

## Allâme Şeyhî Efendi'nin Kudüs Temalı Şitâiyyesi veyahut “Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri”

Mustafa ÖZTÜRK\*

---

Şitâiyye (Hiemal) Theme on Jerusalem by Allâme Şeyhî Efendi  
or “A Depiction of Jerusalem in Snow”

---

**Citation/©:** Öztürk, Mustafa, (2019). Şitâiyye (Hiemal) Theme on Jerusalem by Allâme Şeyhî Efendi or “A Depiction of Jerusalem in Snow”, Milel ve Nihal, 16 (1), 107-141.

**Abstract:** When we look at the periods of Turkish literature, it is seen that as a theme Jerusalem is a subject in Classical and Modern Turkish Literature through several occasions. Although it is not possible to say that the use of the concept Jerusalem in classical Turkish literature as a poetic theme has become a traditional form, a number of literary works can be found in various types and shapes of this theme. Consideration of the subject in the modern Turkish literature has launched after the 1960s based on the Palestinian case. One of the few poets who used the theme of Jerusalem in classical Turkish literature as an independent subject was Allâme Şeyhî Efendi, one of the 17<sup>th</sup> century poets. There are two gazelles and one ode on the theme “Jerusalem” in Allâme Şeyhî’s *Divan*. Although Jerusalem is a subject that is less discussed, the reason why it became the subject in Allâme Şeyhî with three different poems can be explained by the fact that the poet was on duty as a *cadi* in this city for about a period of time. The poem by Allâme Şeyhî discussed on this study is the twenty-four-couplet poem titled *Kasîde Der Beytü’l-Makdîs Vâkı’-ı Sene*. In the şitâiyye (hiemal) type of his ode, Allâme Şeyhî treats his joy of snowfall and the whiteness and beauty of the city with vivid as well as effective depictions. All depictions of the poet on Jerusalem and al-Masjid al-Aqsa and its surroundings, which he referred to as Temple Mount, are all related to the outdoor elements. The difference between the poem by poet, in which he describes the snowfall in Jerusalem and its surroundings, and many other

---

\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, [mustafaozturk@artuklu.edu.tr].

şitâiyye (hiemal) poems of the same type is that he has given a positive perception of winter and hiemal elements.

**Keywords:** Allâme Şeyhî Efendi, Jerusalem, Classical Turkish Literature, Ode, Description.



**Atıf/©:** Öztürk, Mustafa, (2019). Allâme Şeyhî Efendi'nin Kudüs Temalı Şitâiyyesi veyahut "Karlar İçinde Bir Kudüs Tasviri", Milet ve Nihal, 16 (1), 107-141.

**Öz:** Türk edebiyatının dönemlerine bakıldığında bir tema olarak Kudüs'ün Klasik ve Modern Türk edebiyatlarında çeşitli vesilelerle konu edildiği görülmektedir. Klasik Türk edebiyatında Kudüs kavramının bir mazmûn hâline gelerek kullanımının geleneksel bir forma dönüştüğünü belirtmek pek mümkün olmasa da çeşitli tür ve şekillerde bu temanın işlendiği belli sayıda edebî ürüne rastlanabilmektedir. Modern Türk edebiyatında ise konunun ele alınmaya başlanması 1960'lı yıllardan sonra Filistin Davası temelinde gerçekleşmiştir. Klasik Türk edebiyatında Kudüs temasını müstakil bir konu olarak işleyen az sayıdaki şairlerden birisi 17. yüzyıl şairlerinden Allâme Şeyhî Efendi'dir. Allâme Şeyhî'nin Divan'ında "Kudüs" temalı iki gazel ve bir kaside bulunmaktadır. Az işlenen bir tema olmasına rağmen *Kudüs'ün* Allâme Şeyhî'de üç ayrı manzumeye konu edilmesinin sebebi şairin bu şehirde yaklaşık bir yıl süreyle kadılık görevinde bulunmasıyla açıklanabilir. Allâme Şeyhî'nin bu çalışmaya konu edilen manzumesi Kasîde Der Beytül-Makdîs Vâkı'-ı Sene başlığıyla verilen yirmi dört beyitlik bir kasidedir. Allâme Şeyhî, şitâiyye türündeki bu kasidesinde, kar yağışıyla duyduğu sevinç ile şehrin büründüğü beyazlığı ve güzelliği canlı ve bir o kadar da etkili tasvirlerle işlemektedir. Şairin Kudüs ve Harem-i Şerif olarak belirttiği Mescid-i Aksâ ve çevresiyle ilgili tasvirlerinin tamamı dış mekân unsurlarıyla ilgilidir. Şairin Kudüs ve çevresindeki kar yağışını tasvir ettiği bu manzumesinin aynı türdeki diğer pek çok şitâiyyeden farkı kış ve kışa ait unsurların olumlu bir algıyla verilmiş olmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Allâme Şeyhî Efendi, Kudüs, Klasik Türk Edebiyatı, Kaside, Tasvir.

## Giriş

Allâme Şeyhî Efendi Divan'ında üç farklı manzumeye konu edilen Kudüs, Müslümanların Mekke ve Medine ile beraber en fazla kutsiyet atfettikleri üç şehirden biridir. İslâm'ın ilk kiblesi olan Mescid-i Aksâ'nın burada olması, Hz. Peygamber'in Miraç hadisesinin idrak edildiği yer olması ve pek çok peygamberin çeşitli vesilelerle bu kadim şehirle ilişkili olması gibi pek çok neden Kudüs'ü Müslümanların gözünde manevi değeri yüksek bir şehir konumuna getirmiştir.

Müslüman algısı bakımından büyük bir öneme sahip olan Kudüs ve etrafında teşekkül eden pek çok argüman veya ritüel, edebî

bir tema olarak diğer Müslüman milletlerin edebiyatlarında olduğu gibi Türk edebiyatında da belli oranda yer bulmuş ve bu konuda eser üretilmiştir. Edebiyatımızdaki Kudüs temalı metinleri dönemlere göre ele aldığımızda, bunların Klasik Türk Edebiyatı ve Modern Türk Edebiyatı olarak iki ayrı döneme ait oldukları tespit edilmektedir.

Kudüs, İslâm tarihi ve inancında çok önemli bir konuma sahip olmasına rağmen, İslâmî kültürle sıkı sıkıya ilişkili olan Klasik Türk edebiyatında Kudüs'e müstakil bir tema olarak pek yer verilmediği görülmektedir. Bu çalışmaya kaynaklık eden Allâme Şeyhî Efendi Divanı'ndaki Kudüs redifli iki gazel ve bir kaside gibi bazı istisnaları saymasak, Kudüs'ün Klasik şiirde yer alması daha çok Hz. Peygamber'in Miraç hadisesi ve bu çerçevede söz konusu edilen Mescid-i Aksâ ve İsrâ kavramları merkezinde gerçekleştiğini belirtmek gerekir. Eldeki veriler incelendiğinde, bir şehir ve kavram olarak Kudüs'ün Klasik şiirde Şam, Halep, Mısır, Hind ve Hıta örneklerinde olduğu gibi bir mazmun veya mefhumâ dönüşerek kullanımının geleneksel bir forma dönüştüğünü belirtmek pek mümkün görünmemektedir. Öte yandan bu kavramın, divanlarda pek yer almasa da, Klasik edebiyat geleneği içerisindeki seyahatnâme, fetihnâme ve miraciye gibi bazı edebî tür ve formlarda, doğrudan olmasa da işlendiğini belirtmek gerekir.

Modern Türk edebiyatında ise Kudüs temasına yer verilmesi daha ziyade dinî-ideolojik kaygılar temelinde gerçekleşmiştir. Kudüs'ün bu anlamda Türk şiirinin ilgi alanına dâhil olması 1960'lı yılların sonlarına tekabül eder. Arap-İsrail savaşının patlak verdiği 60'lı yıllar Kudüs ve Filistin davasının modern Türk şiirinin ilgi alanına dâhil olmaya başladığı dönemdir. Bu dönem aynı zamanda Türkiye'de İslâmî hassasiyetleri bulunan belli bir kesimin politikada söz sahibi olmaya başladığı ve İslâmî gençlik hareketlerinin gelişmeye başladığı bir döneme de denk gelir. Kaleme aldığı şiir ve yazılarıyla Kudüs ve Filistin meselesinde belli bir akım başlatan ilk öncü ismin Sezai Karakoç olduğu görülür. Sezai Karakoç, mütefekkir bir şair olarak ortaya koyduğu medeniyet tasavvuruyla kendisinden sonra gelen kuşaklar üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Onun takipçisi niteliğindeki Mehmet Akif İnan, Nuri Pakdil, Cahit

Zarifoglu ve Arif Ay gibi birçok şair ve edebiyatçı Kudüs'ü çeşitli yönleriyle sanatlarının konusu hâline getirmişlerdir.<sup>1</sup>

Özellikle Klasik Türk edebiyatında Kudüs'ü doğrudan işleyen eserlere az rastlanıyor olması, bu temayı ele alan edebî ürünleri daha da değerli kılmaktadır. 17. yüzyıl Divan şairleri arasında yer alan Allâme Şeyhî Efendi'nin *Divan*'ında Kudüs'ü konu edinen manzumeleri de bu anlamda dikkat çekici örnekler arasındadır. Bu bağlamda Allâme Şeyhî Efendi'nin şitâiyyesi çeşitli yönleriyle ele alınırken kavramın daha çok hangi mazmun ve mefhumlarla beraber ele alındığı ve bu kavramın klasik bir şairin hayal ve fikir dünyasında ne tür imajlar uyandırdığı tespit edilmeye çalışılacaktır.

## I. Allâme Şeyhî Efendi ve *Divan*'ındaki Kudüs Temalı Manzumeler

### A. Allâme Şeyhî Efendi'nin Hayatı

Şeceresi, 14. asrın ikinci yarısı ile 15. asrın ilk yarısı arasında yaşayan Şeyhülİslâm Berda'î'ye kadar dayandırılan Allâme Şeyhî Efendi<sup>2</sup> Eğirdir'de dünyaya geldi. Doğum tarihi bilinmeyen şair, IV. Murad dönemi şairlerinden olup 1635'te vefat etmiştir. Asıl adı Mehmed'dir. Allâme Şeyhî, Allâme Şeyhî Efendi ve Şeyhî Seyyid Mehmed Allâme Efendi olarak tanındı. Babasının adının Mahmud olduğu, "Şerîffî" mahlası ile şiirler yazan Seyyid Mehmed Efendi'nin torunu, Nakibü'l-Eşraf Şerif Efendi'nin de amcaoğlu olduğu kaynaklardan edinilen bilgilerdir.

Küçük yaşlarda tahsile başlayan Allâme Şeyhî, Şeyhülİslâm Yahya Efendi (1552-1644) başta olmak üzere dönemin birçok tanın-

<sup>1</sup> Mustafa Öztürk. "Türk Edebiyatında Kudüs Teması", *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 2017, sayı:17/2, ss. 39-57.

<sup>2</sup> Allâme Şeyhî Efendi'nin hayatı, sanatı ve eserleri hakkındaki bilgiler şu kaynaklardan derlenmiştir: Betül Parlak Dönmez. *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2006, ss. 7-16.; Beyhan Kesik. "Şeyhi, Seyyid Mehmed Allâme Efendi", <http://www.turkedebiyatisimlersonzugu.com> (Erişim Tarihi: 19.11.2018.); Sadık Yazar. "XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kasidesi", *Turkish Studies*, 2007, sayı: 2/3, ss. 586-705.; M. Fatih Köksal. "Şeyhî", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, c. 8, (Ankara: AKM Yayınları, 2007), s. 102; *Şeyhî Mehmed Efendi Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri-Vekâyi'ü'l-Fudâlâ-I*, haz.: Abdulkadir Özcan, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), ss. 18-20.; Komisyon. "Şeyhî Mehmed Efendi (Allâme Şeyhî)", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), c. 8, s. 148.

mış müderrisinden ders aldı. 1609-1622 yılları arasında sırasıyla Sinan Paşa, Zalpaşa, Şahsultan, Sahn-ı Seman, Haseki ve Sultan Selim-i Kadim medreselerinde müderrislik görevlerinde bulundu. 1622'de bir yıl sürecek olan Kudüs kadılığından azledilerek ayrıldıktan sonra 1626'da da Mekke kadılığında görevlendirilir; fakat bu görevi reddedince bu sefer de 1627'de Galata kadılığına tayin edilir. Buradan da azledildikten sonra 1629'da Güzelhisar kazası kendisine arpalık olarak verilmiştir. 1629-1630 senesinin ortalarında amcası oğlu Şerif Mehmed, kendisi adına nakibüleşraflıktan feragat edince, Allâme Şeyhî dönemin seyyidleriyle ilgili bir kurum olan nakibüleşraflık görevine başladı. Şerif Efendi vefat edince Dimetoka kazasının arpalığı da kendisine verilir. 1632'de Rodosçuk kazası da buna eklenir. Ahizade Seyyid Mehmed Efendi'nin ziyafetine katıldığı suçlamasıyla görevine son verildikten sonra bütün görev ve rütbeleri de alınarak Mekke kadılığı göreviyle İstanbul'dan sürgün edilir. 1635'te Cidde iskelesi yakınlarında vefat eden Allâme Şeyhî aynı yere defnedilir. *Divan*'ındaki çeşitli bilgilerden hareketle Zeyniyye tarikatına intisap ettiği belirtilmektedir.

Şiirlerinde *Şeyhî* mahlasının yanı sıra *Seyyid* mahlasını da kullanan Allâme Şeyhî Efendi, şiirleri ile övünen bir şairdir. Şiirlerinde yoğun olarak dinî ve tasavvufî muhteva hissedilmektedir. Çevresindeki olumsuz gelişmelere kayıtsız kalmamış ve olumsuzluklara karşı şiirleriyle halkı uyarma yolunu tercih etmiştir. Söyleyişi genellikle sade ve anlaşılır olsa da kimi yerlerde zincirleme Arapça ve Farsça tamlamalara da başvurmuş, öte yandan günlük dilden gelen kullanımlara da şiirinde yer vermiştir. Bazı hatalara rağmen aruzu şiirine başarıyla uygulayan şairler arasında gösterilmektedir.

Şeyhî'nin Türkçe Divan, Farsça Divan ve Sâkî-nâme dışında *Secciyye* adlı Arapça bir kasidesi ile Arapça şiirleri de bulunmaktadır. Türkçe Divan'ının bugüne kadar tespit edilen tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesinde Lala İsmail Efendi Kataloğunda 454 numarası ile kayıtlıdır. Eserde 14 kaside, 178 gazel, bir tahmis, 109 beyitlik bir sakînâme, 8 kıt'a, bir tarih beyti ve 60 matla bulunmaktadır. *Divan*'ındaki manzumelerin toplam beyit sayısı 1678'dir.

#### **B. Allâme Şeyhî Efendi Divanı'ndaki Kudüs Temalı Manzumeler**

Allâme Şeyhî'nin *Divan*'ında Kudüs temasını işleyen bir kaside ve iki gazel yer almaktadır. Klasik edebiyatımızın kavramlar dünyasında pek de yer bulmadığı ifade edilen Kudüs'ün Allâme Şeyhî'de üç ayrı manzumeyle konu edilmesinin en önemli sebebi, şairin bu

şehirde yaklaşık olarak bir yıl süreyle kadılık yapması ile açıklanabilir. Şairin Kudüs'teki bu görevi 1622 yılında sona ermiştir.

*Allâme Şeyhî Efendi Divanı'ndaki Kudüs temalı ilk manzumenin Kasîde Der Beytü'l-Makdîs Vâkı'-ı Sene* başlıklı kaside olduğu tespit edilmektedir. 24 dört beyitten oluşan bu kaside ile ilgili ilerleyen kısımlarda ayrıntılı bilgi verilecektir.

*Divan'*daki Kudüs temalı diğer iki manzume ise gazel türünde söylenmiştir. Söz konusu iki gazelin ortak özelliği redifleri ile ilgilidir. “Mesnevî, kaside, gazel ve diğer nazım şekilleri ile yazılmış manzumelerin tümünde ya da bazı beyitlerinde şehirlerden söz edildiği, hatta bunların bir kısmında şehrin isminin şiiirin redifini oluşturduğu görülür.”<sup>3</sup> Bu iki gazelde de “Kuds” kelimesinin redif olarak kullanıldığı görülmektedir. *Kuds* redifinin gazelerde şehir ismi, mübareklik, kutsilik ve Cebrail (Ruh-ı Kuds) anlamlarına gelecek şekilde kullanıldığı dikkat çekmektedir.

*Divan'*da art arda sıralanmış olan bu gazellerden ilki beş, ikincisi de yedi beyitten oluşmaktadır. Allâme Şeyhî her iki gazelinde de Kudüs'ün öneminden, fethinden ve çeşitli faziletlerinden bahsetmektedir. Söz konusu gazellerden yetmiş yedinci sırada bulunan gazel şu şekildedir:

#### Gazel

Sunarsa la'lin eger sâkî-i sabûh-ı kuds  
Benimle hem-dem olur her nefesde Rûh-ı Kuds  
Nesîmî hem-dem-i ervâh-ı enbiyâ-i kirâm  
'Aceb mi cânıma cânlar katarsa Rûh-ı Kuds  
Saña her işde dilâ feth-i bâb eder Fettâh  
Olunca fâtihâ-i devletiñ fütûh-ı Kuds  
Açıldı görmeden evsâfı ile dillerimiz  
Sudûrı münşerih eyler belî surûh-ı Kuds  
Erer sipihre başıñ gün gibi şerefle seniñ  
Olunca secdegehiñ Şeyhîyâ sûtûh-ı Kuds<sup>4</sup>

*Divan'*da bu gazelin hemen ardından yetmiş sekizinci sırada gelen yedi beyitlik gazel de şu şekildedir:

<sup>3</sup> Fatma Sabiha Kutlar. “Klasik Türk Şiirinde Şehir Hicivleri ve Arpaemîni-zâde Mustafa Samî'nin Edirne Kasidesi”, *Turkish Studies*, c. 6/2, 2011, s. 2.

<sup>4</sup> *Allâme Şeyhî. Divan, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Efendi No: 454, vr. 25a.; Betül Parlak Dönmez, Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2006, s. 183.*

**Gazel**

Kimiñ ki cilvegehi ola bâğ-ı harem-i Kuds  
 Müdâm neşve verir aña feth-i 'âlem-i Kuds  
 Menâr u minberi dâru's-selâma süllemdir  
 Behište mûsıl imiş sâha-i müselle-i Kuds  
 Safâ-yı leylî münevver kılar süveydâmı  
 Semen bitirmede seng-i siyhte şebnem-i Kuds  
 Bulur mu ol harem-i hâsa râh-ı bîgâne  
 Cenâb-ı akdesi mahrem olunca mahrem-i Kuds  
 Hemîşe mevrîd-i Rûhü'l-Kuds menâhilidir  
 'Aceb mi âb-ı hayât olsa mâ'-i zemzem-i Kuds  
 Misâl-i Ka'be o beyt-i mukaddes örtülse  
 Şipîhr-i atlas olurdu kabâ-yı mu'lim-i Kuds  
 'Aceb mi kût u kudsiyye eyleseñ tahsîl  
 Kalem-rev oldu saña Şeyhîyâ çü 'âlem-i Kuds<sup>5</sup>

## II. Allâme Şeyhî Efendi'nin *Kasîde Der Beytü'l-Makdîs Vâkı'-ı Sene Adlı* Manzumesi

### A. Manzumenin Şitâiyye Kasideleri İçindeki Yeri

Allâme Şeyhî'nin *Kasîde Der Beytü'l-Makdîs Vâkı'-ı Sene*<sup>6</sup> başlıklı manzumesi yirmi dört beyitlik bir kasidedir. Bilindiği üzere bir kasidede beş ana bölüm bulunur. Bunlar nesîb-teşbîb, maksûd/medhiye, tegazzül, fahriye ve du'a gibi bölümlerdir. Bir kasidede bu bölümlerden en az ikisinin bulunması aranan şartlardandır.<sup>7</sup> Allâme Şeyhî'nin ele alınan kasidesinde tegazzül ve fahriye gibi bölümlere yer verilmesi de bir kasidede bulunması gereken diğer bölümlerin yer aldığı söylenebilir.

Dîvan edebiyatının kasîde nazım şekliyle yazılmış manzumele-  
 rin nesib veya teşbib adı verilen ilk bölümünde işlenen konuya göre Bahâriye (Rebîiye), Şitâiyye, Berfiye, Temmûziye, Sayfiye, Rama-  
 zânîye, İydiye (Bayrâmiye), Nevrûziye, Rahşîye vb. isimler veril-  
 mektedir.<sup>8</sup> Nesib, "bir mevsim, bir olay, bir manzara, bir çiçek ve  
 başka akla gelecek herhangi bir şeyin tasviri olabilirdi. Şair tasvir

<sup>5</sup> *Allâme Şeyhî, vr. 25a.*; Betül Parlak Dönmez, *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, s. 184.

<sup>6</sup> *Allâme Şeyhî, vr. 12a-12b/K. 13.*; Betül Parlak Dönmez, *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, ss. 135-137.

<sup>7</sup> Yaşar Aydemir. "Girizgâha Dair", *Türk Kültürü Dergisi*, 1995, sayı: 389, s. 549.

<sup>8</sup> Cem Dilçin. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, (Ankara: TDK Yayınları, 1995), ss. 122-152.

ettiği şeyle ilgili somut görüntü ve belirtileri bilgisinin ve kültürünün elverdiği ölçüler içinde yorumlar, kendi düşünce ve duygularına göre anlamlandırır. Nesib bölümü şairin genel kültürünü sergilemesine en uygun ve kasidede oldukça uzun bir bölüm idi.<sup>9</sup>

Allâme Şeyhî'nin söz konusu kasidesinin nesib bölümünde karıdan bahsedildiği ve kışa ait tasvirlerle yer verildiği için bu manzumeyi şitâiyye veya berfiyye olarak ifade etmek mümkündür. Tâhirü'l-Mevlevî, şitâiyyeyi "Kış münasebetiyle şitâ (kış) tasvir edilerek yazılan kasideye denilir."<sup>10</sup> şeklinde tanımlamaktadır. M. Zeki Pakalın, şitâiyyenin "Kış vesilesiyle ve soğuklar tasvir edilerek yazılan kasidelere verilen ad"<sup>11</sup> olduğunu ifade etmektedir. Döndü Akarca ise klasik edebiyatımızda kış ve kışla ilgili kavramları konu edinen kaside nesiblerine şitâiyye denildiğini belirtmektedir.<sup>12</sup>

Allâme Şeyhî'nin kasidesindeki teşbib bölümünde kışın bir unsuru olan berften bahsedilmesinden dolayı kasidenin berfiye ve şitâiyye ifadelerinden hangisiyle isimlendirileceği ilk bakışta bir karışıklık sebebi gibi görünse de Metin Akkuş'un değerlendirmeleri bu karışıklığı giderici mahiyettedir. Akkuş, şitâiyyelerin kış ve soğuk tasvirine yer veren metinler olduğunu söylemenin daha doğru olduğunu ve Klasik edebiyatımızda kar konusuna yer veren berfiyelerin de şitâiyye başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>13</sup> Bu durumda, Allâme Şeyhî'nin ele alınan kasidesini şitâiyye ifadesiyle belirtmek yanlış olmayacaktır.

Klasik Türk edebiyatında oldukça zengin bir muhtevaya sahip olan şitâiyyelerin biçim yönünden bazı farklılıklara sahip olduğunu belirten Hakan Yekbaş, bu konuda bir tasnif denemesinde bulunarak şitâiyyeleri biçim yönünden; manzum şitâiyyeler, mensur şitâiyyeler ve münazara tarzında olan şitâiyyeler olmak üzere üç

<sup>9</sup> Mehmet Çavuşoğlu, "Kasîde", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II. (Divan Şiiri)*, Ankara, 1986, sayı: 415, 416,417, s. 21.

<sup>10</sup> Tâhirü'l-Mevlevî, *Edebiyat Lüğati*, haz.: Kemâl Edib Kürkcüoğlu, (İstanbul: Endurun Kitabevi, 1973), s. 139.

<sup>11</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2004), III/358.

<sup>12</sup> Döndü Akarca, *Şitâ'iyye Nesiplerinde Dil, Anlatım ve Muhtevâ Özellikleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2003, s. 2.

<sup>13</sup> Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007), ss. 241-242.



ana başlıkta değerlendirmiştir.<sup>14</sup> Söz konusu tasnifte manzum şitâiyyelerin klasik şitâiyyeler ve bir şehrin kışını konu edinen manzum şitâiyyeler olmak üzere iki kısımda ele alındığı tespit edilmiştir. Allâme Şeyhî, söz konusu kasidesinde Kudüs'te bulunduğu sırada kar yağışı sonrasında duyduğu sevincin yanı sıra şehrin büründüğü beyazlığı ve güzelliği tasvir ettiği için bu kasideyi şekil bakımından belli bir şehrin kışını konu edinen manzum şitâiyye olarak değerlendirmek mümkündür.

Şehir şitâiyyeleri biçiminde de tanımlayabileceğimiz bu tür şitâiyyelerde, klasik şitâiyyelerin aksine soyut ve genel bir kıştan değil, muayyen bir şehirdeki kıştan söz edilir. Öte yandan bu şitâiyyelerin nazım şekli bakımından diğerlerinden bir farkının olmadığını da altını çizmek gerekir. "Bir şehrin kışını konu edinen şitâiyyelerde tarih kasideleri ve kıt'aları ağır basmaktadır. Şairler, özellikle bir şehirde çok sert geçen bir kışın ardından tarih düşürme ihtiyacı hissetmişlerdir."<sup>15</sup> Yekbaş'ın tespitlerine göre Klasik edebiyatımızda bu sınıfta değerlendirilebilecek birçok şitâiyye örneği bulunmaktadır. Bu örneklerden biri Yahyâ-zâde Âsaf'ın "Târîh-i Berf ü Yah" başlıklı manzumesidir ki 1329/1911 yılında Antakya'da yaşanan şiddetli soğuklardan ve kıştan bahsetmektedir. 1911 yılındaki kış için Kıratoğlu Emîn tarafından hece vezniyle yazılmış olan "Kar Destânı" da Urfa'da 45 gün süreyle kesilmeden yağan kar üzerine yazılmış bir şitâiyyedir. Bu konudaki diğer örnekler de Arpaemîni-zâde Mustafa Sâmî'nin Sultan III. Ahmed'in Edirne'yi ziyareti sırasında yaşanan kışı anlattığı iki şitâiyyesidir. Manisalı Birrî'nin de Manisa'da yaşanan kışı tasvir ettiği bir şitâiyyesi vardır. Aynı zamanda bir tarih manzumesi olan şitâiyyede şiddetli geçen kış yüzünden Tuna ve Gediz nehirlerinin donduğu anlatılır. Ankara'da 1153/1740 yılında yaşanan kışı konu edinen Râzî'nin "Der-Târîh-i Şitâ" başlıklı kıtasında Ankara'ya altı ay boyunca kesintisiz olarak kar yağdığı, soğuklar ve fırtına yüzünden köprü ve dükkanların yıkıldığı anlatılır.<sup>16</sup>

Eldeki örneklere bakıldığında belli bir şehirdeki kış ile ilgili söylenmiş şitâiyyeler içerisinde en eski olanının, bu çalışmaya konu edilen Allâme Şeyhî Efendi'nin şitâiyyesi olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>14</sup> Bkz., Hakan Yekbaş, "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey ve Mensur Şitâiyyesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 3, ss. 147-184.

<sup>15</sup> Hakan Yekbaş, "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey", s. 153.

<sup>16</sup> Hakan Yekbaş, "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey", ss. 153-158.

Yukarıdaki örneklerin şairlerinin doğum ve ölüm tarihleri dikkate alındığında Allâme Şeyhî'nin diğerlerinden önce bu manzumesini kaleme aldığı açıkça görülmektedir. Allâme Şeyhî'nin bir yıl süreyle yaptığı Kudüs kadılığından 1622 yılında ayrıldığı dikkate alındığında, bu şitâiyesini ne zaman söylediği tespit edilmiş olur.

Allâme Şeyhî'nin şitâiyesini genel anlamda diğer şitâiyyelerden farklı kılan bir husus da kış mevsimin etkilerini olumlu bir bakışla ve sevinç duygusu içinde işlemesidir. Klasik edebiyatta kış mevsimini olumlu bir bakış açısıyla veren şitâiyyelere rastlanabiliyor olsa da bunun örneklerinin pek fazla olduğu söylenemez. Şitâiyyelerde kış tasvirleri yapılırken kış mevsiminin çoğunlukla insanlar ve tabiat üzerindeki menfî etkileri üzerinde durulmuştur. Kış, klasik Osmanlı toplumu için istenmeyen, oldukça sıkıntılı ve kasvetli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Klasik şairlerimiz bir anlamda canlılığın, güzelliğin sembolü olan baharın karşısında kışı ve soğuşu tükenmişliğin, sıkıntının bir simgesi olarak düşünmüşlerdir. Öyle ki kış sadece sosyal hayatı olumsuz olarak etkilemekle kalmaz; mecaz anlamıyla insan yaşamının son dönemini temsil etmesi ve sıkıntı, buhran, gam, üzüntü gibi olumsuzluk ifade eden duyguların sembolü olması sebebiyle de insan muhayyilesinde genellikle menfî bir yere sahiptir.<sup>17</sup> Kış, şairin muhayyilesinde olumsuz çağrışımlar barındırır. Kışın bastırmasıyla beraber dağlar karla kaplanır, nehirler hapsolür. Canlılar, yavaş yavaş bir sona doğru yaklaşır. Gül bahçesinin olmazsa olmazı gülden hiçbir iz kalmaz. Goncası bir yana, yaprakları başka bir yana gider. Bülbül ise, gülnün yokluğu ile sesini bile çıkarmadan, acı çekmektedir. Servi, kar nedeniyle üzerine bir hırka giymiş gibidir ve hiçbir yere kımlıdayamaz. Baharın temsilcisi bâd-ı sabâ da eskisi gibi değildir. O hafif, gönle rahatlık veren hoş esintisi geçer ve sabâ giderek şiddetlenir. Sultanlık sırası, sarsara gelir ve sabâ yelinin yerini şimdi o alır. Yapraklar ve bitkiler sararır, gökyüzü kararır, yeryüzü ise âdetâ beyaza boyanır.<sup>18</sup>

Allâme Şeyhî'nin şitâiyesinde kış ile ilgili anlatımlarda, yukarıda belirtilen gelenekselleşmiş umutsuz ve karamsar kış tasvirinin aksine, olumlu bir tablo çizilmektedir. Gökyüzünden yere inen karı karanlıkları dağıtan bir nur olarak ele alan şair, bu karın sıcak Arap diyarına serinlik ve selamet getirdiğini ifade eder. Manzume boyunca kış mevsiminde Harem olarak ifade ettiği Mescid-i Aksâ ve

<sup>17</sup> Metin Akkuş, *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, s. 242.

<sup>18</sup> Döndü Akarca, *Şitâ'iyeye Nesiplerinde Dil*, s. 112.

çevresine yağan karın olumlu etkilerini çeşitli yönleriyle sıralayan Allâme Şeyhî, son derece renkli ve canlı tasvirler eşliğinde şiirin tamamına yayılan olumlu duyguyu pekiştirmektedir.

### B. Manzumedeği Tasvir Tekniği

Allâme Şeyhî'nin ele alınan manzumesinin en dikkat çekici özelliklerinden birisi anlatım tekniğinde başvuru olan etkili tasvirlerdir. Tasvir, nesne ve kavramların sıfatlarını belirterek ve benzerleri ile karşılaştırarak anlatma tekniğidir. "Edebî tasvir ise bir nesneyi okuyanın veya dinleyeninin zihninde estetik duygular uyandırıp şekillendirecek tarzda tarif etmektir."<sup>19</sup> Edebî eserlerde tasvir, yalnız okuyucunun hadiseyi veya nesneyi tahayyül edebilmesi için değil, aynı zamanda anlatımı tesirli kılmak, okuyucuda bir duygu zemini oluşturmak, anlatılan konular arasında geçiş imkânı vermek üzere kullanılır. Tasvir yapan kimse hem kendi gözlem kabiliyetini ve hayal gücünü ortaya koyar, hem de okuyucunun muhayyilesini harekete geçirir.

Hiç şüphesiz, tasvirde en mühim unsur benzetmedir ve insan muhayyilesi tasvirleri büyük ölçüde benzetmelerle yapar. Tasvir ve teşbih, iç içe iki kavram olup tasvirde teşbih, teşbihte de tasvir bulunmaktadır. Teşbih, aralarında çeşitli yönlerden benzerlik bulunan iki nesneden zayıf olanın kuvvetliye benzetilmesi olduğundan, bir tasvirin daha iyi anlatılması teşbihle mümkün olmakta, şair veya münşiler de bir olayı veya varlığı okuyucunun zihninde ancak teşbihlerle canlandırabilmektedir.<sup>20</sup> Türk edebiyatında en eski dönemlerden beri çeşitli tabiat ve mekân tasvirleri görülür. Özellikle Divan edebiyatında tabiat tasvirleri yaygın olarak kaside ve mesnevilerde görülür.<sup>21</sup>

Çoğunlukla Kudüs'teki Mescid-i Aksâ ve çevresine yağın karın ortaya çıkardığı manzaranın tasvir edildiği şitâiyyede, anlatımın etkileyici kılınması ve çeşitli öğelerin zihinde daha somut hâle getirilmesi amacıyla benzetme öğesinden çok sık bir şekilde yararlanıldığı görülür. Edebî eserlerde çok miktarda tasvir bulunduğundan

<sup>19</sup> A. Atilla Şentürk, *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2002), s. 21.

<sup>20</sup> Muhittin Eliaçık, "Selçuknâme'de Edebî Savaş Tasvirleri", *KKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, (2011), c.1/1, s. 108.

<sup>21</sup> Mustafa Çınar, "16. Yüzyıl Divan Edebiyatında Bahçe Tasviri", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2004, sayı: 26, s. 149.

yazarlar ve şairler, tasvirlerinde bir şeyi bir başka şeye benzetmeyle işe başlarlar.<sup>22</sup> Bir tür şehir şitâiyyesi olarak nitelendirdiğimiz Allâme Şeyhî'nin bu manzumesinde de Harem-i Kuds olarak ifade edilen mekân ve çevresinin vaziyeti ve kar yağışıyla burasının büründüğü güzellikler benzetmelerle desteklenmiş canlı tasvirlerle anlatılmaktadır. Bu anlatımlar çoğu zaman okuyanın zihninde canlı tablolar oluşturacak kadar başarılıdır.

İlk beyitte, kar yağışından sonra gökyüzünün açılarak günlerin yüzü ak, alnı açık bir güzele dönüştüğünün söylenmesi, takip eden beyitlerde de yağın karın kar değil nur olduğunun belirtilmesi, Harem'deki zeytin ağaçlarının Eymen Vadisi'ndeki ağaçlar gibi nura gark olduğunun ifade edilmesi, harem-i Kuds-ı Şerif'teki ağaçların kar sebebiyle beyaza bürünmelerinin Kâbe'de ihrama girmiş hacılara benzetilmesi, üzerine kar yağın ağaçların çadira benzetilmesi, dolu yağışı sebebiyle yıkılan ağaçların şaraptan sarhoş olmuş kimseler gibi düşünülmesi, her tarafı kaplayan karın parlak, beyaz mermer olarak düşünülmesi gibi pek çok husus, hep benzetme ögesiyle şairin tasvirine canlılık ve parlaklık veren anlatımlardır.

Şitâiyyeler, Osmanlı şehir toplumunun kıştan ve tabiatın nasıl etkilendiğini, bu mevsimde bu toplumun yaşayış biçiminde meydana gelen değişiklikleri ifade etmesi bakımından birer belge niteliğindedir. Tabiatın olumsuz yanını öne çıkaran ve hayatı kısıtlayan kış mevsimiyle bu mevsimde meydana gelen soğuk, kar, fırtına ve yağmurun etkisi altında kalan şairin bütün bunları muhtelif remiz ve mazmunlarla<sup>23</sup> ve kendi hayal dünyasında estetik zarafete büründürerek anlatması şitâiyyeleri sanat yönünden önemli hâle getirir. Şitâiyyelerde işlenen bu konulara paralel olarak yapılan tasvirlerin genellikle dış mekân (kış ve insan, kış eğlenceleri), iç mekân (kış meclisleri, kış sohbetleri) ve gelenek-görenekler açısından zengin bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir.<sup>24</sup>

Bu tür şitâiyyelerden farklı olarak Allâme Şeyhî'nin şitâiyyesinde kış mevsiminin etkilerinin olumlu bir hava içerisinde sunulmuş olması bu şitâiyyeyi diğer örneklerden ayıran bir özellik

<sup>22</sup> Bekir Çınar, "Edirneli Nazmî'nin Türkî-i Basît Şiirlerinin Teşbihler Sistemi Açısından Genel Anlayışla Mukayesesi", *Turkish Studies*, 2009, sayı: 4/5, s. 77.

<sup>23</sup> Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984), ss. 575-580.

<sup>24</sup> Hasan Aksoy, "Türk Edebiyatında Kaside", <https://islamansiklopedisi.org.tr/sitaiyye>, (Erişim Tarihi, 20.04.2019.)

olduğu belirtilmişti. Diğer bir taraftan manzumenin içeriğindeki bütün anlatımların dış mekâna ait unsurlar üzerinde yoğunlaşması da ayırt edici başka bir özelliktir. Diğer şitâiyyelerin genel özelliklerinden farklılık ortaya koyan bu hususlar, Allâme Şeyhî'nin bu kasidesindeki tasvirlerin içerik ve üslubuna da etki etmektedir. Bunun sonucunda bu şitâiyyede alışlageldik şiddetli soğuklar, kapalı mekânlara haps olmuş insanlar, ocakbaşı ve helva sohbetleri, sürekli kar yağması, güneşin uzun müddet yüzünü göstermeyişi, toprağın donması vb. tasvir ve anlatımların yerine olumlu bir havada yansıtılan Harem-i Kuds ve çevresine yoğunlaşmış dış mekân tasvirleri ağırlık kazanmaktadır. Kar yağışıyla beraber gece karanlığının dağılarak gökyüzünün aydınlanması, zeytin ağaçlarının beyaza bürünmesi ve bu ağaçların çeşitli benzetme ilgileri ile beraber kullanılması, yine bu ağaçların dolu yağışı ve sert esen rüzgarın etkisiyle eğilip bükülmeleri, kar yağışının bütün yeryüzünü beyaz bir örtü gibi kaplayarak Harem bölgesini berrak mermerle kaplıymış gibi göstermesi ve Güneş'in etkisiyle karların erimesinin anlatıldığı tasvirleri buna örnek göstermek mümkündür.

### C. Şitâiyyenin Tahlili

Divan şiirinde bilindiği üzere bahar, kaside nesiblerinde en çok ele alınan konudur. Yüzdelerle ifade edildiğinde kış, oran olarak baharın epeyce gerisinde kalmaktadır. Baharın yeni bir başlangıcın ifadesi olması, sevgilinin güzellik unsurlarının çoğunu bahardan alması gibi sebeplerle ilkbahar her zaman tematik yönden kış şiirlerinin önüne geçmiştir.<sup>25</sup> Oysa Allâme Şeyhî'nin bu manzumesi, alışlagelenin aksine, kış mevsimini konu edinen bir şitâiyye olmasına karşın kışın kısıtlayıcı ve kötümser etkisine değil, muayyen bir yerdeki kar yağışı ve belirli kış unsurlarının olumlu yönlerine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan bakıldığında şairin şitâiyyesinde yansıttığı üslup ve yaklaşımın herhangi bir bahariyede yansıtılan müsbet tasvirlerle benzer bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir.

Şitâiyyede kışa ait öğelerin olumlu bir atmosferde yansıtılmasında etkili olan faktörlerin başında bu manzumenin kaleme alındığı coğrafyanın sıcak ve bunaltıcı bir iklime sahip olmasının etkisiyle kar yağışının şairin ruh hâlinde meydana getirdiği coşkun

<sup>25</sup> Yaşar Aydemir, "Türk Edebiyatında Kaside", *Bilig*, 2002, sayı: 22, ss. 146-147.

ruh hâlidir.<sup>26</sup> Diğer bir faktör ise manzumede bahsedilen Kudüs, Harem-i Şerif olarak bahsedilen Mescid-i Aksâ ve çevresinin kudsiyetinin şairin maneviyatı üzerindeki etkileridir; zira bir şitâiyede bile olsa bu kutsal mekânların tasvirinde menfi bir üslup takınmak pek uygun düşmeyecektir.

Çalışmanın bundan sonraki kısmında şairin söz konusu şitâiyeyinin beyitleri verilerek bunlarla ilgili değerlendirmelere gidilecek ve böylece metinde ifade edilen manaların tespitine çalışılacaktır.

1. Berfden soñra açıldı felek-i âyine-fâm  
Yüzü ağ alnı açık bir güzel oldu eyyâm

*(Karın ardından gökyüzü ayna gibi parlak rengiyle açıldı. Günler ise yüzü ak, alnı açık bir güzele döndü.)*

Kudüs ve çevresine kar yağışının etkilerinin tasvir edildiği manzumenin ilk beyti karın yağmasından sonraki süreci ele almaktadır. Kar yağışının şair nezdindeki ilk etkisi gökyüzünün açılması, ayna gibi parlayarak aydınlanmasıdır. Zira kar, bembeyaz rengiyle gökteki gece karanlığını bastırmış ve boşluğu aydınlatmıştır. Gecedden başlayan kar, etrafı öylesine güzelleştirmiştir ki şair, günleri yüzü ak, alnı açık bir güzele teşbih etmiştir.

Manzumedeki ipuçlarına bakarak kar yağışının başladığı zaman dilimini tespit etmek mümkündür. Kardan sonra gökyüzü aydınlanmaya başladığına göre ve “günler güzelleşti” denildiğine göre kar, gecedden başlamış ve gün içinde de devam etmiştir. Zaten ikinci beyitteki “berf-i mehtâb” terkibi yağışın gece saatlerinde başladığının delilidir.

Beyte farklı bir bakış açısıyla bakıldığında ayna karşısında süslenen bir güzel imajı dikkat çeker. Bu güzelin yüzünün ak, alnının açık olması da bu imajı destekler. Burada güzele teşbih edilen unsur

---

<sup>26</sup> Kudüs, coğrafi açıdan sıcak ve bunaltıcı bir bölgede yer almasına rağmen aslında kar yağışına çok da yabancı bir yerleşim değildir. Filistin topraklarının ortalarında, Lût Gölü'nün yaklaşık olarak 24 km. batısında, Akdeniz'den yaklaşık 50 km. içeride bulunan ve denizle Şeria ırmağı arasında yer alan Kudüs, Akdeniz ikliminin etkisindedir ve şehirde dört mevsim özellikleri görülür. Kudüs, bölgedeki Akka, Yafa, Gazze gibi kıyı şehirlerine göre yüksekte bulunduğundan onlara nazaran daha serin bir özellik gösterir. (Bk: Erdem Demirkol. *II. Abdülhamid Döneminde Kudüs'te Kilise İmar ve İnşa Faaliyetleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2007, s. 1-2.)

eyyamdır. Güzel olsun eyyâm olsun, bunlar için yegâne güzelleştirme aracı kardır.

2. Sandılar halk yine Tûr'a tecellî oldu

Berf-i mehtâbıla hep mahv olıcak zıll u zalâm

(*Ay ışığında yağan kar ile gölgeler ve karanlıklar dağılıp yok olunca halk, Tûr Dağı'na yeniden tecelli olduğunu sandı.*)

Geceleyn yağan karın gecenin karanlığını dağıtarak etrafı aydınlatmasının başka bir tasvirinin yapıldığı bu beyitte şair, Hz. Musa'nın Tûr-ı Sînâ'da Allah'ı görmeyi dilemesi üzerine Allah'ın dağa tecelli etmesi ve dağın buna dayanamayarak yerle bir olması hadisesine telmihte bulunmuştur. Yağın kar çevreyi o derece aydınlığa gark etmiştir ki halk, Tûr Dağı'na yeniden Allah'ın nurunun tecelli ettiğini zannetmiştir.

Şair, mehtaplı bir gecede yağın etrafı aydınlatması ile tecelli hadisesinde Allah'ın nurunun Tûr-ı Sînâ'ya yansması arasında mübalağalı bir benzetme ilişkisi kurmuştur. "Tecelli, klasik Türk şiirinde Tûr-ı Sînâ eşliğinde ele alınırken genellikle nur kavramı ile birlikte zikredilir ve Hakk'ın nurunun çeşitli derece ve mahiyetlerde bir şeye isabet veya sirayet etmesi, yansması ve görünür-hissedilir hâlde bulunması şeklinde anlamlandırılır."<sup>27</sup> Allah'ın Tûr Dağı'na tecelli edip sınırsız nuruna tahammül edemeyen dağın yerle bir olması ve bunun karşısında Hz. Musa'nın bayılması hadisesi Kuran-ı Kerim'in A'raf, 7/143 ayetinde ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

Şairin Kudüs'teki bir tabii olayı ifade ederken Tûr Dağı'nda vuku bulmuş bir kıssaya telmihte bulunmasının sebeplerinden biri de Kudüs ve Tûr Dağı'nın yakın bir coğrafyada yer almalarıdır. Bu iki yer arasındaki mesafe yaklaşık olarak 350 km. civarındadır.

Beyitteki "berf-i mehtâb" terkininin iki ayrı manaya gelecek şekilde kullanılmış olması dikkat çekmektedir. Bundan çıkan ilk mana mehtap vaktinde yağın kar, diğer manada ise ay ışığı gibi parlak olan kar anlatılmıştır.

3. Berf zann eyleme nûr indi fezâ-yı Harem'e

Girdi bir renge ziyâsından anıñ subhula şâm

(*Kar olduğunu zannetme onun, Harem'in göğüne nur indi; o nurun aydınlığıyla sabah ve akşam aynı renge büründü.*)

<sup>27</sup> Abdullah Eren, "Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açıldan Tûr-ı Sînâ", *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2018, Özel Sayı 4, s. 200.

Karın, ziyasıyla Harem'deki gökyüzünü aydınlatması karşısında şair, yağan karı istiare yoluyla nura benzetmektedir. Bu aydınlık o dereceye varmıştır ki gece ve gündüz artık birbirinden ayırt edilememektedir. Bu mübalağalı anlatımla yağan karın beyazlığı ve parlaklığı vurgulanmıştır.

Beyitteki "fezâ-yı Harem" terkiibindeki "Harem" ifadesi izah edilmesi gereken bir kullanımdır. Konuyla ilgili İslâmî literatür incelendiğinde Mescid-i Aksâ ve çevresinin "harem" şeklinde isimlendirildiği anlaşılmaktadır. "Mescid-i Aksâ, Harem-i Şerif adıyla da bilinir ve çevresinde bulunan Kubbetu's-Sahra mescidini de ihtiva eder. Müslümanlar için Mekke'deki Kâbe ve Medine'deki Nebevi mescidinden sonra en kutsal üçüncü mekân olarak kabul edilir. Mescid-i Aksâ 140.900 metre kareye ulaşan büyük bir alana sahiptir. Mescit, binası, bahçeleri ve avlularıyla eski şehrin beşte birini teşkil eder."<sup>28</sup> Hicret'ten ve Mescid-i Nebevi'nin yapımından sonra Haremeyn denilince Kâbe-i Muazzama ve Mescid-i Nebevi akla gelmekte ise de, bunun öncesinde tarihî Haremeyn, Kâbe-i Muazzama ve ondan yaklaşık bin yıl sonra kurulan Mescid-i Aksâ'dır.<sup>29</sup>

Kudüs'ün tarihi süreçte aldığı isimlere bakıldığında ise Harem isminin Kudüs ve el-Halîl şehirlerini de içine alacak kapsayıcılıkta kullanıldığı görülmektedir. "Muhtemelen Memluklar döneminden itibaren Mekke ve Medine için kullanılan Al-Harameyn eş-Şerifeyn ismi Kudüs ve el-Halîl şehirleri için de kullanılmış ve Memluk idârî sistemi içindeki yerini almıştır."<sup>30</sup>

4. Şecer-i Vâdî-i Eymen gibi her bir zeytûn  
Çark-ı nûr olduğunu gördü bu şeb hâslı 'âmm

(*Bu gece herkes, her bir zeytin ağacının Eymen Vadisi'ndeki ağaç misali nura çark olduğunu gördü.*)

Beyitte geçen Vadi-i Eymen, Hz. Musa'nın Allah'ın tecellisine mazhar olduğu Tûr Dağı'ndaki vadinin adı olup "Mübarek vadi" anlamına gelmektedir. Hz. Musa'nın bu vadiye gelişi Kassas 30'da şu şekilde geçmektedir: "Oraya gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafından, (oradaki) ağaç yönünden kendisine şöyle seslenildi: Ey Musa! Muhakkak ki ben yalnızca âlemlerin rabbi olan Allah'ım"

<sup>28</sup> Komisyon, *Filistin Rehberi*, TİKA Filistin Ofisi, 2017, s. 5.

<sup>29</sup> Mustafa Özcan, *Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabeidin Kaderi*, Mescid-i Aksâ Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 2009, s. 65.

<sup>30</sup> Muammer Gül, "Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001, sayı: 11/2 s. 308.



(Kasas, 28/30). Şairin ilk dizede bahsettiği şecer/ağaç bu ayette geçen ağaç olmalıdır.

Allah'ın nurunun tecelli ettiği Hz. Musa kıssasına telmihte bulunulan beyitte ifade edildiğine göre, üzerine bembeyaz karın yağdığı Kudüs'teki zeytin ağaçları öylesine beyaz ve aydınlık bir görüntü vermektedirler ki âdetâ nura gark olmuşlar ve Eymen Vadisi'ndeki ağaca benzemişlerdir. Bu, yağın etkisiyle gerçekleşmiştir. Üstelik bu o kadar ayan beyan olmuştur ki o gece vaktinde bütün halk bu manzaraya şahit olmuştur.

Allâme Şeyhî'nin beyitteki mübalağalı tasvirinde Vadi-i Eymen'deki ağaca benzetilenin zeytin ağaçları olması tesadüfi değildir. Zira çok eski tarihlerden beri zeytin ağaçlarıyla meşhur olan Kudüs'e yakın Cismani Bahçesi'nde yaşları 2000'i bulan dünyanın en eski zeytin ağaçları bulunmaktadır. Yine adını üzerinde yetişen zeytin ağaçlarından alan Zeytin Dağı da Kudüs şehrinin doğusunda ve Kadron Vadisi'nin yanında yer alır.<sup>31</sup> Şairin söz konusu benzetmesinde, benzetilen ögesi durumunda Kudüs'teki zeytin ağaçları bulunmaktadır.

5. Harem-i Ka'beye döndü harem-i Kuds-ı Şerif  
Bürünüp hâcı-sıfat her şecer anda ihrâm

(*Ondaki her bir ağaç tıpkı hacılar gibi ihrama bürününce Mübarek Kudüs'ün haremi Kâbe'nin haremine döndü.*)

Manzumenin özellikle bu beytinde yer alan tasvir, âdetâ tuval üstüne çizilmiş bir Kudüs portresi kadar çarpıcı ve etkileyicidir. Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'nın etrafındaki ağaçların üzerine yağın kar, beyaz bir örtü gibi bütün ağaçları sarıp sarmalamış, onları sanki Kâbe'de beyaz ihrama giren hacılara benzetmiştir. Bu anlatım, hacıların beyaz ihramları içerisinde Kâbe'nin etrafını dolaşarak tavafta buldukları manzarayı çağrıştırmaktadır.

Ağaçların hacılar gibi ihrama büründüğünün söylenmesiyle teşhis sanatına başvurulurken, harem, Kâbe, hacı, ihram kelimeleri arasında hac ibadetine mahsus ıstılahların tenasüp ilişkisi içerisinde verildiği görülmektedir. Beyitteki harem ifadesi hem Kâbe ve hem de Kudüs için herkesin girilmesine müsaade edilmeyen kutsal yer anlamında kullanılmıştır. Ayrıca "iki harem" anlamına gelen "haremeyn" tabirinin aynı zamanda Mekke'deki Kâbe-i Muazzama ile

<sup>31</sup> Komisyon. *Filistin Rehberi*, ss. 7-8.

Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'nın her ikisini birden karşılayacak şekilde kullanıldığı daha önce belirtilmişti.

Beytin ilk mısrasında Harem-i Kuds-ı Şerif'in Harem-i Kâbe'ye döndüğünün söylenmesiyle Hicret'ten sonra İslâm'ın kiblesinin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye döndürülmesi olayına atıf yapılmıştır. İleriki beyitlerde de kiblenin değişmesine telmihte bulunulan kullanımlara yer verilmiştir.

6. Âteş-i mihrî tennûr-ı felek içre çü halîl  
Eyledi berf diyâr-ı 'Araba berd ü selâm

(*Karın şefkatinin ateşi, gök fırını içinde bulunan sadık bir dost gibidir; çünkü kar, Arap diyarına serinlik ve selamet getirdi.*)

Şair, sıcak iklimiyle bilinen Arap memleketinin durumunu gök fırınının içinde bulunmaya benzetmiş ve yağan karı da bu Arap diyarına şefkat ve muhabbet edici bir unsur olarak ifade etmiştir. Bu yönüyle kar, Arap diyarı için sadık bir dost hükmüne geçmiş, serinlik ve selamet getirmiştir.

Beyitteki kelime kadrosuna bakıldığında Hz. İbrahim kıssasına telmihte bulunduğu görülür. Ateş, mihr, tennur, Halil ve berd u selam kelimeleri bu kıssayı çağrıştıran kelimelerdir. Kıssaya göre Hz. İbrahim, kavminin putlarına ibadet etmeyi reddedince Nemrut onu cezalandırmak için insanların günlerce odun taşıdığı büyük bir ateş yaktırır. Ardından Hz. İbrahim'i mancınkla ateşe atarlar. Tam bu sırada Cebrail, Allah'ın emriyle onu havada tutar ve isteğini sorar. O zaman Hz. İbrahim, "Ben Allah'ın kuluyum, dileğim O'nadır, sana değildir, Allah ne dilerse yapsın!" cevabını verir. Bu olaydan sonra Hz. İbrahim'e "Halîlullah (Allah dostu)" denilmiştir. Ateşe atılan Hz. İbrahim, bir rivayete göre, bir gül bahçesine düşer. Ateş günlerce yanmasına rağmen o ateş, Allah'ın emriyle ona karşı serin ve selametli olur.<sup>32</sup>

Hz. İbrahim kıssasındaki ateşe atılma hadisesi bağlamında beyte bakıldığında, Arap diyarına serinlik ve selamet getirdiği belirtilen karın Hz. İbrahim'in sıfatı olan Halîl sıfatıyla nitelendirildiği anlaşılmaktadır. Tennur-ı felek içinde olduğu belirtilerek sıcak iklimine dikkat çekilen Arap diyarının ise Hz. İbrahim'in içine atıldığı büyük ateş olarak düşünülmüştür. Bu durumda karın yağmasıyla

<sup>32</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), s. 225.; Halim Yar, "Halil Nûri Bey Divanı'nda Dinî-Edebi Muhteva", (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2014, s. 100.

beraber gök fırını içinde sıcaktan yanan Arap diyarının, karın gelmesiyle beraber âdetâ bir gül bahçesine döndüğü vurgulanmıştır.

Ateş ve tennur ile berf ve berd kelimeleri arasında anlam karşıtlığına bağlı leff ü neşr sanatı uygulanmıştır.

7. Sâyesinde n'ola hoş geçseler enhâr anıñ  
Kurdu sahrâda yine berf ile eşcâr huyâm

*(Kar ile ağaçlar bir olup çölde yine çadır kurdular; nehirler çadırların gölgeleri altından güzelce akıp geçseler ne olur?)*

Şairin bu beyitte tasvir ettiği manzarada, üzeri karla örtülmüş ağaçların ovada birer çadır görüntüsü oluşturmalarına yer verilmiştir. İkinci mısradaki “yine” kelimesinden anlaşıldığı kadarıyla kar ile ağaçların ovada bu şekilde çadır kurmaları tekrar edegelen bir durumdur. Bu durum o civarda kar yağışının çok nadir olmadığını hatıra getirmektedir.

Beytin ilk mısrasında şair, ikinci mısradaki tasviri ile ilgili gönünden geçen arzuyu istifham yoluyla dile getirir. Kar, geniş düzlükteki ağaçların üzerine örtü gibi serilerek onlara birer çadır görüntüsü kazandırmıştır. Şaire göre bu manzarayı daha da hoş hâle getirecek olan şey, nehirlerin bu çadırların gölgeleri altından güzelce akıp geçmesi olacaktır.

8. Toliya basdırcak sâkî-i devrân-ı şitâ  
Nice nahl anda yıkıldı nitekim mest-i müdâm

*(Kış mevsiminin sâkîsi doluyu bastırınca nice hurma ağacı o anda şarapla mest olmuşçasına yere yığıldı.)*

Konusu itibarıyla bir şitâiyye olan manzumede bu beyte kadar işlenen kar yağışının dışında dolu yağışına da yer verildiği görülmektedir. Kış mevsimini bir saki olarak düşünen şair, kış sakisinin doluyu bastırmasıyla beraber etraftaki pek çok hurma ağacının şaraptan mest olmuş sarhoşlar gibi yere yığıldığını ifade ederek dolu yağışının şiddetini ve yıkıcı etkisini vurgulamıştır. Dolunun söz konusu etkisini anlatmak için saki, yıkılmak, mest ve müdam gibi kelime kadrosunu tenasüp ilgisiyle başarılı bir şekilde kullanan şair, arazideki hurma ağaçlarının dolunun ardındaki yıkılmış manzarasını da etkileyici bir şekilde tasvir etmiştir.

Beyitte dolunun yıkıcı etkisiyle yere yıkılan ağaçların nahl (hurma ağacı) olmasının gerçeklikle ilgisi söz konusudur. 12. ve 18. beyitlerde de nahl ve nahlzar (hurma bahçesi) tabirleri geçmesi Ku-

düs ve çevresinde hurma ağaçlarının varlığını araştırmaya sevk etmektedir. “Kudüs’e yaklaşık olarak 25 km. uzaklıkta bulunan ve dünyanın en eski şehirlerinden biri olarak kabul edilen Eriha için Eski Ahid’de “hurmalar diyarı” olarak bahsedilir. Rivayete göre Erihâ ovasında 100 stad (18 km.) uzunluğunda bir alan hurma ve meyve ağaçlarıyla kaplıydı. Eski Ahid’de Süleyman Mâbedi anlatılırken duvar kabartmalarındaki hurma ağaçlarından sıkça bahsedilir. Yahudi bayram, merasim ve şenliklerinde elde tutulacak ağaç dalları arasında hurma dalı da sayılır.”<sup>33</sup> Bu bilgilerden hareketle Kudüs ve yakın çevresinde hurma ağaçlarının yaygın olduğu ve bu sebeple Allâme Şeyhî’nin Kudüs ve çevresi ile ilgili tasvirlerinde yer bulduğu söylenebilir.

9. Etdi der-penbe yine nâfe-i ezhârî felek

Bûy-ı hûşla pür olur açılıcak cümle meşâm

(*Felek yine çiçeklerin misk gibi kokularını pamuklara sardı; böylece cümle genizler açılınca can kokusuyla dolacak.*)

Şitâiyyenin ilk yedi beytinde kar yağışının oluşturduğu manzarayı çeşitli yönleriyle tasvir eden şair, 8. beyitte dolu yağışını tasvir etmiştir. Bu beyitlerin ardından da 9.-11. beyitlerde bahar tasvirlerine yer verdiği görülmektedir. Kudüs veya Mescid-i Aksâ ile doğrudan bir ilgisi bulunmayan bu üç beytin konu akışını küçük bir kesintiye uğrattığı izlenimi oluşmaktadır. Şairin bu tasarrufu, kasidelerde anlatımdaki tekdüzeliği bozmak amacıyla araya sokulan tegazzül bölümü gibi de düşünülebilir. Nitekim bu üç beyitten sonra şair, Kudüs ve Harem ile ilgili anlatımlarına devam etmektedir. Bu beyitlerle ilgili şu şekilde de düşünülebilir ki, kış mevsiminden sonra bahar geleceğinden tabiat yavaş yavaş dönüşmeye, bahara hazırlanmaya başlamaktadır. Bu durumun ilk habercileri de türlü çiçeklerin yüz göstermeye, koku vermeye başlamalarıdır.

Baharın başlangıcının konu edildiği bu beyitte çiçeklerin olgunlaşmaya başladığı ve etrafta güzel kokuların hissedilmeye başlandığından dem vurulmuştur.

10. Misk-i rûmîyi kodu penbeye ‘attâr-ı bahâr

Çıkıkcak karın eder misk-i hitânın o tamâm

(*Güzel kokuların satıcısı bahar, misk-i Rumî çiçeğini pamuğa sardı. Oradan çıkarınca da Hitâ miski kadar kazanç elde eder.*)

<sup>33</sup> Nebi Bozkurt, “Hurma”, DİA, (Ankara, TDV Yayınları, 1998), c. 18, s. 392.

Misk-i Rumi çiçeğinin misk-i huta kadar değerli olduğunun anlatıldığı beyitte, bahar mevsimi teşhis edilerek attara benzetilmiştir. Bahar attarının misk-i rumi çiçeğini pamuğa koyduğu ve oradan çıkınca da misk-i huta kadar rağbet göreceği söylenmiştir. Bundan anlaşıldığı kadarıyla, bu çiçek henüz pamuktan çıkıp olgun hâlini almamıştır; yani henüz hazırlık merhalesindedir. Bu durum, kışın henüz tam olarak sona ermediği ve tabiatın da baharın gelişine hazırlanmış olduğunu düşüncesini doğurmaktadır.

11. Bîni-i goncada hûn zâhir olur bûyından  
Çâr-sûy-ı çemen içre ki ede felek hitâm

*(Felek, çimenliğin dört bir yanına mührünü vursun diye, goncanın burnundan kendi kokusu sebebiyle kan gelir.)*

Beyitte son derece etkileyici bir hüsn-i talil kullanımına örnek verilmektedir. Henüz tam olgunlaşmamış olan gül goncasının sahip olduğu kan kırmızısı renk, kendi kokusu sebebiyle burnundan kan gelmesi olarak izah edilmiştir. Buna neden gösterilen feleğin bunu yapma sebebi de, çimenliğin her tarafına mührünü vurmak, etkisini kabul ettirmek istemesi olarak anlatılmıştır.

Önceki iki beyitte olduğu gibi bu beyitten de anlaşıldığı kadarıyla mevsim henüz baharın başlangıcıdır; zira gül henüz goncadır ve kemale ermemiştir.

12. Eğilip nahller almakda selâmın bâdîñ  
Harem-i Kudse 'acep mi dir isem dâr-ı selâm

*(Hurma ağaçları yerlere kadar eğilip rüzgârın selâmını almakta; buna bakarak Harem-i Kudüs için selâm yurdudur, desem şaşılır mı?)*

Bu beyite hâkim olan tasvir, esen rüzgârın etkisiyle hurma ağaçlarının sağa sola doğru esneyip eğilmeleridir. Bu durumu, hüsn-i talil ile hurma ağaçlarının rüzgârın selâmını almak için eğilmesi olarak gösteren şair, bu durumdan dolayı Kudüs veya Mescid-Aksâ'ya dar-ı selam (selam yeri) demesinin şaşılacak bir şey olup olmadığını istifham yoluyla ifade etmektedir.

Beyitte Kudüs'ün Dar-ı Selam şeklindeki ismine telmihte bulunduğu görülmektedir. "Kudüs bir yerleşim birimi olarak ilk kez M.Ö. 1400'lerde, Mısır resmî belgelerinde yer almaya başladı. Filistin o dönemde firavunlar devri Mısır'ına bağlı bir eyalet olduğu için, Kudüs de önemli bir şehir hâline gelmişti. Kenan bölgesindeki kabilelerden Yebusilerin mesken edindiği şehrin ismi Uruşalem'di. Yebusilerin dilinde 'barış ve esenlik yurdu' anlamına gelen bu isim,

İbraniceye ‘Yeruşalayim’ ve Arapçaya da ‘Dârüsselâm’ adıyla geçmiştir. Yahudiler Yeruşalayim ismini hâlâ kullanırken, Araplar Dârüsselâm’ı tercih etmemişlerdir.”<sup>34</sup>

Kudüs’ün isimleri arasında olan Dar-ı Selam veya Darüsselam, maddî ve mânevî âfetlerden korunmuş esenlik yurdu anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerîm’deki Yunus süresinde sekiz cennetten üçüncüsünün ismi olarak geçen tabir<sup>35</sup>, aynı zamanda Bağdat’ın eski adı olarak da kullanılmıştır.<sup>36</sup> Tezkirelerde bu unvanın Şam için de kullanıldığı görülmektedir.<sup>37</sup> Bu noktada şu hususa da değinmekte fayda vardır ki, Osmanlı yönetimi altındaki Kudüs, daima sancak statüsünde kalmış ancak bağlı bulunduğu merkez zamanla değişmişti. Sancak, 1516-1831 yılları arasında Şam eyaleti içinde yer aldı.<sup>38</sup> Allâme Şeyhî’nin bu manzumesini söylediği tarihte Kudüs, Şam eyaletine bağlı bir sancaktır ve hem Şam eyaleti hem de Kudüs sancı ayrı ayrı Dar-ı Selam ismi ile nitelendirilmekteydi.

13. Küre-i ‘arşı şitâ dürre-i beyzâ etdi

Der ise çarha ‘acep sadef n’ola hekîmân-ı enâm

(Kış, gök küreyi beyaz, parlak bir inciye döndürdü. Halkın bilgeleri semaya bakıp bunun için “sedeftir” dese şaşılır mı?)

Şair, bu beyitte kar tasvirlerine kaldığı yerden devam etmektedir. Beyitte kar yağışının hızlı ve yoğun oluşunun vurgulanması amacıyla kış mevsiminin, gökyüzünü beyaz bir inciye çevirdiği belirtilmiştir. Sözü edilen kar yağışı gökyüzünden yeryüzüne öyle hızlı ve yoğun bir şekilde gerçekleşmektedir ki gökte beyaz kardan başka bir şey görünmemektedir. Kar, âdetâ bütün göğü baştanbaşa kaplamış durumdadır. Bu manzara karşısında halkın bilge kimselelerinin semaya bakıp göğün bir sedef olduğuna hükmetmeleri şaşılacak bir durum değildir.

İkinci mısradan anlatıma çekicilik kazandırılması amacıyla halkın bilge kişilerinin gökyüzünün sedef olduğunu söylemelerindeki “n’ola” kelimesinde istifham sanatına başvurulmuştur. Öte yandan

<sup>34</sup> Komisyon, *Filistin Rehberi*, s. 7.

<sup>35</sup> Mustafa L. Bilge, “Dârüsselâm”, *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1994), c. 9, s. 3.

<sup>36</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2010), s. 190.

<sup>37</sup> Abdullah Aydın, “Şair Tezkirelerine Göre Osmanlı’nın Unvanlı Şehirleri”, *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, S. 7 (2017), s. 50.

<sup>38</sup> M. Lütfullah Karaman, “Filistin”, *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1996), c. 13, s. 92.

benzetme ilgisiyle de sarf edilen küre, dürre, çarh ve sadef kelime-leri arasında tenasüp ilişkisi söz konusudur.

Beyitte aralarında benzetme ilişkisi bulunan küre-i arş ve dürre-i beyzâ terkiplerindeki küre ve dürrün yapıları bakımından dairevî/yuvarlak oluşları dikkat çekmektedir. Öte yandan, çarh ve sadef kelimelerinin de aynı özelliklerinden dolayı benzetmeye konu oldukları görülmektedir.

14. Eyledi berf musattah dūrūd-ı şütür çü harem  
Oldu gūyâ ki zemîn yeksere berrâk ruhâm

*(Kar, karışık ve düzensiz ekinleri harem civarı gibi düz hâle getirdi. Zemin sanki baştanbaşa saf ve parlak mermere döndü.)*

Önceki beyitte yoğun kar yağışının gökyüzündeki etkileri anlatıldıktan sonra bu beyitte karın yeryüzündeki toptan etkisi tasvir edilmektedir. Buna göre, karın etkisi o dereceye varmıştır ki etraf-taki ekinlikleri dümdüz etmiş ve onu Harem civarındaki diğer yer-lerle eşit hâle getirmiştir. Bu şekilde öyle bir manzara ortaya çıkmıştır ki, sanki baştanbaşa bütün zemin saf, beyaz ve parlak mer-merle kaplıymış gibi görünmektedir. Zemini berrak mermerle dö-şenmiş gibi gösteren karın beyazlığıdır.

15. Anı berbâd edemez nesne meger kim irişe  
Âh-ı zühhâd-ı bürehne nefes-i germ-i kirâm

*(Çıplak zahitlerin ahı ile cömert ve şerefli kimselerin sıcak nefeslerinin erişmesinden başka, onu hiçbir şey berbat edemez.)*

Kudüs'e yağın karın aşırılığının anlatıldığı beyitte şair, yerdeki karın kolay kolay ortadan kalkmayacağını vurguladıktan sonra bu-nun iki istisnasını da söylemektedir. Bunlar, çıplak zahitlerin çektik-leri ahlar ve şerefli, makbul kimselerin sıcak nefesleridir. Şairin vurgulamaya çalıştığı husus, yerlerde biriken karın kolay kolay or-tadan kalkmasının mümkün olmadığıdır. Bunun kısa sürede ortada kalkması ancak maneviyat veya normal ötesi bir etkiyle mümkün olacaktır.

Divan şiirinin başlıca mazmunları arasında bulunan "ah et-mek" beyitte alışılacağı anlamından farklı kullanılmıştır. Aşığa mahsus olan ah etmek eyleminin ham sofı olarak da nitelendirilen ve daha çok menfi bir bağlamda şiirde yer bulan zahit tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Ah çekmek veya ah etmek mem-nun olunmayan bir durum, maruz kalınan bir olumsuzluk karşı-sında gerçekleştirilir. Soğuk kış mevsiminde o kadar çok kar yağmıştır ki zaten açıkta ve çıplak olan zahitler bu durumdan dolayı

ah edeceklerdir ve onların içten gelen ateş gibi sıcak ahları bütün kar yağınlarını eritmeye muvaffak olacaktır. Karı berbat edecek, onu ortadan kaldıracak bir diğer şey de kerim, şerefli, eli açık kimselerin sıcak nefesleri olarak ifade edilmiştir. Bu kişiler de sıcak nefesleriyle veya dualarıyla Allah'a yakararak bu karın ortadan kalkmasına vesile olabileceklerdir.

Beyitte karın ortadan kaldırılması "berbâd" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kelimenin etimolojisine bakıldığında ber (götürmek) ve bâd (yel, rüzgar) kelimelerinin birleşiminden oluşan ve harap, kötü, virâne, bozuk, perişan, telef ve helâk olmuş anlamlarına gelen Farsça bir sözcük olduğu görülür. Beyitte de karı berbâd edecek olan, yani onu rüzgarın önüne katıp ortadan kaldıracak olan şeyin ah ve sıcak nefes olduğu belirtilmiştir. Hem ah, hem de nefes berbâd kelimesindeki bâd (yel) ile ilişkilendirilmiştir. Bu yönüyle bakıldığında berbâd kelimesinin uzak anlamı kastedilerek tevriye sanatına başvurulmuştur.

16. Eriyip geçse yere berf hayâdan n'ola kim  
Şemdir denile her gûşede bir pîr-i niyâm

*(Kar utancından yerin dibine geçse ne olur? Çünkü her köşede Güneş denilen uyku hâlindeki bir pir vardır.)*

Önceki beyitte, yağın karın berbat olması veya başka bir tabirle ortadan kalkmasının zahitlerin ahı ve cömert, şerefli kimselerin sıcak nefesleri ile mümkün olabileceğini belirten şair, bu beyitte de karın eriyip ortadan kalkmasını Güneş'in varlığına bağlayarak önkine göre daha realist bir alternatifi dile getirmiştir.

Güneş ısısının her tarafa yaydığı sıcaklıkla yerdeki karın eriyip su kıvamına gelerek yere sızması aslında son derece tabii bir durumken, şairin bu durumu güzel bir sebebe bağlayarak karın Güneş'ten dolayı utancından yere geçtiğini belirtmesi hüsn-i talil sanatına güzel bir örnektir. Güneş'in her köşede uykuda bulunan bir pire benzetilmesi de teşbih sanatına örnektir. Öyle bir pir ki her an uykudan uyanacak durumdadır; yani âdetâ pusuda yatmaktadır.

Beytin ilk mısrasındaki "hayâ" kelimesi aynı zamanda "yağmur" anlamına da gelmektedir. Karın hayadan değil de yağmurdan dolayı da eriyip yere geçmesi mümkündür. Karın hayadan yere geçmesi ifadesinde halk arasında çokça kullanılan "utancından yerin dibine geçmek" deyimine atıfta bulunulmuştur.



Son iki beyitle ilgili belirtilmesi gerekir ki, biriken karın ortadan kalkması veya erimesi ile ilgili söylenen ifadeler olmuş bir durumla ilgili değil, olması muhtemel durumla ilgilidir. Yani yağın kar hâlâ yerlerdedir ve bu karın ne şekilde ortadan kalkacağı ile ilgili alternatifler dile getirilmiştir.

17. 'Âlem-i Kudse serâpâ kadem basmuşlar

'Arş-ı A'lâdan eder her birisi nakl-i peyâm

(*Kar, mübarek âleme [Âlem-i Kuds] baştan sona ayak basmış. Karın her bir tanesi Allah'ın yüceliğinin tecelli ettiği yerden [Arş-ı Alâ] haber nakl eder.*)

Esas itibarıyla tasavvufi kavramlar üzerine bina edilmiş olan beyte düz mantıkla bakıldığında karın mübarek bir yer olan Kudüs'e gelmesi ve her bir kar tanesinin göğün en yüksek katından bir mesaj, bir etki getirdiği şeklinde bir anlam çıkar; fakat kullanılan ıstılahlara bakılırsa beyitte söylenmek istenen bundan daha fazlasıdır. Bu noktada Âlem-i Kuds ve Arş-ı Alâ ifadeleri dikkat çekmektedir.

Âlem-i Kuds, temiz ruhlar ve nefesler anlamına gelen kudüslerin yanı sıra kudüs olarak kabul edilen meleklerin de bulunduğu âleme verilen isimdir.<sup>39</sup> Arş-ı Alâ da tasavvufî bir ıstılah olup bu tabirin yerine Arş-ı Rahman, Arş-ı İlâhî, Felek-i Eflâk, Felek-i Atlâs, Felek-i Azâm gibi isimler de kullanılır. Eski astronomide Batlamyus'un nazariyesine göre bütün felekleri çevreleyen, hepsinin üstünde ve yıldızlardan boş olarak kabul edilen dokuzuncu kat gök burasıdır. Dokuzuncu kat gökten itibaren Allah ilminin başlaması ve Levh-i Mahfuz'un burada bulunduğu inanılması sebebiyle burası Allah'ın takdirinin geldiği yer olarak kabul edilir. Ayrıca Cenab-ı Hakk'ın izzet ve saltanatından kinaye olarak da söylenir.<sup>40</sup>

Beyite bu iki ıstılahın tasavvufî manasıyla bakıldığında, üzerine kar yağın Kudüs'ün Âlem-i Kuds olarak nitelendirildiği anlaşılmaktadır; zira Kudüs şehri tarih boyunca Hz. Muhammed başta olmak üzere pek çok peygamberin uğrak yeri olmuş, Mirâc hadisesi de burada vuku bulmuştur. Kar, Allah'ın takdirinin, izzet ve saltanatının yeri olarak kabul edilen göğün en yüksek katı olan Arş-ı

<sup>39</sup> Süleyman Uludağ, "Kuddise Sırruh", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2012), c. 26, s. 314.

<sup>40</sup> İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, s. 27.

Alâ'dan Âlem-i Kuds olan Kudüs'ün üzerine yağmaktadır. Kar, Allah'ın sonsuz izzet ve kudretinden bir tecelli olarak yağdırılmaktadır. Her bir kar tanesi bu tecellinin bir işareti ve bir nişanesi hükmündedir. Bu yönüyle düşünüldüğünde kar, Allah'tan gelen bir peyam veyahut mesajdır.

Beyitte karın bir haberci olarak düşünülmesi ve Âlem-i Kuds'e ayak bastığının söylenmesi teşhis sanatına örnek teşkil etmektedir.

18. Nahlzâr-ı haremiñ âb u hevâsın diyemem  
Rûh-ı reyhân-ı cinân rûh-ı revân-ı ecsâm

*(Harem'deki hurmalığın havasını suyunu anlatamam. Cennetteki güzel kokulardan bir nefes ve türlü cisimlerin ferahlatıcı ruhu hep ondadır.)*

Bu beyitle beraber Kudüs'e yağın kar ile ilgili tasvir veya kış mevsimi ile ilgili diğer anlatımlar sona ermiş, Harem'le ilgili çeşitli kutsal mekân ve hadiselerin anlatımlarına geçilmiştir. Mescid-i Aksâ civarındaki hurmalığın övgüsünün yapıldığı bu beyitte Allâme Şeyhî, bu hurma bahçesinin havasının ve suyunun güzelliğinden ve Cennet gibi ferahlatıcı oluşundan dem vurmaktadır.

Bu beyitten de açıkça anlaşılmaktadır ki Mescid-i Aksâ'nın etrafında bir tür hurma bahçesi bulunmaktadır. Manzumenin 8. ve 12. beyitlerinde de nahl ile ilgili ifade ve değinmeler bulunmaktaydı. İkinci mısradaki cisim ve ruh kelimeleri arasında tezat sanatı bulunmaktadır.

19. Sahra-i fâhire kim yümni-kademle olmuş  
Dürre-i tâc-ı felek kurret-i 'ayn-ı a'lâm

*(O pek kıymetli sahra, o bereketli ayağın gelişiyile felek tacının incisi ve âlemlerin göz nuru olmuştur.)*

Beyitte doğrudan doğruya Hz. Peygamberin Mirâc mucizesine telmihte bulunmaktadır. Mirâc, Hz. Muhammed'in göğe yükseltilerek Allah'ın huzuruna kabul edilmesi mucizesidir. Hicret'ten bir yıl ya da on yedi ay önce recep ayının yirmi yedinci gecesi gerçekleşen Mirâc hadisesinin iki aşaması vardır: Birinci aşamada Hz. Muhammed bir gece Mekke'deki Mescid-i Harâm'dan Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya götürülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de geçen bu aşama "gece yürüyüşü" anlamında "isrâ/esrâ"dır. İkinci aşamayı da Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'dan Allah katına yükselişi oluşturur.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Hasan Ali Esir, "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Mirâc Mevzuu", A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2009, sayı: 39, s. 684.

Beytin ilk mısrasında geçen Sahra-i fâhire (Mübârek Kaya), Hz. Muhammed'in Mirâc gecesinde üzerine basarak gökyüzüne yükseldiği Hacer-i Muallak'tır. Hacer-i Muallak (havada asılı duran taş) tek parça bir mermer olup en geniş yeri 18 metre, en dar yeri 13,5 metredir. Rivayete göre Hz. Muhammed bu taşla basıp göğe doğru yükseldiğinde taş da kendisiyle birlikte yükselir. Tam bu esnada Hz. Muhammed kayaya dönüp "dur" der ve böylece Hacer-i Muallak havada asılı kalır.<sup>42</sup>

Hz. Peygamber'in Mekke'den isrâ (gece yürüyüşü) ile Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya getirilmesi ve ardından perdesiz bir şekilde Allah'la görüşmesi ve bütün peygamberlere imamlık yaparak namaz kıldırması gibi bir dizi önemli hadisenin başlaması göğe yükseltildikten sonra gerçekleşmiştir. Söz konusu yükselişin ilk aşaması da onun mübârek ayağını Hacer-i Muallaka'ya ayak basması ile başlamış sayılır. Bundan dolayı Hz. Peygamber'in üzerine ayağını basarak göğe yükseldiği bu kaya beyitte sahra-i fahire olarak tavsif edilmiştir. Bu kaya, mübârek ayak vasıtasıyla şeref bulmuş, felek tacının incisi ve âlemlerin göz nuru olmuştur.

20. N'ola yüz sürse mübârek kademine ahyâr  
Oldu Mî'râc-ı semâ mertebe-i hayr-ı enâm

(Hayır sahibi kimseler onun mübârek ayağına yüz sürseler ne olur?  
Çünkü bütün şeylerin en hayırlısı mertebesinde olan Hz. Peygamber semâya yükseldi / Mirâc'a çıktı.)

Beyitte, hayır sahibi kimseler Hz. Muhammed'in mübârek ayağına yüz sürerlerse ne olur, diye sorulduktan sonra bunun sebebi izah edilmiştir. Sebep olarak Hz. Peygamber'in yaratılmış olan bütün varlıkların en hayırlısı derecesinde olması ve bundan dolayı semaya yükselerek Mirâc mucizesine mazhar olması söylenmiştir.

İnsanlığa gönderilen peygamberler içinde Mirâc mucizesi sadece İslâm peygamberi Hz. Muhammed'e bahşedilmiştir. Bu mucize de yaşanan olaylar silsilesi onun "hayr-ı enâm" yani yaratılmışların en hayırlısı mertebesinde olduğunu göstermektedir. Hz. Muhammed'in Mescid-i Aksâ'ya uğrayarak burada içlerinde İbrâhim, Mûsâ ve İsâ gibi büyük peygamberlerin de bulunduğu peygamberler topluluğuna namaz kıldırması, semaya sadece ruhen değil beden de yükseltilmiş olması, sadece kendisinin geçmesine

<sup>42</sup> Nebi Bozkurt, "Kubbetü's-sahre", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 26, ss. 304-308.

izin verilen Sidretü'l-Müntehâ'da iki yay ucu aralığı kadar (kâb-ı Kavseyin) Allah'a yaklaşp onu görmüş olması, göğsü yarıldıktan sonra Burak'a bindirilerek yedi kat semaya ve ötesine götürülmesi gibi Mirâc'ta vuku bulan pek çok hadise Hz. Muhammed'in bütün yaratılmışlar içerisindeki konumunu ifade etmesi bakımından önemlidir.<sup>43</sup> Beyitte Hz. Peygamber'in bu şekildeki konumu ve ayrıcalığından hareketle insanların hayırlılarının onun mübarek ayağına yüz sürmelerinden bahsedilmiştir.

Beytin temel kurgusunun Hz. Peygamberin Mirâc'ına dayandığı görülmektedir. Mirâc mucizesi, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya gidiş ve oradan da yükseklerle çıkış şeklinde yorumlandığından kaynaklarda daha çok "isrâ ve mirâc" şeklinde geçse de Türkçede mirâc kelimesiyle her ikisi de kastedilir. Oysa Allâme Şeyhî bu beytinde sadece Hz. Peygamber'in semaya yükseltilmesi kısmını konu edinmiştir.

21. Ol Harem Mescid-i Aksâyıla vermez hakkâ  
Kürsî-i A'zamla 'Arş'a mehâbetde selâm

(Doğrusu o Harem (Beytü'l-Harâm), Mescid-i Aksâ ile heybet ve büyüklükte Kürsî-i Azam ve Arş'a selam vermez.)

Beyitte, İslâm'ın ilk dönemlerinde Müslümanların namaz kılarken yöneldikleri kible ile ilgili bir anlatım söz konusudur. İlk mısradaki söylenen "Harem" kelimesi beytin merkezini oluşturmaktadır. "Sözlükte yasaklanmış, korunmuş, dokunulmaz manasına gelen harem kelimesi harâm ile eş anlamlıdır. Terim olarak Mekke ve Medine'nin sınırları Hz. Peygamber tarafından çizilen çevresi için kullanılır. Bundan dolayı Mekke'ye el-Beledü'l-Harâm denildiği gibi, Kâbe'ye Beytü'l-Harâm, çevresindeki mescide de Mescidü'l-harâm denilmektedir."<sup>44</sup>

Beyitte, Mekke'deki Beytü'l-Harâm'da namaz kılanların kible olarak Mescid-i Aksâ'ya yönelmeyecekleri söylenmektedir. Kürsi-i Azam ile Arş'a selam verilmeyecek oluşu, kiblenin Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'dan Mekke'deki Beytü'l-Harâm'a döndürülmüş olması sebebiyledir; zira artık kible değişmiştir. Kürsi-i Azam ile Arş, Cenab-ı Hakk'ın izzet ve saltanatından kinaye olarak da söylenen iki tabirdir. Beyitteki selam, namaz sonunda verilen selama da işaretir.

<sup>43</sup> Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2005), c. 30, ss. 132, 135.

<sup>44</sup> Salim Ögüt, *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1997), c. 16, s. 127.

Beyitte telmihte bulunan kıblenin değişmesi hadisesine bakılacak olduğunda, Hz. Peygamber Hicret'ten üç yıl önce Kudüs'teki peygamberler makamı olan Mescid-i Aksâ'ya yönelerek namaz kıldılar. Buraya yöneldiğinde de Kâbe önünde bulunurdu. Medine'de bulunan Müslümanlar da namazlarını Mescid-i Aksâ'ya doğru kılıyorlardı. Hatta Medine devrinin ilk yıllarında yapılan Kuba Mescidi ile Mescid-i Nebevî'nin kibleleri de Mescid-i Aksâ'ya doğru yapılmıştı. Hz. Peygamber hicret ettikten sonra Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılarken Kâbe'nin arkada kalışından üzüntü duyuyor, öteden beri de atası Hz. İbrahim'in kiblesi olan Kâbe'ye yönelerek namaz kılmayı arzuluyordu. Hz. Peygamber, Hicret'in ikinci yılında Medine'de Selemeoğullarına gitmiş, İkinci namazı kıldırıyordu. Namaz esnasında kıblenin değişmesi ile ilgili vahiy nazil oldu. Allah, Mescid-i Aksâ'dan Mescid-i Haram'a dönülmesini emretti: "Resul'üm! Biz senin, yüzünü çok kere göğe doğru çevirip durduğunu görüyoruz. Artık seni hoşnut olacağın bir kibleye elbette çevireceğiz. Bundan böyle yüzünü Mescid-i Haram tarafına çevir!" (Bakara 2/144). Hz. Peygamber yönünü hemen Kâbe'ye doğru çevirdi, cemaat de safları ile birlikte döndüler. Kudüs'e yönelerek başlanılan namazın son iki rekâtı, yeni kible olan Kâbe'ye doğru kılınarak tamamlandı.<sup>45</sup>

22. Nice versin ki anuñ arkası mihrâbdadır

Aña her lahza rükû' üzre felek Sidre kıyâm

(O Harem [Mescid-i Aksâ'ya] nasıl selam versin ki, arkası mihraba dönüktür. Felek ona her an rükû ettiği gibi, Sidre de kıyam etmektedir.)

Harem'in Mescid-i Aksâ'ya neden selam veremeyeceğinin veya ona yönelemeyeceğinin açıklayıcısı durumundaki bu beyit, önceki beytin anlam bakımından tamamlayıcısı durumundadır. İslâm'ın kiblesi artık Kâbe olduğuna göre Müslümanlar oraya yöneldiklerinde, coğrafi konumdan dolayı, Mescid-i Aksâ'nın mihrabına arkalarını çevirmiş olacaklardır. Namaz veya selam için Kâbe'ye yönelenlerin bu esnada Mescid-i Aksâ'ya selam vermeleri mümkün olmayacaktır. Bu yüzden "Nice versin ki" şeklindeki ifade sarf edilmiştir.

Öte yandan beytin ikinci mısrasında feleğin her an ona rüku, Sidre'nin de kıyam ettiği belirtilmektedir. Burada kendisini rüku ve secde edilenin Kâbe mi yoksa Mescid-i Aksâ mı olduğu önemlidir.

<sup>45</sup> Ahmet Özel, "Kible", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 25, ss. 365-366.

Birbiriyle anlamca bağlantılı olan bu ve önceki beyitte anlatımın faili durumunda olan Harem, yani Kâbe'dir. Öte yandan hem felek hem de Sidre namazın rükünlerinden olan rüku ve secdeyi hâl-i hazırda kible olan Kâbe'ye yapacaklarından burada anlatılanın Mescid-i Aksâ'dan ziyade Harem olarak ifade edilen Kâbe olması gerekir.

Beyitte felek ve Sidre'nin namaz rükünleriyle beraber anılması manidardır. Bu iki unsurun namazın müminlere hediye edildiği Mirâc hadisesinde geçtikleri hatırlanacak olursa, burada açık bir telmih olduğu görülür. Hz. Peygamber Mirâc'ta felekleri çıkararak Allah katına yükselmiştir. Sidre veya Sidretü'l-Müntehâ, "terim olarak Hz. Peygamber'in Mirac gecesi yanında ilâhî sırlara mazhar olduğu ağaç veya makam, diye açıklanabilir."<sup>46</sup>

23. Ne harem ta'ne-zen-i heşt harîm-i Cennet  
Nice aksa ki cihân halkına aksâ-yı merâm

(*Cihan halkı için arzuların son haddine erişmek ne kadar uzaksa, Harem'in Cennet'in sekiz haremmini yermesi de o derece uzaktır.*)

Beyte ilk anlamıyla bakıldığında, hiçbir haremın Cennet'in sekiz haremle boy ölçüşmeyeceği veya onu yeremeyeceği söylenmektedir. İkinci mısradaki söz konusu yerginin çok uzak bir ihtimal olduğunun anlatılması için, bunun cihan halkının arzularına ulaşabilme ihtimali kadar uzak olduğu söylenmektedir.

"Ne harem" ifadesini "hangi harem" olarak algıladığımızda da çıkan anlam aynıdır. İkinci mısradaki "aksa" ifadesini "en uzak, en son" anlamında değil de "Mescid-i Aksâ" olarak düşündüğümüzde de, Dünya halkının en nihai hedefi Mescid-i Aksâ olsa bile hangi harem Cennet'in sekiz haremle boy ölçüşebilir/onu yerebilir? şeklindeki manaya ulaşılabilir. Bu şekildeki anlamlandırmaları, kelimelerin diğer anlamlarını dikkate aldığımızda artırmak mümkündür.

Başka bir yaklaşımla beyte anlamlandırdığımızda ise daha farklı bir anlam elde etmek mümkündür. Bir mümin için arzu ve isteklerin en son haddi yani Aksâ-yı merâm, Allah'ın rızasını kazanıp Cennet'e ulaşmaktır. Söz konusu arzu cihan halkının gönlüne "aksa/dolsa" yeryüzündeki hiçbir harem, gerek Mescid-i Aksâ ve gerek Kâbe, Cennet'teki haremle yerini tutamayacaktır. İnsanların gönlüne Cennet düştükten sonra dünyadaki hiçbir mekân o ebedi arzunun önüne geçemeyecektir.

<sup>46</sup> Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2009), c. 37, s. 151.

Beyitte Cennet'in sekiz haremi denmesinin temel sebebi İslâm inancında sekiz adet cennetin bulunduğu şeklindeki kanaate dayanmaktadır. Bunun başlıca nedeni ise Kur'an'da cennet isimleri olarak; Cennet, Dâru'l-Âhiret, Cennetü'l-Huld, Dâru's-Selâm, Dâru'l-Mukâme, Hüsna, Firdevs Cenneti, Me'vâ Cenneti, Naîm Cenneti, Adn Cenneti gibi adların kullanılması ve çoğu din âliminin bu adlardan yola çıkarak cennetin sekiz derece ya da sekiz adet olduğunu söylemeleridir.<sup>47</sup>

24. Şeyhîyâ maksad-ı aksâ çü minber oldu

Olsun aksâ-yı merâmın buradan Beyt-i Harâm

(Ey Şeyhî, en son maksadın ancak minbere varmak idi. Bundan sonra meramının son haddi [idealin] Beyt-i Harâm olsun.)

Şair, manzumesinin bu son beytinde tecrit ve nida sanatlarını beraber kullanarak mahlasına seslenmiş ve kendisine bir hedef belirlemiştir. Buna göre en nihai arzusu ve hedefi Mekke'deki Beyt-i Haram'a yani Kâbe'ye ulaşmak olmalıdır.

İlk mısradan, en son maksadının minbere varmak olduğu ifade edilmiştir. Camilerde hatibin hutbe okurken daha iyi görülme ve sesini daha iyi duyurmak üzere çıktığı basamaklı mimari unsur olan minber, Arapça bir kelime olup "nebr" isminden gelmekte ve "kaldırma", "yükseltme" anlamlarına gelmektedir. Kelimenin bu anlamıyla düşünüldüğünde şair, "benim en son arzum yükselmektir, bunun için Beyt-i Haram'a gitmek benim hedefim olsun." Anlamını kastetmiş olabilir.

Allâme Şeyhî Efendi'nin çok büyük bir ihtimalle 1622 yılında söylediği bu manzumesinin son beytinin son mısrasını hayatı hakkındaki bilgilerimizle değerlendirdiğimizde Allâme Şeyhî ile ilgili kaderin büyük bir cilvesine veya garip tevfuka tanıklık ediyoruz. Şair, "Olsun aksâ-yı merâmın buradan Beyt-i Harâm" mısrasını söylerken acaba Kudüs kadılığında azledildikten sonra 1626'da Mekke kadılığında görevlendirileceğini tahmin edebilir miydi, bilinmez. Daha da ilginç, bu görevi reddedip Mekke'ye gitmeyen Allâme Şeyhî'nin ömrünün son demlerinde Ahizade Seyyid Mehmed Efendi'nin ziyafetine katıldığı gerekçesiyle görevine son verildikten sonra bütün görev ve rütbeleri de alınarak Mekke kadılığı

<sup>47</sup> Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1993), c. 7, ss. 376-386.; Demircan, Ali Rıza, *Kur'an ve Sünnet Işığında Cennet Hayatı*, (İstanbul: Emir Turizm, 2010).

göreviyle İstanbul'dan sürgün edilmesidir. 1635'te Cidde iskelesi yakınlarında vefat eden Allâme Şeyhî aynı yere defnedilir ve böylece "Aksâ-yı merâmı" yani en son arzusu bu şekilde de olsa gerçekleşmiş olur.

### Sonuç

Kudüs, Mirâc mevzusu ve bu bağlamda gelişen terminolojiyi saymazsak, şair divanlarında müstakil bir kavram düzeyinde en az işlenen temalardan biridir. Bu durum, Kudüs kavramının Klasik şiirimizde müstakil bir mazmun veya mefuma dönüşmemiş olmasıyla yakından alakalıdır. 17. yy. Divan şairi Allâme Şeyhî'nin Kudüs'ü ele aldığı manzumeleri az sayıdaki istisnalar arasındadır.

Allâme Şeyhî'nin bu çalışmaya konu olan 24 beyitlik şitâiyyesinin dikkat çekici özelliklerinin başında, gelenekteki pek çok örneğin aksine, kış mevsiminin olumsuz yönlerinden çok Kudüs ve Mescid-i Aksâ ya yağın karı olumlu yönleriyle ele alması gelir. Eldeki şitâiyye örneklerine bakıldığında muayyen bir şehirdeki belli bir kışı anlatan şitâiyyeler içerisinde en eski tarihli olanının Allâme Şeyhî'nin şitâiyyesi olduğu sonucuna varılmaktadır. Çok kesin veriler olmasa da 1622 yılında kaleme alındığını tahmin ettiğimiz bu şitâiyyenin en bariz özelliklerinden birisi dil, anlatım ve üslubundaki başarılı tasvir tekniğidir.

Ağırlıklı olarak, Harem olarak ifade edilen Mescid-i Aksâ ve çevresine yağın karın ortaya çıkardığı manzaranın tasvir edildiği şitâiyyede, anlatımın etkileyici kılınması ve çeşitli öğelerin zihinde kalıcı kılınması amacıyla benzetmelerden çok sık yararlanılmıştır. İç mekânlara ait tasvirlerin yer almadığı manzumede Harem-i Kuds ve çevresine yoğunlaşmış dış mekân tasvirleri yer almaktadır. Kar yağışıyla beraber gece karanlığının dağılarak gökyüzünün aydınlanması, zeytin ağaçlarının beyaza bürünmesi, yine bu ağaçların dolu yağışı ve sert esen rüzgarın etkisiyle eğilip bükülmeleri, kar yağışının bütün yeryüzünü beyaz bir örtü gibi kaplayarak Harem bölgesini berrak mermerle kaplıymış gibi göstermesi, Güneş'in etkisiyle karların erimesinin anlatıldığı beyitler ve daha fazlası, şairin hem tasvir yeteneğini ortaya koyması ve hem de yapılan tasvirlerin okuyucu üzerindeki canlı etkisini ortaya koyması bakımından önemlidir.

Allâme Şeyhî'nin manzumesi şitâiyye türünün bir örneği olmasına rağmen, manzumenin akışına kış muhtevalı olmayan beyitler de eklediğini eklemek gerekir. Şitâiyyenin 9.-11. beyitlerinde bahar



tasvirlerine yer verilmiştir. 18. beyitten itibaren de Mescid-i Aksâ ve çevresindeki unsurlara ait anlatım ve tasvirler ile Hz. Peygamberin Mirâc mucizesi merkezli bir muhtevada söylenmiş beyitlere yer verilmiştir.

### Kaynakça

- Akarca, Döndü. *Şitâ'iyye Nesiplerinde Dil, Anlatım ve Muhtevâ Özellikleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2003.
- Akkuş, Metin. *Klasik Türk Şiirinin Anlam Dünyası*, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2007).
- Aksoy, Hasan. "Türk Edebiyatında Kaside", <https://islamansiklopedisi.org.tr/sitaiyye>, (Erişim Tarihi, 20.04.2019)
- Ali Rıza, Demircan. *Kur'ân ve Sünnet Işığında Cennet Hayatı*, (İstanbul: Emir Turizm, 2010).
- Allâme Şeyhî, *Divan, Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail Efendi No: 454*.
- Aydemir, Yaşar. "Girizgâha Dair", *Türk Kültürü Dergisi*, 1995, sayı: 389 ss. 546-551.
- Aydemir, Yaşar. "Türk Edebiyatında Kaside", *Bilgi*, 2002, sayı: 22, ss. 133-168.
- Aydın, Abdullah. "Şair Tezkirelerine Göre Osmanlı'nın Unvanlı Şehirleri", *HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi*, 2017, sayı: 7 ss. 35-56.
- Bozkurt, Nebi. "Hurma", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1998), c. 18, ss. 391-393.
- \_\_\_\_\_, "Kubbetü's-sahre", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 26, ss. 304-308.
- Çavuşoğlu, Mehmet. "Kasîde", *Türk Dili, Türk Şiiri Özel Sayısı II. (Divan Şiiri)*, Ankara, 1986, sayı: 415, 416,417.
- Çınar, Bekir. "Edirneli Nazmî'nin Türkî-i Basît Şiirlerinin Teşbihler Sistemi Açısından Genel Anlayışla Mukayesesi", *Turkish Studies*, 2009, sayı: 4/5 ss. 76-98.
- Çınar, Mustafa. "16. Yüzyıl Divan Edebiyatında Bahçe Tasviri", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2004, sayı: 26, ss. 149-158.
- Demirkol, Erdem. *II. Abdülhamid Döneminde Kudüs'te Kilise İmar ve İnşa Faaliyetleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2007.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2010).
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, (Ankara: TDK Yayınları, 1995).
- Dönmez, Betül Parlar. *Eğirdirli Şeyhî Mehmed Efendi'nin Divanı'nın İncelenmesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2006.
- Eliaçık, Muhittin. "Selçuknâme'de Edebî Savaş Tasvirleri", *KKÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, c.1/1 ss. 105-126.

- Eren, Abdullah. "Klasik Türk Şiirinde Tasavvufî Açından Tûr-i Sînâ", *Rumeli'de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 2018, Özel Sayı 4, ss. 197-210.
- Esir, Hasan Ali. "Anadolu Sahası Mesnevilerinde Mi'râc Mevzuu", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2009, sayı:39, ss. 683-708.
- Gül, Muammer. "Kudüs ve Tarih İçinde Aldığı İsimler", *F.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, 2001, sayı: 11 /2, ss. 305-312.
- Karaman, M. Lütfullah. "Filistin", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1996), c. 13, ss. 89-103.
- Kesik, Beyhan. "Şeyhî, Seyyid Mehmed Allâme Efendi", <http://www.turke-debiyatilisimlersozlugu.com>, (Erişim Tarihi: 19.11.2018).
- Komisyon. "Şeyhî Mehmed Efendi (Allâme Şeyhî)", *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1989), c. 8.
- Komisyon. *Filistin Rehberi*, TİKA Filistin Ofisi, 2017.
- Köksal, M. Fatih. "Şeyhî", *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı, Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, (Ankara: AKM Yayınları, 2007), c. 8.
- Kutlar, Fatma Sabiha. "Klasik Türk Şiirinde Şehir Hicivleri ve Arpaemînîzâde Mustafa Samî'nin Edirne Kasidesi", *Turkish Studies*, 2011, c. 6/2 ss. 1-16.
- Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı: Kelimeler ve Remizler, Mazmunlar ve Mefhumlar*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1984).
- Mustafa L., Bilge. "Dârüsselâm", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1994), c. 9, ss. 3-5.
- Özcan, Abdulkadir. *Şeyhî Mehmed Efendi Şakaik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri-Vekâyi'ü'l-Fudâlâ-I*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989).
- Özcan, Mustafa. *Mescid-i Aksâ ve Üçüncü Mabedin Kaderi*, Mescid-i Aksâ Sempozyumu Tebliğler Kitabı, 2009, ss. 65-71.
- Özel, Ahmet. "Kible", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2002), c. 25, ss. 365-369.
- Öztürk, Mustafa. "Türk Edebiyatında Kudüs Teması", *Journal of Islamicjerusalem Studies*, 2017, sayı: 17/2, ss. 39-57.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü III*, (İstanbul: MEB Yayınları, 2004).
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012).
- Şentürk, A. Atilla. *XVI. Asra Kadar Anadolu Sahası Mesnevilerinde Edebî Tasvirler*, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2002).
- Tâhirü'l-Mevlevî. *Edebiyat Lügati*, haz.: Kemâl Edib Kürkcüoğlu, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1973).
- Topaloğlu, Bekir. "Cennet", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 1993), c. 7, s. 376-386.
- Uludağ, Süleyman. "Kuddise Sırruh", *DİA*, C. 26, (Ankara, TDV Yayınları, 2012, s. 314.
- \_\_\_\_\_. "Sidretü'l-Müntehâ", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2009), c. 37, ss. 151-152.

- Yar, Halim. *Halil Nûri Bey Divanı'nda Dinî-Edebî Muhteva*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2014.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac", *DİA*, (Ankara, TDV Yayınları, 2005), c. 30, ss. 132-135.
- Yazar, Sadık. "XVII. Asır Şairlerinden Allâme Şeyhî, Divanı ve Bir Kaside", *Turkish Studies*, 2007, sayı: 2/3 ss. 586-705.
- Yekbaş, Hakan. "Tırnakçı-zâde Mehmed Sa'îd Zîver Bey ve Mensur Şitâiyyesi", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 3 ss. 147-184.