve Tarihte Duygular", *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 18/40 (2021), s. 2821-2852.

Kuru, Selim S., "Giriş: Anadolu'da mesnevînin hikâyesini yazmak", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI, Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2011), s. 15-22.

Kutlu, Sönmez, "Va'd ve Vaîd", *TDVİA*, c. 42, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 414-415.

Kutluer, İlhan, "Calînus", *TDVİA*, c. 7, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), s. 32-34.

Kuuliala, Jenni, "The Saint as Medicator: Medicine and the Miraculous in Fifteenth- and Sixteenth-Century Italy", *Social History of Medicine*, 34/3 (2020), s. 703–722.

Lachenauer, Isabel, "Artūḫı Wept: New Approaches to Reading Emotions in Dānişmendnāme (The Book of King Dānişmend)", (Doktora Tezi, Chicago University, 2022.)

Lakoff, George; Johnson, Mark, *Metaforlar Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.)

Langum, Virginia, *Medicine and the Seven Deadly Sins in Late Medieval Literature and Culture*, (New York: Palgrave Macmillan, 2016.)

Levend, Agâh Sırrı, "Divan Edebiyatında Hikâye", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, 15 (1967), s. 71-117.

Lindemann, Mary, *Medicine and Society in Early Modern Europe*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999.)

Lindner, Rudi Paul, "Anatolia, 1300-1451", *The Cambridge History of Turkey Volume 1: Byzantium to Turkey 1071–1453*, ed. Kate Fleet, (New York: Cambridge University Press, 2009), s. 102-137.

Lloyd, G. E. R., "Galenos ve Çağdaşları", *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), s. 59-75.

Lu, Zhao, "You are What Eats at You: Anxiety in Medieval Chinese Divinatory and Medical Manuals", *Emotions Across Cultures Ancient China and Greece*, ed. David Konstan, (Berlin: De Gruyter, 2022), 19-40.

MacLehose, William F., "Fear, Fantasy and Sleep in Medieval Medicine", *Emotions and Health 1200-1700*, ed. Elena Carrera, (Leiden: Brill, 2013), s. 67-94.

Mattern, Susan P., *The Prince of Medicine: Galen in the Roman Empire*, (New York: Oxford University Press, 2013.)

Messner, Angelica, "Aspects of Emotion in Late Imperial China: Editor's Introduction to the Thematic Section", *Asiatische Studien Études Asiatiques*, LXVI/4 (2012), s. 893-913.

Murphey, Rhoads, “Osmanlı Tıbbı ve Kültürlerüstü Karakteri (Onaltıncı Yüzyıldan Onsekizinci Yüzyıla)”, çev. Tuncay Zorlu, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2 (1998), s. 263-292.

Muş, Züleyhâ, “Arap ve Türk Edebiyatlarında “Yûsuf u Züleyhâ” Hikayelerinin Mukayesesi”, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.)

Nizam, Betül Sinan, “Bir Mecmûanın Serencâmı: Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye No. 876’da Kayıtlı Şâhidî (Manzum Sözlük) Mecmûası Üzerine”, *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 5/1 (2021), s. 409-449.

Nutku, Özdemir, “Othello Üzerine”, *Othello*, çev. Özdemir Nutku, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1994), s. 5-18.

Nutton, Vivian, “Galenos’un Başarıları”, *Galenos Kitabı*, ed. R. J. Hankinson, çev. Nur Nirven, (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2023), s. 429-470.

Nutton, Vivian, “Introduction”, *Galen: Psychological Writings,* ed. Peter N. Singer, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), s. 45-76.

Nutton, Vivian, “Late Antiquity and Early Middle Ages”, *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*, Lawrence I. Conrad, Michael Neve, Vivian Nutton, Roy Porter, and Andrew Wear, (New York: Cambridge University Press, 2011), s. 71-87.

Nutton, Vivian, *Ancient Medicine*, (London, New York: Routledge, 2004.)

Ocak, Ahmet Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*, (Ankara: TTK Yayınları, 1992.)

Oğuz, Fatma Sabiha Kutlar; Uğur, Fatih, ““Ecel Yağmuru Yağdı Yere Gökten”: Şeyyâd Hamza’nın Dilinde Ölüm”, *Turkish Studies – Language and Literature*, 17/3 (2022), s. 965-994.

Oktay, Zeynep, “Anadolu’da Türkçe Edebiyatın Doğuşu ve Mesnevi Nazım Biçimi: Yerelleşme, İcra, Ritüel”, *Nesir: Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 8 (2025), s. 127-152.

Osmanlı Tıbbi Bilimler Literatürü Tarihi, c. I, haz. Ekmeleddin İhsanoğlu, Ramazan Şeşen, M. Serdar Bekar, Gülcan Gündüz, Veysel Bulut, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, (İstanbul: IRCICA, 2008.)

Otis, Laura, *Banned Emotions How Metaphors Can Shape What People Feel*, (New York: Oxford University Press, 2019.)

Öngören, Reşat, "Osmanlı'da Sûfilerin Farklı Toplum Kesimleriyle İlişki Tarzları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 3 (1999), s. 9-22.

Öz, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyaset Düşüncesi: Tarihi Temeller ve Ana İlkeler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 12/1 (1999), 27-33.

Özizmirli, Görkem, "Fear in Evliya Çelebi's Seyahatnâme: Politics and Historiography in a Seventeenth Century Ottoman Travelogue", (Yüksek Lisans Tezi, Koç Üniversitesi, 2014.)

Özkan, Ahmet Ferhat "Türk Romanında Duygular (1872-1901)", (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.)

Özkan, Ahmet Ferhat, "19. Yüzyıl Türk Edebiyatında Duyguların Kalpten Dimağa Taşınması", Karadeniz 7. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, 2021, s. 40-48.

Özkan, Ahmet Ferhat, "Daśakarmapathāvadānamālā'da Üzüntü Bildiren Duygu Sözcükleri", *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 5/2 (2021), s. 164-172.

Özkan, Ahmet Ferhat, "Osmanlı Türkçesinde Arapça ve Farsça Kökenli Duygu Sözcükleri", *Karadeniz Araştırmaları*, 8/71 (2021), s. 801-825.

Özkan, Ahmet Ferhat, "Raymond Williams'ın "His Yapıları" Kavramı ve Bu Kavram Perspektifinde *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*", *SUTAD*, 50 (2020), s. 229-249.

Özkan, Ahmet Ferhat, "Türk Edebiyatına Dair Duygu Çalışmalarının Kapsamı ve Bir Kaynakça Denemesi", *Cumhuriyet'in 100. Yılına Armağan Sosyal ve Beşerî Bilimler -Türk Dili ve Edebiyatı-*, ed. Talip Doğan, Ahmet Ferhat Özkan, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları, 2023), s. 95-109.

Özturan, Hümeyra, "*Peira* ve *Logos*'un İzinde: Galenos'un Bilim Metodunun Ahlâk Felsefesine Yansıması", *Hitit İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2024), s. 1139-1169.

Öztürk, Levent, "Tıbb-ı Nebevî'nin Temel Dinamikleri", *Tamamlayıcı ve Alternatif Tıp Uygulamaları Eleştirel Bir Sosyal Bilim İncelemesi*, ed. Hakan Ertin, Ahmet Karakaya (İstanbul: İSAR Yayınları), 2022, s. 179-195.

Öztürk, Sevgi "Saltuk-Nâmede Mental Fiiller", *2. Uluslararası Sarı Saltık Gazi Sempozyumu 06-09 Mayıs 2015 Saraybosna-Bosna Hersek Bildiriler*, haz. Rıdvan Canım, Levent Doğan, (Edirne: Trakya Üniversitesi Yayınları, 2015), s. 323-340.

Öztürk, Zehra, "Hamdullah Hamdi", *TDVİA*, c. 15, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), s. 452-454.

Öztürk, Zehra, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5/9 (2007), s. 401-445.

Öztürk, Zehra, "Züleyha", *TDVİA*, c. 44, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), s. 552-553.

Peacock, A. C. S.; Yıldız, Sara Nur, "Introduction Literature, Langauge and History in Late Medieval Anatolia", *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A.C.S. Peacock, Sara Nur Yıldız, (Würzburg: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2016), s. 19-45.

Perho, Irmeli, "The Reasons for Creating the Prophet's Medicine", *Studia Orientalia Electronica*, 74 (2015), s. 76–83.

Pernau, Margit, "Emotional Translations: Conceptual History Beyond Langauge", *History and Theory*, 55 (2016), 46-65.

Pınar, Hayrettin; Pınar, Aynur Asgarova, "Osmanlı'da Düello: Sınırı İhlâl Etmeye Kalkışanlar", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 35/2 (2020), s. 701-726.

Plamper, Jan, "Fear: Soldiers and Emotion in Early Twentieth-Century Russian Military Psychology", *Slavic Review*, 68/2 (2009), s. 259-283.

Plamper, Jan, "The History of Emotions: An Interview With William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns", *History and Theory*, 49 (2010), s. 237-265.

Plamper, Jan, *The History of Emotions An Introduction*, çev. Keith Tribe, (New York: Oxford University Press, 2015.)

Pormann, Peter E., "Tıp", *TDVİA*, c. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 95-101.

Ragab, Ahmed, "The Prophets of Medicine and the Medicine of the Prophet: Debates on medical theory and practice in the medieval Middle East", *Paper presented at*

Harvard University, Center for Middle Eastern Studies and Harvard Society of Arab Students, Cambridge, Massachusetts, November 2009.

Reddy, William, *The Navigation of Feeling A Framework for the History of Emotions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2004.)

Ricci, Ronit, "Reading Between the Lines a World of Interlinear Translation", Journal of World Literature, 1 (2016), s. 68-80.

Rikhardsdottir, Sif, "Medieval Emotionality: The Feeling Subject in Medieval Literature", *Comparative Literature*, 69/1 (2017), s. 74-90.

Rippin, Andrew, "The Concept and Expression of Emotions in the Qurʾān", *The Straight Path*, (2020), s. 11-20.

Rosenwein, Barbara H., "Emotion Words", *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, ed. Piroska Nagy, Damien Boquet, (Paris: Beauchesne, 2008), s. 93-106.

Rosenwein, Barbara H., "Problems and Methods in the History of Emotions", *Passions in Context I*, (1/2010), s. 1-32.

Rosenwein, Barbara H., "Worrying about Emotions in History", *American Historical Review*, 107/3 (2002), s. 821-845.

Rosenwein, Barbara H., *Anger The Conflicted History of an Emotion*, (New Hawen, London: Yale University Press, 2020.)

Rosenwein, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, (Ithaca: Cornell University Press, 2006.)

Rosenwein, Barbara H.; Riccardo Cristiani, *Duygular Tarihi Nedir?*, çev. Kemal Özdil, (İstanbul: Islık Yayınları, 2019.)

Rublack, Ulinka, "Fluxes: the Early Modern Body and the Emotions", *History Workshop Journal*, 53 (2002), s. 1-16.

Sadeghi, Sajjad; Ghaffari, Farzaneh; Heydarirad, Ghazaleh; Alizadeh, Mehdi, "Galen's Place in Avicenna's the Canon of Medicine: Respect, Confirmation and Criticism", *Journal of Integrative Medicine*, 18/1 (2019), s. 1-14.

Sandıkcı, Cemal, “Kur’ân’da “Hüzün” Sözcüğünün Semantik Yapısı ve Bağlamsal Kullanımı Üzerine Dilbilimsel Bir İnceleme”, *2. International Mtskheta Scientific Research and Innovation Congress Book Georgia 14-15 June 2025*, ed. Veysi Babayiğit, (Bilsel Yayıncılık, 2025), s. 205-213.

Sarı, Nil, “Osmanlı Darüşşifalarına Tayin Edilecek Görevlilerde Aranan Nitelikler”, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları*, 1 (1995), s. 11-54.

Sarı, Nil, “Osmanlı Hekimliği ve Tıp Bilimi”, *Osmanlı Devletinde Sağlık Hizmetleri Sempozyumu*, haz. Adnan Ataç, Bilal Ak, (Ankara: Sağlık Bakanlığı Yayınları, 2000), s. 21-87.

Sarı, Nil, “Osmanlı Hekimliğinde Sağlıklı Yaşam İçin Duygu Durumunun Gözetilmesi”, *İslam’da Medeniyet Bilimleri Tarihi*, c. 1, haz. Recep Şentürk, Ahmet Sururi, Rıza Tevfik Kalyoncu, Mustafa Sürün, Ebru Morgül, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2021), s. 393-413.

Sarı, Nil, “Osmanlı Tıp Tarihi Araştırmalarında Sorunlar”, *Osmanlı Tarihçiliğine Yön Veren Konuşmalar*, ed. Arif Bilgin, M. Bedizel Aydın, (İstanbul: Kronik Kitap, 2021), s. 167-223.

Sarı, Nil, “Osmanlılarda Yeme Adetlerinin Klasik Devir Tıp Anlayışı ile İlişkisi”, *Catering Gourmet*, ed. Ali Esad Göksel, (İstanbul: Rönesans Yayınları, 1987), s. 22-31.

Sarı, Nil, “Ottoman Music Therapy”, *39th International Congress on the History of Medicine (September, 5-10, 2004- Bari-Metaponto-Italy) Proceedings*, c. 3 (Ed: AM Somma), İtalya, 2006, s. 145-151.

Sarı, Nil, “Tıp (Osmanlı Dönemi)”, *TDVİA*, c. 41, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), s. 101-111.

Sarı, Nil; Değer, Mebrure, “Diyarbakır Yöresi Halk İlâçlarının Osmanlıca Tıp Yazmalarındaki (15-16. yy) Benzer İlâçlarla Karşılaştırılması”, *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi (İzmir, 23-28 Haziran 1986) Bildirileri*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, 1987), s. 341-360.

Sazyek, Esra; Sever, Eminegül, “Nabizade Nazım’ın Sevda adlı hikâyesinde Beşir Fuad etkisi”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 38 (2024), s. 390-398.

Scheer, Monique, “Are Emotions a Kind of Practice (And Is That Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion”, *History and Theory*, 51 (2012), s. 193-220.

Schiefsky, Mark, “Galen and the Tripartite Soul”, *Plato and the Divided Self*, ed. Rachel Barney, Tad Brennan, Charles Francis Brittain, (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), s. 331-349.

Sebo, Erin, “*Ne Sorga*: Grief and Revenge in *Beowulf*”, *Anglo-Saxon Emotions Reading the Heart in Old English Langauge, Literature and Culture*, ed. Alice Jorgensen, Frances McCormack, Jonathan Wilcox, (London: Routledge, 2015), s. 1-23.

Sezen, Güneş, “19. Yüzyıl Romanlarında Duygusal Aşırılıklar: Histerik Kadınlar “Obsesyon”lu Erkekler”, *Edebiyat ve Duygular*, ed. Hazal Bozyer, (İstanbul: VakıfBank Kültür Yayınları, 2023), s. 55-77.

Shefer-Mossensohn, Miri, “Health as a Social Agent in Ottoman Patronage and Authority”, *New Perspectives on Turkey*, 37 (2007), s. 147-175.

Shefer-Mossensohn, Miri, “Physicians’ Treatises: The Ottoman Case”, *Early Modern Medicine An Introduction to Source Analysis*, ed. Olivia Weisser, (Abingdon, New York: Routledge, 2024), s. 154-166.

Shefer-Mossensohn, Miri, *Osmanlı Tıbbı Tedavi ve Tıbbi Kurumlar 1500-1700*, çev. Bülent Üçpunar, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.)

Singer, P. N., “The Essence of Rage: Galen on Emotional Disturbances and their Physical Correlates”, *Selfhood and the Soul: Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill*, ed. Richard Seaford, John Wilkins, Matthew Wright, (New York: Oxford University Press, 2017), s. 161-196.

Singer, Peter N., “Is Graeco-Roman Medicine Holistic? Galen and Ancient Medical-Philosophical Debates”, *Holism in Ancient Medicine and Its Reception*, ed. Chiara Thumiger, (Leiden, Boston: Brill, 2021), s. 154-183.

Siraisi, Nancy, *Medieval and Early Renaissance Medicine An Introduction to Knowledge and Practice*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1990.)

Solmaz, Ali Osman, "İlk Gülistan Tercümelerinin Sözvarlığı", *Journal of Turkish Studies*, 10/4 (2015), s. 823-834.

Solmaz, Ali Osman, "Yardımcı Fiil İşleviyle *"Ye-"* Fiiline Art Zamanlı Bir Bakış", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2016), s. 297-315.

Somuncu, Melike, "Güncel *Türkçe Sözlük*'te yer alan acı maddesinin eş anlamlılık açısından incelenmesi", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 20 (2020), s. 202-217.

Stearns, Peter N.; Stearns, Carol Z., "Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards", *The American Historical Review*, 90/4 (1985), s. 813-836.

Steininger, Fabian, "Morality, Emotions, and Political Community in the Late Ottoman Empire (1878-1908)", (Doktora Tezi, Freien Universitat Berlin, 2017.)

Stolberg, Michael, "Emotions and the Body in Early Modern Medicine", *Emotion Review*, 11/2 (2019), s. 1-10.

Stolberg, Michael, *Learned Medicine and Everyday Medical Practice in the Renaissance*, çev. Logan Kennedy and Leonhard Unglaub, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2022.).

Storey, C. A., *Persian Literature A Bio-Bibliographical Survey Volume II-Part II E. Medicine*, (London, 1971.)

Storey, Tessa, "English and Italian Health Advice: Protestant and Catholic Bodies", *Conserving Health in Early Modern Culture*, *Bodies and Environments in Italy and England*, ed. Sandra Cavallo, Tessa Storey, (Manchester: Manchester University Press, 2017), s. 210-234.

Strohmaier, Gotthard, "The Uses of Galen in Arabic Literature", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 45/77 (2002), s. 113-120.

Sucu, Cevat, “Geç Orta Çağ Anadolusu’nda Tabip ve Üstad Olarak Kitaplar: Mütālaʿa, Taʿlīm ve Tahsīl”, *Toplumsal Tarih Akademi*, 6 (2025), s. 1-17.

Sugg, Richard, *The Smoke of the Soul, Medicine, Physiology and Religion in Early Modern England*, (Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.)

Sullivan, Erin, “Grief: Hamlet”, *Shakespeare and Emotion*, ed. Katharine A. Craik, (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2020), s. 211-223.

Sürücü, Betül, “Religious and Moral Thought in A 15th Century Compilation of Versified Folktales”, (Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2022.)

Syros, Vasileos, “Galenic Medicine and Social Stability in Early Modern Florence and the Islamic Empires”, *Journal of Early Modern History*, 17 (2013), s. 161-213.

Şenışık, Pınar, “Politics of Emotions in the Late Ottoman Empire: ‘Our Beloved Crete’”, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 24/2 (2021), s. 365-385.

Şentürk, Ahmet Atillâ, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu 2 Bâb-Çüst Eri*, (İstanbul: OSEDAM, 2017.)

Şimşek, Yaşar, “Satırarası Türkçe Kur’ân Tercümelerinin Birbiri ile İlgisi ve Tasnifi Üzerine”, *Gazi Türkiyat*, 24 (2019), s. 47-65.

Şimşek, Yaşar; Er, Esranur, “Kısasü’l-Enbiyâlarda Kişi Adları İçin Yapılan Açıklamalar Üzerine “Halk Etimolojisi” Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Karadeniz Araştırmaları*, 7/68 (2020), s. 1075-1087.

Tanrıverdi, Eyyüp, “Arap Kültüründe Çeviri Çalışmaları ve Huneyn b. İshâk Ekolü”, *Dîvân*, 12/23 (2007), s. 93-150.

Tarbuck, Derya Gürses, “Rob Boddice ile Söyleşi: Duyguların Tarihi”, çev. Yeşim Özge Yeten, *Toplumsal Tarih*, 361 (2024), s. 18-25.

Taş, İbrahim, “Yûnus Emre’de ve Dönem Metinlerinde *Ṣağınç* Sözcüğü Hakkında”, *Yunus Emre’nin Vefatının 700. Yıl Dönümü Anısına Uluslararası Türkçenin Anadolu’da Yazı Dili Oluşu Sempozyumu (Ankara: 12-14 Temmuz 2021)*, (Ankara: TDK Yayınları, 2021), s. 505-516.

Taş, İsmail, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu’l-Leys es-Semerkandî Tefsiri’nin Asıl Müellifi ve Tercümeye Verilen İsim”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 41 (2009), s. 107-160.

Tavukçu, Orhan Kemâl, “Klâsik Edebiyatta Hamse Geleneği ve Şeyyâd Hamza”, *Turkish Studies*, 4/7 (2009), s. 593-602.

Tekgül, Nil, “Artık Rahime’nin Öfkesi de Tarihin Konusu”, *Toplumsal Tarih*, 361 (2024), s. 30-34.

Tekgül, Nil, “Duyguların Tarihi: Edebî Eser Olarak Osmanlı Belgelerine Yeni Bir Bakış Önerisi”, *Edebiyat ve Duygular*, ed. Hazal Bozyer, (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023), s. 17-36.

Tekgül, Nil, “Early Modern Ottoman Politics of Emotion: What Has Love Got to Do With It?”, *Turkish Historical Review*, 10 (2019), s. 132-154.

Tekgül, Nil, “Sesi Duyulmayan Kaynaklar: “Münşe’ât Mecmuaları”, *Nesir*, 9 (2025), s. 435-468.

Tekgül, Nil, *Emotions in the Ottoman Empire Politics, Society and Family in the Early Modern Era*, (London: Bloomsbury Academic, 2023.)

Tekin, Talat, *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tunyukuk*, haz. Mehmet Ölmez, (İstanbul: Simurg Yayınevi, 1998.)

Tekineş, Ayhan, “Tıbb-ı Nebevi’nin Metafizik Temelleri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (2010/Ocak-Haziran), s. 119-138.

Temiz, Bilâl, “Kur’ân’a Göre İmtihan Kavramının Semantik İzahı ve İnsan İçin Önemi”, *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (2003), s. 251-268.

Temkin, Owsei, “Byzantine Medicine: Tradition and Empiricism”, *Dumbarton Oaks Papers*, 16 (1962), s. 97-115.

Temkin, Owsei, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, (London: Cornell University Press, 1973.)

Topçu, Çağla Barikan, “Türkçede “Duygu Besindir” Metaforu”, *Türkbilig*, 45 (2023), s. 21-35.

Toprak, Filiz, "İslâm Düşüncesinde Tıbb-ı Rûhânî Geleneği -Kınalızâde Ali Efendi Örneği", (Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019.)

Tökel, Dursun Ali, "Kurmacadan anlatıya: kendisi için olmayan bir metin olarak mesnevî", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları VI, Mesnevî: Hikâyenin Şiiri*, haz. Hatice Aynur, Müjgân Çakır, Hanife Koncu, Selim S. Kuru, Ali Emre Özyıldırım, (İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2011), s. 169-193.

Türkdoğan, Melike Gökcan, *Klasik Türk Edebiyatında Yusuf u Züleyha Mesnevileri Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma*, (T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2011.)

Türker-Küyel, Mübahat, "Bilimin Felsefeye Dayandığı Görüşünün Bir Timsâli Olarak Galenos", *Erdem*, 5/11 (1988), s. 501-524.

Türkmen, Sıddıka, "Kur'ân'da Yer Alan Huzn ve Yakın Anlamlı Kelimelerin Furûk Bağlamında Tahlili", *Mesned İlahiyat Araştırmaları* Dergisi, 11/2 (2022), s. 781-804.

Ullmann, Manfred, *Islamic Medicine*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.)

Uzun, Mustafa İsmet, "Ya'kūb (Türk Edebiyatı)", *TDVİA*, c. 43, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), s. 276-277.

Ünver, Süheyl, "Türk Kültüründe Büyük Bir Mevkii Olan Hippocrate", *Türk Tıb Tarihi Arkivi*, 4/13 (1939), s. 17-26.

Ünver, Süheyl, *Selçuk Tababeti XI-XIV üncü Asırlar*, (Ankara: TTK Yayınları, 2014.)

Üstünbaş, Yağmur Çelik, "Gendered Emotion of Anger in the Early Modern Ottoman Society", (Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2025.)

Varlık, Nükhet *Akdeniz Dünyasında ve Osmanlılarda Veba 1347-1600*, çev. Hazal Yalın, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.)

Weisser, Olivia, "Grieved and Disordered: Gender and Emotion in Early Modern Patient Narratives", *Journal of Medieval and Early Modern Societies*, 43/2 (2013), s. 247-273.

Weston, Robert L. “Medical Effects and Affects: The Expression of Emotions in Early Modern Patient–Physician Correspondence”, *Ordering Emotions in Europe, 1100–1800*, ed. Susan Broomhall, (Leiden: Brill, 2015), s. 263-281.

Yazar, Sadık, “Anadolu Sahasında Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği”, (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2011.)

Yazar, Sadık, “Yeni Bir Nüshayla Değişen Fotoğraf: Yûsuf-ı Meddâh’ın (ö. (XIV. yy) Kıssa-i Yûsuf’u ya da Erzurumlu Darîr Kıssa-i Yûsuf Adlı Bir Mesnevi Yazmış Mıdır?” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21 (2018), s. 681-719.

Yegin, Ayşe, “Mental Fiil Kavramı ve Şeyyâd Hamza’nın Yūsuf u Zelihā Mesnevisinde Mental Fiiller”, *Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2019), s. 51-74.

Yelçe, N. Zeynep, “Royal Wrath: Curbing the Anger of the Sultan”, *Discourses of Anger in the Early Modern Period*, ed. Karl A. E. Enenkel, Anita Traninger, (Leiden, Boston: Brill, 2015), s. 439-457.

Yıldırım, Bekir, “Âhirete Ait Ödül ve Cezaların Kur’ân’da İsim ve Fiil Cümlesiyle İfade Edilmesi”, *Eskiyeni*, 46 (2022), s. 365-393.

Yıldız, Muhammed Ali, “Akşemseddin’de Allah, Kâinat ve İnsan”, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.)

Yılmaz, Bahar, “Klasik Türk Şiirinin Deyim Dünyasında Teşbîh Sanatının Somutlaştırma İşlevi”, *Turkish Studies – Language and Literature*, 16/4 (2021), s. 2677-2700.

Yoeli-Tlalim, Ronit, “Galen in Asia?”, *Brill's Companion to the Reception of Galen*, ed. Petros Bouras-Vallianatos, Barbara Zipser, (Leiden: Brill, 2019), s. 594-608.

Zorlu, Tuncay, “Süleymaniye Tıp Medresesi-II”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, IV/1 (2002), s. 65-98.

Zorlu, Tuncay, “Tıp Bilgisinin Dolaşımı Açısından Süleymaniye Tıp Medresesi ve Dâruşşifası”, *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn’a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli, Ahmet Hamdi

Furat, Zeynep Münteha Kot, Osman Sacid Arı, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), s. 37-45.

İNTERNET SAYFALARI

https://www.lugatim.com/s/D%C3%9CR%C3%9C%C5%9EMEK (Erişim Tarihi: 01.05.2025.)

https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kayg%C4%B1 (Erişim tarihi: 21.07.2025.)

https://www.k24kitap.org/osmanlicayi-anlamadigini-anlamanin-erdemi-3550 (Erişim Tarihi: 24.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/enfal-suresi/2-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 07.08.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/176-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 17.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/yusuf-suresi/13-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=20&ayet=86 (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/yusuf-suresi/84-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 17.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/yusuf-suresi/86-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/aliimran-suresi/120-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025)

https://www.kuranvemeali.com/hud-suresi/77-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025)

https://www.kuranvemeali.com/ankebut-suresi/33-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/maide-suresi/26-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/maide-suresi/68-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/hadid-suresi/23-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/enam-suresi/64-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/enbiya-suresi/76-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025)

https://www.kuranvemeali.com/saffat-suresi/115-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/enbiya-suresi/88-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 20.09.2025.)

https://www.kuranvemeali.com/ankebut-suresi/2-ayeti-meali (Erişim Tarihi: 02.12. 2025).

https://www.nisanyansozluk.com/kelime/his (erişim tarihi: 21.04.2025)

hüzün ne demek TDK Sözlük Anlamı (Erişim Tarihi: 18.09.2025.)

https://www.nisanyansozluk.com/kelime/duygu (Erişim Tarihi: 21.04.2025)