

HÂKÂNÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN TERSÂİYE KASİDESİNDEKİ MESİHÎ-SÜRYANÎ KAVRAMLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

Veysel Başçı* & Nezahat Başçı**

Öz

XII. yüzyıl İran-Azerbaycan coğrafyasında yetişen ve Fars edebiyatındaki Sebk-i Azerbaycanî adlı edebî üslubun önemli temsilcilerinden olan Hâkânî-i Şîrvânî şiirlerinde İslamî öğelere olduğu kadar Hristiyanlıkla ilgili kavramlara da geniş ölçüde yer vermiştir. Bunda Kafkasya gibi çok dinli ve çok kimlikli bir coğrafyada yaşamış olmasının yanı sıra Müslüman olmadan önce Süryanî/Nasturî bir Hristiyan olan annesinin de etkisi vardır. Hâkânî'nin şiir divânı ile diğer eserlerinde gözle görülen bu etkinin en fazla hissedildiği kasidelerinden birisi Bizanslı Komnenos Hanedanlığı'ndan I. Andronikos Komnenos'a hitaben yazdığı doksan bir beyitlik Tersâiye adlı kasidesidir. Andronikos'un 1174 yılında Gürcü ordusuyla birlikte Şîrvân ve Hazar kıyılarına gerçekleştirdiği sefer esnasında yazılmış bu kaside, Hristiyan inanç ve düşüncesinin Müslüman bir şair tarafından dillendirilmiş en mükemmel örneklerinden birisi kabul edilir. Söz konusu kasidede Meryem, İsa, havariler, azizler, episkopos ve patrik gibi Hristiyan dini merciler etrafında gelişen teo-mitolojik inanışlarla birlikte, 'ıydu'l-**hamşin** (pencâhe), 'ıydu'l-**heykol**, 'ıydu'l-**dinhâ**, **sevmu'l-uzrâ** gibi Hristiyan ritüellerindeki ibadet çeşitleri ile özel gün ve yortulara işaret edilmiştir. Kasidede **nukoşo**, **çelipâ**, **sâlib**, **şilihâ**, **yeldâ**, **mulû**, **neysân**, **melkâ**, **deyr**, **azrâ**, **sekubâ**, **mehran**, **metran**, **caslik**, **zunnar**, **kissis**, **ur**, **azâr**, **işâ** vb. Süryanice kökenli daha birçok özel isim ve kavram da yer almaktadır. Ayrıca kasidede Doğu edebiyatlarına da yansıdığı şekliyle **İsa'nın eşeği**, **İsa'nın iğnesi**, **İsa'nın kuşu**, **İsa'nın nefesi** vb. terkip, mefhum ve mazmunlar da kullanılmıştır. Bu makalede, Hristiyan ve Süryanî unsurlarına geniş yer verdiği için Tersâiye olarak adlandırılmış söz konusu kasidede yer alan Hristiyan mitolojisi, inanç ve litürjisi bağlamındaki terimler ile Süryanî kökenli kimi kavram ve terkipler, dinî ve edebî yönleriyle birlikte incelenmiş, ayrıca kasidenin eksiksiz Türkçe çevirisi de ilk kez bu çalışmayla birlikte araştırmacılara sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fars edebiyatı, Hristiyanlık, Süryaniyat, Hâkânî-i Şîrvânî, Tersâiye.

* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, veyssel.baschi@batman.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-0355>

** Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, nezahatbaschi@artuklu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5213-3265>

Makale Bilgileri

Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 06.01.2025

Kabul Tarihi: 14.05.2025

Yayın Tarihi: 27.06.2025

Hakem Sayısı: İki Dış Hakem

Finansman: Finansman desteği yoktur.

Etik Beyan: Bu çalışma herhangi bir tez ya da sempozyum bildirisi gibi başka bir yayından üretilmemiştir.

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Lisans: CC BY-NC 4.0

DOI: 10.32330/nusha.1614570

Atıf Bilgisi: Başçı, V., & Başçı, N. (2025). HÂKÂNÎ-İ ŞİRVÂNÎ'NİN TERSÂİYE KASİDESİNDEKİ MESİHÎ-SÜRYANÎ KAVRAMLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME. Nüsha, 25(60), 128-185.

NÜSHA, 2025; (60):128-185

*A Study on Christian-Assyrian Concepts in Khaqani Shirwani's
Tarsaiyeh Qasida*

Veysel Başçı* & Nezahat Başçı**

Abstract

Khaqani Shirwani, who grew up in the Iran-Azerbaijan region in the 12th century and was one of the most prominent representatives of the literary style known as Sabki Azerbaijani (Azerbaijan literary style) in Persian literature, gave as much space to Christian elements in his poetry as to Islamic ones. This is due not only to the fact that he lived in a multi-religious and multi-ethnic region such as the Caucasus, but also to his mother, who was a Syrian-Nestorian Christian before converting to Islam. Among the poems in which this influence is most evident is his ninety-one verse qasida entitled Tarsaiyeh, meaning Christianity, written in honour of Andronikos I Komnenos of the Byzantine Komnenos dynasty. This qasida, written during Andronikos campaign with the Georgian army to Shirvan and the Caspian coast in 1174, is considered one of the best examples of a Muslim poet expressing Christian beliefs and liturgy. In the aforementioned qasida, theological and mythological beliefs revolve around Christian religious figures such as Mary, Jesus, the apostles, saints, bishops and patriarchs, and Christian rituals such as 'yd al-khamšīn (pancāhe), 'yd al-haykōl, 'yd al-dīnhā and savmu'l-uzrā are mentioned, which refers to forms of worship, special days and festivals in Christian traditions. There are also many names and terms of Syriac origin in this qasida, such as nukōšo, čālīpā, sālib, šlīhā, yeldā, mulū, neysān, melkā, deyr, azrā, sekubā, mehran, metran, caslīk, zunnār, kissis, ur, azīr and iṣā. In addition, there are also expressions and similes in the qasida that reflect Christian narratives in Eastern literatures, such as Jesus' donkey, Jesus' needle, Jesus' bird and Jesus' breath. In this article, the terms related to Christian mythology, faith and liturgy, as well as the central concepts and terms of Syriac origin found in the Tarsaiyeh qasida, so called because of its extensive incorporation of Christian elements, are examined along with their religious and literary aspects. In addition, the translation of the ode is given completely in Turkish.

Keywords: *Persian literature, Christianity, Syriac Studies, Khaqani Shirwani, Tarsaiyeh.*

* Dr. Batman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Fundamental Islamic Sciences, veysel.basci@batman.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-1525-0355>

** Dr. Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Persian Language and Literature, nezahatbasci@artuklu.edu.tr, Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5213-3265>

Article Info

Type:

Date Submitted: 06.01.2025

Date Accepted: 14.05.2025

Date Published: 27.06.2025

Reviewers: Two External

Grant Support: There is no financial support.

Ethical Statement: This study was not produced from any other publication such as a thesis or symposium proceedings.

Conflicts of Interest: No conflict of interest declared.

Licence: CC BY-NC 4.0

DOI: 10.32330/nusha.1614570

Citation Information: Başçı, V., & Başçı, N. (2025). HĀKĀNĪ-Ī ŠĪRVĀNĪ-NĪN TERSĀĪYE KASĪDESİNDEKİ MESİHİ-SŪRYANĪ KAVRAMLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME. Nüşa, 25(60), 128-185.

Giriş

Tarih boyunca farklı coğrafyalarda gelişim göstermiş Hristiyanlık, teolojisiyle birlikte mitsel anlatılardan halk inanışlarına kadar pek çok yönelme ve yorumların ortaya çıkmasına vesile olmuş bir kültür dini olarak da kabul edilir. Öyle ki bu kültür dininin oluşmasında, farklı toplum ve bireylerin, çeşitli din müntesiplerinin katkısı da yadsınamaz ölçüdedir. Tarihsel süreçte Müslümanların Hristiyanlığa yaklaşımı ile bu dinin meydana getirdiği kültürel mirası kendi bakış açılarına göre yorumlaması da sözü edilen katkının bir parçasıdır, denilebilir. Zira günümüze dek İslam coğrafyasında ve dışında Müslümanların Hristiyanlık dini ve kültürüne yaklaşımını gösteren, bu din ve kültürle ilgili Müslüman bireyin ne düşündüğünü anlatan sayısız sözlü ve yazılı eser ortaya konmuştur. Ortaya konmuş işbu eserlerden birisi de kuşkusuz İslam kültür ve medeniyeti etrafında şekillenmiş olan şiir sanatıdır.

İslam şiir sanatının, İslam'ın doğup gelişiminden sonra İslam dininin billurlaştırdığı hikmet arayışı içerisinde daima ulvî bir işlevi olmuştur. Zamanla zengin bir mirasa dönüşen İslam şiir sanatı, kayıp hikmetin izinden giderken bu iz-belleğin, dil ve sanatın gücüyle daha farklı ve daha çarpıcı bir söylemle ele alınmasına vesile olmuş, böylelikle bu sanat, İslam dini dışındaki diğer dinleri anlama ve anlamlandırmanın da estetik bir formuna dönüşmüştür. Konusu salt din(i) olsun veya olmasın din ve kutsalla ilgili her türlü yorum ve yaklaşım, Müslüman düşünürler gibi Müslüman şairler tarafından da çeşitli temalarla idealize edilmiştir. Şüphesiz idealize edilmiş bu temaların başında “İsa Peygamber” teması gelir. İslam düşünce ve kültüründe yer alan İsa Peygamber teması etrafında gelişen mitsel, dinsel, edebî, folklorik vb. inançlar bütünü, Müslüman şairler tarafından çeşitli vesilelerle kullanılmıştır. Tarihsel birikimle İsa veya İsevî kültür etrafında şekillenen ve Müslüman şairlerce de ortaya konmuş bu zengin tematik konseptte İsa'ya ve İsevîliğe yaklaşımda, türlü perspektifler ortaya konmuştur. İslam kültür ve medeniyetinin bir parçası olan İslam şiiri geleneğinde, İsevî ya da Mesihî şiirler de diyebileceğimiz yahut benzer isimler verebileceğimiz bir temayla öne çıkmış ve bu hususta kalem oynatmış Müslüman şairler hep olmuştur. Bu Müslüman şairler tıpkı Hristiyan şairler gibi, ifade etmek istedikleri anlam veya mesajı bazen eskatoloji ve kurtuluş bağlamında İsa Mesih'le özdeş bir sembolizmle, bazen de inanç ve kültür eksenli bağlamında onun merhamet, direniş, ızdırıp ve umutla harmanlanmış hayatına/özelliklerine vurguda bulunarak konuya yaklaşmışlardır. Müslüman şairlerin kahir ekseriyeti İncil anlatılarından ziyade Kur'an anlatılarıyla bu temayı işlemişlerse de bunu, Ali b. Müdrik eş-Şeybanî'nin (ö. 999) *Mezdüce* adlı şiir örneklerinde olduğu gibi Hristiyan din ve inanç kültürü içerisindeki şekliyle ele almış Müslüman şairler de olmuştur. Kur'an'ın İsa Mesih anlatıları ve yaklaşımı dışında, şiirleriyle bu din ve kültür hakkında yorum ve yönelmelerde bulunarak meseleye Hristiyan kültürü perspektifinden bakmış Müslüman şairler, sadece eş-Şeybanî ile sınırlı

değildir. İslam kültürü içerisinde yetişmiş olmasına rağmen Hristiyanlık literatürü hususunda kalem oynatmış, bu konuda farklı bir bakış ortaya koyarak yaşadığı çağda içine düştüğü siyasî, itikadî ve kültürel buhrandan umudu temsil eden İsa ve İsevî semboller üzerinden kurtuluş aramış işbu Müslüman şairlerden birisi de Şirvânşahlar (799-1607) devrinin ünlü şairlerinden Efdalüddîn Bedîl b. Ali el-Neccâr el-Hâkânî-i Şirvânî'dir (1126-1199).

Bu çalışmada ilkin Hâkânî-i Şirvânî'nin hayatı, eserleri ve şiir anlayışı üzerinde durulmuştur. Makaleye konu Tersâiye kasidesindeki Mesihî-Süryanî kavramların tamamı üç dilde (Süryanice, Farsça ve Türkçe) hazırlanmış bir tabloda gösterilmiştir. Bunlardan önemli görülen otuz kavramın leksikolojisi verilmiş, özellikle Doğu ve Fars edebiyatlarındaki yansımaları incelenerek söz konusu kasidenin bir tür anatomisi ortaya konmuştur. Çalışmanın birincil amacı, Orta çağda yaşamış Müslüman bir şairin kristoloji ve Hristiyanlık dinine yaslanan bilgi birikimini, özellikle de Süryaniyat alanındaki ilmî müktesebatını gözler önüne sermektir. Bu sebeple çalışmanın hipotezi de şairin kristoloji eğitimi aldığı ve Süryaniyat alanında belirli bir bilgi donanımına sahip olduğu hatta Süryanice dahi bildiği yönünde bir hipotez olarak belirlenmiştir.

Belirtmek gerekir ki bu çalışma söz konusu kasidenin özellikle Süryanice ile ilişkisini ortaya koyan ve konuyu bu hipotez üzerinden irdeleyen ilk çalışma olma özelliğine sahiptir. Çalışmanın ikinci bölümündeki tabloda yer alan kavramlar, özellikle Süryanice ve Farsça alanında leksikolojik, etimolojik veya etyolojik dilbilimsel çalışmalar yapan araştırmacılara kolaylık olması açısından orijinal Süryanice ve Farsçalarıyla birlikte Uluslararası Fonetik Alfabe (IPA) sistemine uygun olarak hazırlanmıştır. Ayrıca söz konusu kaside ilk kez bu çalışmayla birlikte Türkçeye de kazandırılmıştır. Kasidenin tercüme kısmında, metin içinde incelenmiş Mesihî-Süryanî kavramlardan ayrı olarak beyitlerin anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğümüz meçhul mazmunlarla belirsiz söz ve terkipler de son notlarla açıklanmıştır.

Hâkânî-i Şirvânî'nin Hayatı

XII. yüzyıl Farsça kaside şiirinin önde gelen temsilcilerinden olan Hâkânî-i Şirvânî 1126 yılında Şirvân'da dünyaya gelmiştir (Seccadî, 1386, s. 9). Devletşah Tezkiresi'nde (2011, s. 129) adının *İbrahim* olduğunu belirtir. Marangozluk mesleği ile uğraşan bir baba ile evlenmeden önce İslam'ı seçmiş Süryanî/Nasturî bir annenin oğludur. Hâkânî'yi, Felekî-i Şirvânî'nin (ö. 1155) talebesi olarak gösteren Câmî'ye göre diğer bir adı da *Bedîl*'dir (Câmî, 2014, s.1068). Yazıcı'ya göre (1997, s. 168) Gence'de dünyaya gelmiş Hâkânî'ye babası tarafından bu ismin verilmesinin sebebi, ünlü mutasavvıf şair Senâî-i

Gaznevî'ye (ö. 1131) duyulan saygıdır. Araslı (2015, s. 299) Hâkânî'nin Azerbaycan'ın Şirvân bölgesinin Şamahı şehrinde dünyaya geldiğini belirtir. *Tuhfetü'l-Irakeyn* adlı eserinde Hâkânî, annesinden, annesinin mesleğinden ve nesebinden, nasıl ve neden din değiştirdiğinden de söz etmiştir. Aşçılıkla uğraşan annesinin adının *Rabia* ve aslen Hınıs-Malazgirt arasındaki eski bir Ermeni yerleşim yeri olan *Duğtab/Tuğtab/Tolatap* bölgesinden olduğunu belirtmiştir. Annesini, *Züleyha gibi tertemiz iken Rum'dan getirilip Yusuf gibi pazarda satılmış bir köle* (Şirvânî, 1362, s. 215; Minorski, 1358, s. 156) olarak anmıştır. Onun bir hayvan tüccarı tarafından satın alındığını söylemiştir. Divân'ında annesinin Hristiyan kimliğine vurguda bulunarak, *Halilullah gibi ben de bir çapacının oğluydum, Hristiyan olan annem de İsa'nın kız kardeşiydi* (Şirvânî, 1375, s. I/480) demiştir. Ayrıca *hikmet hazinemi ona borçluyum, Meryem gibi ruhu(mu) doğuran odur, o mübarek çeşmeden şu gördüğünüz inci denizi doğdu* (Şirvânî, 1362, s. 207-208; Şirvânî, 1375, s. I/480) şeklinde annesinin söz konusu kimliğiyle ilgili açık ifadeler kullanmıştır.

Hâkânî'nin eğitiminde en fazla payı olan kişi, onu kendi özel himayesinde eğiten amcası Kafiüddin Ömer b. Osman'dır (ö. 1151). Amcasından Arapça, tıp, astroloji, hikmet, musiki ve felsefe eğitimi alan Hâkânî'nin ölünceye dek amcasına minnettar kaldığı, *babamdan kaybettiklerimi onunla buldum* diyerek her fırsatta amcasını övdüğü ve üzerindeki emeğini yâd ettiği görülür (Şivânî, 1362, s. 209-210; 217-222). Şairin *Hassanü'l-Âcem* lakabını da şair sahabe Hassan b. Sâbit'ten mülhem amcasından aldığı rivayet edilir (Halikî-Muhammedî, 1379, s. 7; Yazıcı, 1997, s. 168). İleriki yıllarda kayınbabası olacak Ebû'l-Âla-i Gencevî (ö. 1186-?) ile mezkûr amcasının oğlu Vahidüddin b. Osman'dan (ö. 1163) ilim tahsilinde bulunan Hâkânî, genç yaşlarda şiir yazmaya başlamış ve bu özelliğinden ötürü kayınbabası Gencevî'nin vasıtasıyla Şirvânşahlar Sarayına davet edilmiştir. Şiirlerinde ilkin *Hâkâyiki* ardından *el-Melikü'l-Muazzam Hâkânî-i Kebir* unvanı kullanan daha sonra III. Menûçîhr-i Şirvânşah'a (1120-1160) nispetle *Hâkânî* mahlasını tercih eden şaire, III. Menûçîhr'in Gürcü bir anneden olan oğlu I. Âhsitân-ı Şirvânşahî (1164-1196) tarafından ise *es-Sultânü's-Şuarâ* lakabı verilmiştir (Fürûzanfer, 1387, s. 613). Kasidelerinde de en fazla, baba ile oğul olan bu iki Şirvânşahlı yöneticiyi methetmiştir (Seccadî, 1386, s. 14; Minorski, 1385, s. 134). Şirvânşahlar Sarayı şairi olarak ün yapan ve saray şiirinin en mükemmel örneklerini ortaya koyan şaire, zamanla saray içerisinden ve dışından itiraz ve muhalefetler gelmeye başlamıştır. Muhalifleri arasında mezkûr kayınbabası Gencevî de vardır. Öyle ki bu muhalefetler zamanla bu iki şairin birbirini aşağılamasına ve hicvetmesine kadar varmıştır (Hâkânî, 1362, s. 235-236). Hâkânî, benzer hiciv ve yergilerini bir süre sonra kendisiyle mektuplaşarak dostluk kurmuş olan dönemin ünlü şairlerinden Reşidüddin-i Vatvat'a (ö. 1191) da yöneltmiştir. Hâkânî'nin biyografisini hâvi kaynaklarda şaire saray içerisinden yöneltlen muhalefetin sebeplerine ilişkin

farklı nedenler ileri sürülür. Bu nedenlerden birisi Hâkânî'nin özellikle Yunan felsefesine ve İbn-i Sinâ'ya (ö. 1037) duyduğu ilgidir. Nitekim bu ilgi kıskanç rakipleri tarafından zamanla *İsmailî* veya *Nizzârî* olarak anılmasına sebep olmuştur (Araslı, 2015, s. 301). Ancak XII. yüzyılda gerek Abbasî merkezi hilafetiyle gerekse Büyük Selçuklu Devleti ile karşı karşıya gelmiş İsmailî-Nizzârîlerden biri olarak anılmak, potansiyel suçlu olarak görülmeyle eşdeğerdir. Oysa Hâkânî Sünnî ve Şâfiî mezhep bir şairdir (Halikî-Muhammedî, 1379, s. 17). Lakin onun döneminde kalem ehli bir İsmailî olarak tanınmak, elitist üst sınıf bir bilgelik anlamına da gelmektedir. Dolayısıyla kendisine yöneltilen bu suçlamalardan ötürü saray hayatı boyunca memduhları arasında ilk sırada yer alan III. Menûçîhr-i Şîrvânşâh'ın emriyle zindana atılmıştır. Yazıcı, şaire yöneltilmiş İsmailî suçlamasıyla ilgili Gencevî ile Hâkânî arasındaki ihtilaflarda Gencevî'nin damadını dinsizlikle, damadının da kayınbabasını İsmailî olmakla suçladığını yazar (Yazıcı, 1997, s. 168).

Hâkânî kısa süreli ilk tutukluluğundan sonra 1154 yılında Menûçîhr-i Şîrvânşâh'ın izniyle Horasan'a gitmek üzere Şîrvân'dan ayrılır. Ancak Rey'de hastalanır. Rey valisi Horasan'ın güvenli olmadığı gerekçesiyle gitmesine izin vermez, bu sebeple geri dönmek zorunda kalır (Fürûzanfer, 1387, s. 627). Menûçîhr-i Şîrvânşâh, şairi yakınında tutmak için ona sarayda belli bir takım bürokratik görevler verir. Bu görevleri esnasında Derbent, Gence, Berde ve Beylegan gibi yakın şehirlere seyahat imkânı bulur (Araslı, 2015, s. 302). Bir sonraki seyahati ise 1156 yılında hac bahanesiyle Bağdat'a olur. Bu yolculukta önce Cibal/Kûhistan bölgesinin merkezi konumundaki Hemedân'a gider. Burada *Hâce-i Bozorg ve Sadr-i Keyhân* dediği (Şîrvânî, 1362, s. 40) Selçuklu Sultanı Sencer'in (ö. 1157) veziri Kıvâmüddin Dergezîni tarafından ağırlanır. Ardından Bağdat'a geçer. Burada da Selçuklu Sultanı Giyaseddin II. Muhammed (1153-1160) tarafından kısa süreliğine saraya davet edilir. Bağdat'tan yukarı Mezopotamya'nın merkezi Musul'a geçer. Musul'da Zengî Hanedanlığından (1127-1250) I. Seyfeddin Gazi'nin (ö. 1149) Nusaybin Emirliğini de yapmış olan vezirlerinden *Muvaffikü't-tevfik* lakabı ile ünlü Cemaleddin Muhammed b. Ali el-İsfahânî'yle (ö. 1163) görüşür. Bu ziyaretin bir şükranesi olarak İsfahânî'ye *Tuhfetü'l-İrakeyn* adlı eserini ithaf eder (Fürûzanfer, 1387, s. 628-629). Devletşâh'a (2011, s. 131) göre birinci hac ziyaretine de mezkûr İsfahânî'yle beraber gitmiştir. Mekke ve Medine'den sonra Şam'a uğrar. Oradan İsfahân'a ardından tekrar Şîrvân'a döner. Şîrvân'a döndükten sonra Hâkânî'nin sarayla ilişkisi daha da kötüleşir. Saray'dan umudunu iyice kestiği bu dönemde amcası ve amcasının oğlu gibi hayatında önemli yer tutmuş yakın akrabalarını kaybetmeye başlar. Zamanla karamsar bir ruh hâli içerisine giren şairin şiirleri de pesimist bir hal alır. Menûçîhr-i Şîrvânşâh 1164 yılında ölünce yerine oğlu I. Âhsitân geçer. Ancak Âhsitân'ın

Hâkânî'ye yaklaşımı da babasınınkiyle aynı olur. Şair ikinci kez hacca gitmek için Âhsitân'dan izin ister. Gerekli izin verilmez. Buna rağmen şair Şîrvân'dan ayrılma kararı alır. Ancak yolda muhafızlar tarafından tutuklanır ve bir yıl boyunca zindanda tutulur (Halikî, 1400, s. 23). Bazı kaynaklar Hâkânî'nin kendisine sarayda tevdi edilen görevleri reddettiği için ikinci kez zindana atıldığını belirtmiştir (Fürûzanfer, 1387, s. 630). Devletşah'a (2011, s. 130) göre Hâkânî söz konusu dönemde inzivaya meylettiğinden nedimlikten affını istemiştir. Âhsitân'ın verdiği görevleri kabul etmeyerek Beylegan'a kaçmak isterken tutuklanıp bugünkü Azerbaycan-Gürcistan sınırına yakın Şabran/Deveci, Minorski'ye (1385; s. 135) göreyse Bakü veya Şamahı kale zindanına atılarak yaklaşık yedi ay bu zindanda tutuklu kalmıştır. Makaleye konu kasidesini de 1173-1174 yılları arasındaki bu tutukluluk sırasında kaleme almıştır. Hâkânî memduhları arasında yer alan Âhsitân'ın *İsmetü'd-din* lakaplı halası sayesinde zindandan salıverilmiştir. Ancak bazı kaynaklar, iki uzun kaside ve bir gazelle kendisini methettiği Bizans Prensi I. Andronikos Komnenos'un (ö. 1185) aracılığıyla salıverildiğini yazar (Şîrvânî, 1362, s. 13-14). Şair ikinci hac ziyaretine ancak bu tutukluluktan sonra gidebilmiştir (Seccadî, 1386, s. 13). Gerçekleştirdiği son hac dönüşünde Dicle Nehri kenarındaki Sasanîlerin kadim başkenti Medâin'i (Tizpon) de ziyaret eden şair, burada meşhur "Medâin Mersiyesi" adlı şiirini kaleme almıştır (Halikî-Muhammedî, 1379, s. 17). Aynı yıl (1176) kendisi gibi şair olan yirmi yaşındaki oğlu Reşidüddin'i kaybeden Hâkânî, oğlunun bu ani ölümüyle sarsılır. Kısa süre sonra eşini, kızını ve üstadı Muhammed b. Es'ad-i Tûsî'yi de kaybeden şair yaşadığı acı hadiselerden sonra bir daha dönmek üzere Şîrvân'dan ayrılır. Tiflis, Erciş, Gence gibi şehirlere gerçekleştirdiği kısa süreli seyahatlerin ardından Tebriz'e yerleşir. Buradayken İsfâhan ve Hârizm gibi merkezlerdeki saraylardan yazışma yoluyla teklifler bekler ancak beklediği teklifler gelmeyince ömrünün sonuna kadar Tebriz'de yaşamak zorunda kalır. 1199 yılında 75 yaşındayken Tebriz'de vefat eden Hâkânî buradaki Surhab Mezarlığı müstemilatındaki şairler kabristanı adıyla ünlü *Makberetü's-Şuarâ* 'ya defnedilir (Seccadî, 1386, s. 14).

Eserleri

Divân: Hâkânî'nin en önemli eseri mürettep şiir divânıdır. Fürûzanfer'e (1387, s. 625) göre beyit sayısı 22.000, Seccadî'ye (1386, s. 18) göreyse bu sayı 18.000'dir. Divânı'nda yüz altısı uzun, yüz onu kısa olmak üzere toplam iki yüz on altı kaside, üç yüz otuz gazel, yaklaşık üç yüz rubai, iki yüz doksan kıta ile dört yüz elli Arapça beyit mevcuttur. Şairin özellikle ikinci kez zindana atılmasından sonra şiirlerinin içeriği köklü bir değişme uğramıştır. Zira bu kötü tecrübeden sonra şairin kaside ve methiye eksensli şiirlerinin yerini, bireysel, toplumsal ve siyasal düzlemde karşılaştığı umutsuzluk, yenilgiyi, mahrumiyet, üzüntü kısacası yaşadığı kötü durumu tasvir için dillendirdiği *şekvâiyye* ya da *habsiyye* türü şiirler almış (Kezzâzî, 1376, s. 5) ve Beelaert'ın

da (2010, s. 529) dediği gibi bir önceki paradoksal üslubundaki coşku, derin melankolik kişiliğiyle birleşmeye başlamıştır. Dolayısıyla kasidelerinin kahir ekseriyeti mersiye, şekvâiye, habsiyat ve rekâik türüdür. Methiyelerinde mübalağa ve iğrak sanatı, mersiye, şekvâiye ve habsiye türü kasidelerinde ise pesimist ve depresif bir ruh hâli söz konusudur. Gazellerinde ise çoğunlukla dünyevî aşkları konu edinmiştir. Şairin özellikle kasidelerinde kelimelerin terkihi, onlara yeni anlamlar katarak yeni temalar oluşturmadaki hayal gücü ile karmaşık ve zor rediflerle manası güç kavramları kullanma becerisi dikkate şayandır. Kasidelerinin çoğunda tek bir fiili, redif olarak kullanabilmiş az sayıdaki şairlerden birisidir (Sefâ, 1369, s. 2/782). Dili ve kullandığı teşbih ile istiâreler, birçok yerde anlaşılmaz olsa da ansiklopedik bilgilere haiz oluşu, kaside ve şiirlerinin ilmî değerini ziyadesiyle artırmıştır (Deştî, 1357, s. 19-20). Sahip olduğu bu geniş müktesebat şiirlerinin anlaşılmasını genel olarak zorlaştırmışsa da bu durum içerik açısından şiirlerine ayrı bir karakter ve derinlik de katmıştır. Öyle ki her kasidesinde ayrı bir yenilik ve farklı bir disiplin görülür (Fürûzanfer, 1387, s. 614).

Üslup bilim açısından Hâkânî'nin şiirleri, Erran ve Azerbaycan topraklarında geliştiği için *Azerbaycan* ya da *Fennî* üsluba sahip şiirlerdir. XII. yüzyılın en önemli üsluplarından olan Azerbaycan üslubunda fikri açıdan üstünlük taslama, çeşitli ilimler ile farklı disiplinlerine has terkipleri kullanma, değişik folklorik temalar ile astrolojiden mitolojiye, din bilimlerinden tebabat, edebiyat, tıp, biyoloji vb. alanlara kadar farklı kavram ve terimlerden istifade etme en belirgin özelliklerdendir (Şemisa, 1388, s. 167-170). Bu sebeple Hâkânî'nin şiirleri kolayca anlaşılmaz ve genellikle şerh edilme ihtiyacı duyulur. Şiirlerinde öne çıkan özelliklerden biri de mübalağalı müfâharelerdir. Kendini övmeyi birincil gaye gören şairin özellikle kasidelerinde diğer şairleri küçümsemesi ya da onları hicvediş de söz konusudur. Senâ-i Gaznevî'nin temsil ettiği ortodoksiye tasavvuf anlayışına yönelme, felsefe ve özellikle de Yunan felsefe anlayışını işleme de şiir özelliklerindendir (Şemisa, 1388, s. 174). Ancak şiirlerinde özellikle mazmun, terkip ve teşbihlerde tekrar ifadeleri sıklıkla kullandığı da olmuştur. Örneğin tanyeri ve güneşin doğuşu, meclis ve bezm, ayş û tarab gibi tasvir ve temalarda sıklıkla tekrara düştüğü görülür. Minorski (1348, s. 119) ezoterik pek çok bilginin sembol ve alegoriler üzerinden kullanılması noktasında Hâkânî Divânı'nı Dante'nin *İlahi Komedya*'sına benzetir. Ayrıca Divân'ındaki bazı şiirler Kafkasya'da vuku bulmuş önemli olay ve havadisleri de hâvidir.

Hâkânî Divân'ının dünyanın pek çok yerinde bu cümleden Türkiye'deki yazma eser kütüphanelerinde (bkz. Ek 1-2-4) çeşitli nüshaları mevcuttur. İlk olarak 1878'de Lucknow'da taşbaskı hâlinde basılmış Hâkânî Divân'ı 1937 yılında Ali Abdürresulî tarafından Tahran'da neşredilmiştir. Bunu sonraki

yıllarda Seccadî, Kezzâzî, Halikî, Mehdevîfer gibi isimler tarafından yapılmış mükerrer yayınları izlemiştir.

Tuhfetü'l-Irakeyn: Diğer adı *Tuhfetü'l-hevâtir ve Zübdetü'z-zemaîr* olan eser, mesnevî kalıbında ve mef'ûlû / mef'âilun / fe'ûlün vezninde kaleme alınmış, Fars edebiyatının ilk manzum seyahatnamelerinden biridir. Hâkânî'nin ilk hac yolculuğu sırasında 1156 yılında mezkûr Cemaleddin Muhammed el-İsfahânî'ye ithaf edilmişse de şairin Şîrvân'a dönüşünden sonra tamamladığı bir eserdir. Hâkânî'nin Irak-ı Acem ve Irak-ı Arap ile kutsal topraklara yaptığı yolculuğun ayrıntılarından oluşan bu eserde şair, Cîbâl/Kûhistân, Hemedân gibi yol güzergahında yer alan kimi yerlerde karşılaştığı ulema ve emirlerden bazılarını methetmiş, gördüğü bu yerlerin halkıyla ilgili de gözlemlerini yazmıştır. Eserin mensur olarak kaleme alınmış 10 varaklı bir de mukaddimesi vardır (Şîrvânî, 1362, s.1-11). Bu mukaddimede teşhis sanatıyla Dicle Nehrini konuşturan şairin eserinde ailesinin hayatına dair birçok bilgi de mevcuttur. Şair bu eserinde Hemedân, Şam, Mekke, Medine, Bağdat ve Musul gibi şehirleri öven retorik bir dil kullanmıştır ve bu yönüyle de eser, şehrengiz şiirler antolojisi olarak da görülmüştür. İlk olarak 1867 yılında Kanpur'da basılan eseri 1876 Lahor, 1877 Lucknow baskıları izlemiştir (Minorski, 1348, s. 119). 1953 yılında Yahya Karîb'in tashihiyle Tahran'da yayınlanan eserin sonraki yıllarda mükerrer baskıları da olmuştur. Son olarak Ali Seferi Akkale tarafından yapılan edisyon kritiği 1388/2010 yılında Miras-ı Mektub Yayınları tarafından neşredilmiştir.

Münşe'ât: Hâkânî'nin dostları, akrabaları, ulema, ümera ve şüerâyla yazışmalarını hâvi eserde toplam altmış mektubu yer almaktadır. Ağır bir nesirle yazılmış mektuplarda dönemin kültürel ve sosyal dokusu ile dinî ve siyasî hayatı, ayrıca devrin nesri ve kâtipliğiyle ilgili önemli bilgiler mevcuttur. İlk olarak Ziyaeddin Seccadî tarafından 1346/1967 yılında yayınlanan ve içerisinde otuz bir adet mektubun yer aldığı eser, Ahmet Ateş'in tespitleriyle İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı eski yazmalarının bulunması sonucunda 1349/1970 yılında Muhammed Ruşen tarafından ikinci kez tenkitli şekilde neşredilmiştir (Şîrvânî, 1362, s. 10-13).

Hatmü'l-ğeraib: Hâkânî'nin İsfahân Şâfiî ulemasının önde gelen isimlerinden Sadreddin Ömer Hucendî (ö. 1235) ile Hucendî'nin kardeşi Cemaleddin Mahmud ile mezkûr Cemaleddin Muhammed el-İsfahânî'yi methettiği mesnevî kalıbındaki methiyelerinden oluşan toplam otuz üç varaktan müteşekkil küçük bir mecmuadır (bkz. Ek 4). Söz konusu methiyeler arasında İsfahân şehri hakkında söylenmiş şehrengizler de vardır. 1344/1965 yılında Ziyaeddin Seccadî tarafından özel bir baskıyla yayınlanmıştır (Seccadî, 1386, s. 18). Son dönemde yapılmış bazı araştırmalarda bu eserin Tühfetü'l-Irakeyn adlı eserin bir devamı veya zeyli olduğu yönünde tespitler

yapılmıştır (Nikubeht, 1392, s. 108). Bu sebeple Ali Seferi Akkale tarafından neşredilmiş olan Tühfetu'l-Irakeyn'in ekinde yeniden yayınlanmıştır.

Tersâiye Kasidesinin Yazılış Nedeni ve Yapısal Özellikleri

Hâkânî'nin şiirlerinde öne çıkan en belirgin temalardan birisi onun özellikle Hristiyanlık kültürüne ait kavram ve terimleri gerek hakikî gerekse kinayeli ve istiârî şekilleriyle kullanmasıdır (Halikî-Muhammedî, 1379, s. 17; Seccadî, 1386, s. 13-14). Öyle ki klasik dönem Fars şairleri arasında Hâkânî kadar Mesihî/İsevî unsur ve kavramları şiirlerinde tema olarak kullanmış başka bir şair yoktur (Erdelâncevân, 1374, s. 234; Ma'denken, 1382, s. 52). Hristiyanlık kavram ve terimlerini kullanmadaki hayal gücünde dikey ve yatay bir eksen olduğu açıkça görülen şairin sadece Divân'ında İsa Mesih adı tam üç yüz on yedi ayrı yerde geçmektedir (Bulhârî, 1395, s. 4) ki makaleye konu Tersâiye kasidesi de işbu temaların kullanıldığı en önemli kasidesidir.

Hristiyanlığa ait ıstılahlar ile Süryanî/Nasturî kökenli kavram ve terimlerin sıklıkla kullanılmasından ötürü Tersâiye yani Hristiyanlık olarak isimlendirilmiş bu kaside, mefâilün / mefâilün / feûlün vezninde olup hezec-i müseddes-i mahzûf bahrinde Farsça kaleme alınmış toplam doksan bir beyitlik şekvâiyye ya da habsiyye türü bir kasidedir. Şair hem lafız hem de mana bakımından yenilikçi ve yaratıcı olan bu kasidesini, Bizans İmparatoru II. Ioannes Komnenos'un (1118-1143) kardeşi I. Andronikos Komnenos'a hitaben kaleme almıştır. Yaşadığı dönemde aşkları ve ihtirasları ile halkın dilinde olan I. Andronikos, Doğu Kilisesi'nin bağımsızlığını savunmuş Komnenos Hanedanlığı'na mensup bir prenştir ve 1183-1185 yılları arasında imparatorluk tahtına oturmuştur (Rabo, 2013, s. 216). Şair bu kasideyi 1173 veya 1174 yılında Şabran kale zindanında tutuklu iken Prens I. Andronikos'un aralarında kan bağı olan (Toumanoff, 2017, s. 251-253, 263) Gürcü-Ermen Bagratlılarla (780-1801) birlikte Hazar kıyılarına ve Şirvân topraklarına yapılan sefer esnasında dillendirmiştir. Prens'in Derbentlilere karşı yapılacak seferde hazır bulunacağından haberdar olan şair kasidesinde adı geçen prensten kendisini salıvermesi için Gürcü Kralı III. George'un (1156-1184) kuzeni I. Âhsitân'dan ricacı olmasını talep etmiştir. Nitekim bazı kaynaklarda şairin mezkûr Andronikos'un aracı olması üzerine serbest bırakıldığı da yazılıdır (Şirvânî, 1362, s. 13-14).

I. Andronikos Komnenos 1169 yılından sonra aralarında yakın akrabaları da olmak üzere yaşadığı gönül ilişkileri sebebiyle kuzen ve kardeşleriyle görüş ayrılıkları yaşamış, bunun neticesinde bir süre Kudüs'e kaçmış ve çok geçmeden buradan da yeni sevgilisi İsaakios'un kızı Theodora Komnena'yla birlikte Şam'a oradan da Haleb'e Nureddin Zengî'ye (ö. 1174) sığınmak zorunda kalmıştır (Ayönü, 2014, s. 110-111). Maiyetindekilerle birlikte Harran, Mardin gibi bölgelerden geçerek Erzurum'da (Karin) bir süre

kalmıştır. Anadolu’da yeni kurulan birçok merkez beylikçe, bu cümleden Mengücekliler (1071-1252) ile Saltukoğulları (1071-1202) tarafından bir süre ağırlanmıştır. Anadolu Beylikleriyle ittifak eden Andronikos nihayet Erzurum’dan Gürcü-Ermen bölgesi Kafkasya’ya geçmiştir. Bagratlı Hanedanlığının Gürcü Kralı III. George tarafından karşılanan Andronikos’a Kaheti (Keĥet) bölgesinde çeşitli mülkler itâ edilmiştir. Anadolu Türk beyliklerinden siyasal destek görmüş olan I. Andronikos’un maiyetindekilerle birlikte geçtiği güzergahlar ile ağırlandığı yerleri yazmış en eski kaynaklardan birisi de onun çağdaşı olan Süryani tarihçi Mihail Rabo’dur. Rabo Kroniği’nde Andronikos’un Kudüs’ten Gürcü topraklarına giderken geçtiği menzillerden, Türkler ve Ermenilerle kurduğu ittifaktan, Erzurum’daki faaliyetlerinden genişçe söz eder (Rabo, 2006, s. 620-624; 718-721).

Gürcü topraklarına ve Kafkasya’ya ayak basmış I. Andronikos’un gelişinden haberdar olan Hâkânî, söz konusu kasidesini kaleme almış ve bu kasidede *Kayser* dediği Andronikos’u Rum’un büyüğü (Azimü’r-Rûm), devletin izzeti (İzzü’d-devle), Mesih’in hizmetkârı (Muhlisü’l-Mesih), Nasrânîlerin sığınağı (Kehfu’n-Nasâra) gibi sıfatlarla anmış ve onu İsa’nın sağ kolu, Meryem’in emini (bkz. beyit 76) olarak nitelemiştir. Kasidesinde “hapis ve zindandan şikâyet, Kayser İzzü’d-devle ve Mesih dininin hizmetkârını övgü ile onu şefaatçi olmaya teşvik” şeklinde bir de başlık kullanılmıştır (Şîrvânî, 1375, s. I/40-44). Şair genel hatlarıyla bu kasidesinde kaderin elinden şikâyet (beyit 1-5), zindan hayatına ise itiraz etmektedir (beyit 6-9). Öyle bir durumdadır ki ne göklerdeki yıldızlar ne de gökte o yıldızlara komşu olan İsa dahi kendisine yardım etmemektedir (beyit 10-13). Tamamen günahsız ve suçsuzdur ve ne Selçuklulardan ne de Abbasîlerden kimse kendisine yardım etmemektedir (beyit 22-27). Şair kasidesinde söz konusu bu şikâyetlerden sonra yardım gelmiyor diye din mi değiştireyim diye tersten bir soru sormaktadır (beyit 28-32). Hristiyan kimliği edinerek bu dinde kendime bir yer, bir makam mı açmalıyım diye Kostantiniyye’ye (beyit 54) vurguda bulunarak muhatabına soru sormaktadır (beyit 33-59). Bu arada yine kendisini Bagratlıların mülkünde esir edilmiş bir tutsak olarak nitelemektedir (beyit 40). Din değiştireceği takdirde Hristiyanlığı, Süryanice ve İbranice gibi ilk kaynaklarından tefsir edebileceğini iddia etmektedir (beyit 60-64). Öyle ki sadece Hristiyanlıkla ilgili değil istenilirse Zerdüştlükle ilgili konuları da açıklayabileceğini ileri sürmektedir (beyit 65-70). Ancak tüm bunları yapmaya gerek var mı diye tekrar soran şair (beyit 71-74), “Prens Andronikos’un hazır, Hazar kıyılarına gelmişken ta uzaklara yani Rum’a ya da Abhazy’a filan gitmeye ne hacet!” diyerek kendi sorusunu yine kendisi cevaplamıştır (beyit 75-76). Ardından Hristiyanlıkta kutsal kabul edilmiş mekanlar ve dahi gökte ve yerde bulunan pek çok İsevî kavram üzerine ant içmektedir (beyit 77-88). Son olarak Prens Andronikos’tan Beytül-Mukaddes’e gitmek için Şah I. Âhsitân’dan kendisi için izin almasını (ricacı

olmasını) talep ederek (beyit 89) sözlerini onun övgüsüyle ve kutsal Ayasofya'yı (beyit 91) selamlayarak/anarak bitirmiştir. Şair kasidesinde her ne kadar Hristiyanlıktaki kimi kutsal kavramları kullanmış ve hatta bunlar adına yemin etmişse de bazı Hristiyan ritüellerini de alaya almıştır (beyit 56-58). Dolayısıyla şair Müslüman kimliğinden aslında son derece emin ve memnundur. Ayrıca her ne kadar kasidesini Andronikos'a hitaben kaleme almışsa da I. Âhistan'ı muhatap aldığı mesajlar da vermiştir. Şairin kasidesinde kullandığı kavramların ana kaynağı ise Kur'an ve İncil'le birlikte Müslüman ve Hristiyan topluluklar arasındaki yaygın inanışlardır.

Söz konusu bu kaside, şairin Andronikos'a hitaben kaleme aldığı tek kasidesi değildir. Andronikos'a hitaben kaleme aldığı diğer bir kasidesi de *acılardan günlerim tükendi, acılarımı paylaşan kimse olmadı, yüreğimdiki sırlar ortaya çıktı da bir sevenim olmadı* tercümesiyle başlayan toplam yetmiş iki beyitlik kasidesidir (Şirvânî, 1375, s. I/363-369). Bu kasidenin başlığı da tıpkı Tersâiye kasidesinin başlığıyla aynıdır ve çevirisi de “Rum'un büyüğü, Mesih hizmetkârı, Kayser İzzü'd-devle'nin şefaathane kılınması” şeklindedir. Bu kasidede Andronikos'u Rüstem, İsfendiyar, Bijen ve Efrâsiyâb gibi Şahnâme kahramanlarıyla özdeşleştiren Hâkânî, onu Gazneli Mahmud'a (ö. 1030) kendisini de Mahmud'un gözde nedimi Ayaz'a benzetmiştir. Aynı şekilde onu Behramiyan (kendilerini Behram-ı Çûbin soylu gören Şirvânşahlara atfen) ülkesinin muhafızı, Davudiyan (Bergatlıların kendilerini Davutsoylu görmelerine atfen) mülkünün pehlivanı olarak da anmıştır. Söz konusu bu kasidesinde de tıpkı Tersâiye kasidesinde olduğu gibi Hristiyanlık temalarını sıklıkla kullanmıştır. *Meryem, İsa, Nasturî, Yakubî, Melkâî, patrik, rahib, çaslik, bercis, uskof, Mor Behram, heykola, zünnar, nukoşo, kandil, dervâş* gibi Mesihî ve Süryanî kökenli ıstılah ve terimleri burada da kullanmış, *Deccâl* yani yalancı İsa teması üzerinden de eskatolojiye ve kurtuluşa vurgu yapmıştır. Minorski'ye (1348, s. 137-139) göre Hâkânî söz konusu bu ikinci kasidesini zindandan salıverilmesi sonrasında, Andronikos ile III. Gorgia'ya teşekkür mahiyetinde kaleme almıştır. Şairin Andronikos'a hitaben kaleme aldığı bu iki kasidenin dışında onun için söylediği on üç beyitlik bir de gazeli vardır. Tercümesi itibarıyla, *O ki İsa gönüllülerin dilinde olan sevgilidir ve benim boynuma astığım haç ağacı da onun belindeki zünnarın çizgisindendir* şeklinde bir beyitle başlayan (Şirvânî, 1375, s. II/810-811) bu gazelde Hâkânî Andronikos'a *Rum'un Tersâsı* şeklinde hitap etmiş ve diğer iki kasidesinde olduğu gibi, *haç, Meryem'in ipi* veya *İsa'nın iğnesi* gibi kavram ve temaları bu gazelinde de kullanmıştır.

Tersâiye Kasidesinin Şerhleri Hakkında

Tersâiye kasidenin bilinen en eski şerhi Timur'un oğlu Şahruh'un (ö. 1447) sarayında *Meliku's-Şüarâ* unvanı almış Nureddin Azerî-i Tusî-i İsferyî'nin (ö. 1462) dört ciltlik *Miftahu'l-esrâr ve Cevâhiru'l-esrâr* adlı eserinde yer verdiği şerhidir. Şarih, mezkûr eserinde söz konusu kasidenin kırk beytini şerh etmiştir. Devletşah (2011, s. 130) tezkiresinde Cevâhiru'l-esrâr'dan nakille bu kasidenin anlaşılması zor beyitlere sahip olduğunu belirterek sadece altı beytini vermiştir. Bir diğer şerhi de Molla Abdurrahman Câmî'ye ait şerhtir ki yazma nüshası Ayasofya Kütüphanesi 11.1252 no: 93'te mevcuttur (Minorski, 1348, s. 113). Mâlvâ Halacîlerinden Nâsir Şah'ın (1500-1510) saray şairlerinden Muhammed b. Mahmud Alevî-i Şâdiâbâdî'de bu kasidenin bazı beyitlerini şerh etmiştir (Mehdevifer, 1399, s. 285). Aynı şekilde Alavî-i Lahicî tarafından yapılmış şerhi de Cihangirşah'a (1601-1628) ithaf edilmiştir (Minorski, 1348, s. 114). Keza Abdülvahhâb b. Muhammed el-Me'mûrî tarafından 1670'li yıllarda kaleme alınmış *Muhabbetnâme* eserinde de söz konusu kasidenin şerhi mevcuttur. XIX. yüzyılda Kabûl Muhammed tarafından kaleme alınmış *Heft Kulzüm* isimli sözlükte de Hâkânî'nin on kasidesinde yer alan toplam dört yüz kavramın -ki bunlar arasında Tersâiye kasidesindeki kavramlar da mevcuttur- açıklanmıştır (Minorski, 1348, s. 114). Rızakulî Han-ı Hidayet'in (ö. 1871) *Miftâhu'l-künûz* adlı eserinde de Tersâiye kasidesiyle ilgili bilgiler verilmiş ancak tam bir şerhi yapılmamıştır (Mehdevifer, 1400, s. 190-192). Hâkânî Divânı'nın 1878'de Lucknow'daki taşbaskının haşiyelerinde de Tersâiye kasidesindeki bazı beyitlerin yorumu Muhammed Sadık Ali tarafından yapılmıştır ki Minorski (1348, s. 114) ilgili çalışmasında bu yorumlardan faydalanmıştır.

Modern çağda Tersâiye kasidesini Rus oryantalist ve etnograf Nikolai Hanikov (ö. 1878) 1865 yılında Fransızca tercümesiyle birlikte neşretmiştir. Hanikov'un ardından Hermann Ethé, Edward. G. Browne, Yuri Marr, K. Chaykin, A. Boldirev gibi oryantalistler tarafından da incelenmiş ve çalışılmıştır. Vladimir Minorski, "Khakani and Andronicus Comnenus" adlı makalesinde kasideyi İngilizceye çevirmiştir. Minorski ayrıca kasideyi bugüne kadar en geniş şekilde şerh etmiştir. Ancak her ne kadar kasideyi kapsamlı şerh etmişse de büyük oranda bu şerh çalışmasında Muhammed Kazvinî, Muhammed Hasan Takizade ve Bediüzzaman Fûrûzanfer gibi isimlerden yararlandığını da belirtmiştir (Minorski, 1348, s. 114-143). Minorski'nin söz konusu şerhi 1953 yılında Zerrinkûb tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir.

Bunlar dışında Tersâiye kasidesi son kırk yıllık zaman diliminde başta İran olmak üzere, Hindistan, Pakistan, Azerbaycan ve Rusya ile Avrupa'da peç çok araştırmacı ve yazar tarafından da incelenmiştir ki makalenin kaynakça kısmından da görüleceği üzere çalışmamızın hazırlanışında bu kaynakların önemli bir kısmından yararlanılmıştır.

Tersâiye Kasidesindeki Mesihî-Süryanî Kavramların IPA Translitrasyonlu Tam Listesi

Tersâiye Kasidesinde yer alan Mesihî-Süryanî kavram, terkip ve ıstılahların ilk defa inceleme konusu yapıldığı bu çalışmada söz konusu kavram ve ıstılahların Süryanice ve Farsçadaki transkripsiyonları aşağıdaki tabloda gösterildiği şekildedir. Bu tabloda yer alan kavramlar, özellikle Süryanice ve Farsça alanında leksikolojik, etimolojik veya etyolojik dilbilimsel çalışmalar yapan araştırmacılara kolaylık sağlaması açısından orijinal Süryanice ve Farsçalarıyla birlikte Uluslararası Fonetik Alfabe (IPA) sistemine uygun olarak hazırlanmıştır.

Beyit No	Süryanice	IPA Trans.	Farsça	IPA Trans.	Türkçe
b.1	ܬܪܫܐ	'tar.sa	ترسا	tır.sa:	Tersâ/Hristiyan
b.2	ܪܘܚܐܠܐܗܐ	ru:'ha da'ʔa.laha	روح الله	ru:h ʔal.la:h	Rûhullah
b.2	ܕܥܬܐܠܐ	'dʒæl.la	دجّال	d̤ʒad̤ʒ.ʒa:l	Deccâl
b.2	ܕܝܪܐ	di:.ra:	دير	di:r	Manastır/İbadet gâh
b.3	ܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	'maʔ.tʰa da ma'r.jam	رشتهٔ مریم	ræf.tæ. mar.jæm	Meryem'in ipi
b.3	ܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ	'maʔ.tʰa da ji'ʃu:ʕ	سوزن عیسی	su:..zæn ʕi:.sa:	İsa'nın iğnesi
b.7	ܣܠܝܒܐ	sʰal.i:ba	صلیب	sʰæ.li:b	Salīb/Haç
b.11	ܐܙܪܐܒܝܪܐ	bæ'tu:l.ta	عذرا	ʕað.ra:	Azrâ/Bakire Meryem
b.12	ܝܠܕܐ	'jal.da	يلدا	jal.da:	Yeldâ
b.18	ܩܢܕܝܠܐ	qan.di:la	قنديل	qæn.di:l	Kandil
b.20	ܢܝܫܐܡܐܬܐ ܕܝܐܝܫܐ	'neʃ.mata da ji'ʃu:ʕ	دم عیسی	dæm ʕi:.sa:	İsa'nın nefesi

b.38	נָקוּס	nə'qu:ʃa	ناقوس	na:.qu:s	Nâkus/Kilise Çanı
b.38	זִנָּר	'zun.ra	زَنَار	zæn.na:r	Zünnar/Kemer
b.39	סְרִינַיִ	su:'ri.ja	سریانى	sir.ja:.ni:	Süryanî
b.39	עִבְרִי	ʕib.'ri.ja	عبرى	ʕib.ri:	İbranî
b.40	דִּיר מַחְרָן (מַחְרָן)	'ʕad.ta da mæ'hri:.ra	دير مخران	di:r max.ra:n	Mehran Manastırı
b.41	מֶלֶךְ הַכִּלִּיסָה	mæ'læla da ʕad.ta	مولو	mo:.lu:	Kilise neyi
b.42	פַּטְרִיק	patʕ.'ri.ra. ka	بطریق	bæ.tʕri:q	Metran/Patrik
b.43	מֶסֶכַּ הַיֵּלֶבֶט	qi'sa: da sʕa'li:ba	عود الصليب	ʕu:d ʔæsʕ.sʕæ.li:b	Udi's- Salîb/Haç Ağacı
b.45	מַבֵּד	he'kala	היכל	hej.kæl	Mabed/Tapınak
b.45	קִפְסוֹס	ʔaps.qa'pa	مطران	mu.tʕra:n	Piskopos
b.46	רִידָא	tæl.ba'ʃa.t a	طيلسان	tʕi:l.sa:n	Ridâ/Cübbe
b.47	טוֹרְסִיקוֹס	tʕur.si'qos	طورسيقوس	tʕu:r.si:.qu:s	Torsikos
b.49	נַסְטוּרִי	nasʕ.to'ra. ni:.ja	نسطوری	næs.tʕu:.ri:	Nasturî
b.49	יַעֲקֹבִי	jaʕ'qu:.bi.j a	يعقوبى	jaʕ.qu:.bi:	Yakubî
b.49	מֶלְכַּיִ	mæ'li.ki:j a	ملکایی	mæ.læ.ka:.ji :	Melkâî
b.51	קֵשִׁשׁ	qa.'ʃi:ʃa	قسيس	qæs.si:s	Keşiş

b.55	ܣܠܝܒܐ	s ^s a'li:ba	چلیپا	tʃæ.li:pa:	Çelipa/Haç
b.56	ܩܬܠܝܩܘܣܐ	qaθ.'li.qus	جاثلیق	ʒæθ.li:q	Baş Piskopos/Katholikos
b.76	ܢܫܐܪܐ	nas ^s 'ri:ja	نصارا	na.s ^s a:.ra:	Nasâra
b.81	ܫܡܡܐܣܐ	ʃa'mfa	شماس	ʃæ.ma:s	Şemmâs/Diyakoz
b.81	ܝܘܗܢܢܐ	jʊ'han.nan	يوحنا	ju:..hæn.na:	Yuhanna/Havarî
b.81	ܒܚܝܪܐ	bæ'hi:ra	بحيرا	bæ.hi:ra:	Bahîrâ
b.82	ܕܢܚܝܕܐܢܬܐ	ʕi:da da den'ha	دنج عيد	dæ.næh ʕi:d	Doğuş/Vaftiz Bayramı
b.82	ܕܥܝܠܝܕܐܝܬܐ	ʕi:da da ʕi:'gata	عيد خمسين	ʕi:d xam.si:n	Elli gün Bayramı
b.82	ܡܪܝܡܐܒܝܪܐ	's ^s uma da bætu'la	صوم العذرا	s ^s o:m ʔæl ʕað.ra:	Bakire Meryem orucu
b.82	ܡܒܝܕܐܝܬܐ	mʕæl.ta da ləhe'kala	عيد هیکل	ʕi:d hej.kæl	Mabed Bayramı
b.83	ܝܫܐܪܝܡܐ	ʕa'i:ʃa	عیشا	ʕi:ʃa:	İşâ/Rahim yuvası
b.85	ܢܝܣܐܢܐ	ni'san	نيسان	ni:..sa:n	Nisan
b.86	ܩܝܫܩܘܦܐ	ʔap.sqa'pa	اسقف	ʔæs.qʊf	Piskopos
b.89	ܐܫܝܩܐܪܐ	'hu:.wi:ja	هویدا	hoo.wi:da:	Aşikâr
b.91	ܕܝܪܐܪܩܠܐ	di:.ra da hæ'ræla	دير هرقل	dî:r hæ.r.qæl	Herkol Manastırı/Mabed

b.33	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	di:.ra da ʃku:'ba	دیر سکوبا	di:r sɪ.ku:.ba:	Sekubâ Manastırı
b.56	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	hæm.ra da ji'ʃu:ʃ	خر عیسی	xær ʃi:.sa:	İsa'nın eşeği
b.63	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	tsap.ra da ji'ʃu:ʃ	مرغ عیسی	mary ʃi:.sa:	İsa'nın kuşu
b.62	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	ma'm.la da ji'ʃu:ʃ	نطق عیسی	notʃq ʃi:.sa:	İsa'nın nutku
b.59	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	tæl.ta qanʊ'ma	سه اقنوم	sæ ʔæq.nu:m	Üç uknum
b.68	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	qʊs'ta lʊ'qa	قسطای لوقا	qæs.tʃa:j lo:.qa:	Kosta-Lukâ
b.70	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	tæn.gə'lu:ʃ a	تنگلوشا	tæn.gæ.lu:ʃ a:	Teng-Lușâ
b.78	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	mæ'ʃiħa	مسیحا	mæ.si:.ħa:	Meşihâ/Mesih
b.78	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	ru:ħa qa'di.ʃa	روح القدس	ru:ħ ʔæl.qu:.dos	Rûhulkuds/Log os
b.63	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	la'ʃa.zar	عازر	ʃa:.zær	Azir/Azer/Laza r/Lazaros
b.45	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	he'kala da ra'hu:.mi.j a	هیکل روم	hej.kæl ru:m	Rum Mabedi/Ayasof ya
b.78	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	na'fħata da ru:ħa	نفخ روح	næfx ru:ħ	Ruhun üfürülmesi
b.80	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	ʃæ'li:ħa	شلیخا	ʃæ.li:.xa:	Şilihâ/Elçi
b.88	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	tæl.lɪ'tɪ.ja.t a	تثلیث	tæθ.li:θ	Teslis
b.83	𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥	ju'sæf	یوسف	ju:.sof	Yusuf/Marango z Yusuf

b.79	ܡܗܕ ܪܥܬܝܢ	şava da ʃa'rae.ra	ܡܗܕ ܪܥܬܝܢ	mæh.dæ ra.s.ti:n	Hakikat kucağı
b.79	ܠܗܝܠܐ ܕܒܚܝܬܐ	bat ^f .na da bæto'la	ܠܗܝܠܐ ܕܒܚܝܬܐ	ha:.mel bæk.rʌ	Bakire gebelik

Tersâiye Kasidesindeki Mesihî-Süryanî Orjinli Bazı Temel Kavramların Analizi

Yukarıdaki tabloda yer alan kavramlar Tersâiye kasidesindeki Mesihî-Süryanî kavramların tamamıdır. Bu kavramlardan bazıları yaygın olarak bilinse de önemli bir kısmı ise pek bilinmez ya da az bilinir. Dolayısıyla bu bölümde, tablodaki kavram ve terkiplerin tamamına değil, bunlardan pek bilinmeyen ya da az bilinen ancak söz konusu kasidede temel/mihver bir görev gören kavramların incelenmesine yer verilecektir. Bu kısımdaki bazı özel kavramların ses fonetiğinde Süryaniceden kaynaklı uzatmalı bazı harfler kullanılmıştır:

Tersâ: Antik İranî diller ile Pehlevî dilindeki *trās / tārs / tarsāg* kökünden gelen bu kelime korkmak, çekinmek anlamına gelir (Mackenzie, 1388, s. 146). Ancak zamanla Allah'tan korkan anlamı kazanarak Hristiyan/Nâsrânî kavramına karşılık olarak kullanılmıştır. Henning (Tebrizî, 1332, s. 1/484) bu kelimenin Süryanice yani Samî kökenli olduğunu ifade eder ve Pehlevî dilindeki *huzvarişlerden* birisi olarak tanımladığı; *tār, tāru, tārūna* veya *tīres/trīs* gibi kelimelerinden türetildiğini belirtir. Süryanice'de *tārūna* veya *tarūnō* kelimesi; yeniyetme, körpe ve taze anlamlarında kullanılır (Audo, 1979, 2/415; E. Manna, 1975, s. 296). Ancak *tīres* kelimesi sağlamlık ve dayanıklılık ayrıca hakiki, sahih, salih ve adil manalarına da gelir (Bar Bahlul, 1901, s. 2/2090) ki Süryanî kültüründe Ortodoks düşüncüyü temsilen *trīs ūbhō* kavramı olarak tebellür etmiştir (Audo, 1979, s. 2/637). *Tersâ* kelimesinin *rahip* kelimesi ile de yakından alakalı olduğu görülür. Süryanicede kullanılmayan ancak Arapçada kullanılıp, *ruhbân, rahibe, rahbâniyye, ruhbâniyye* gibi türevlere sahip rahip kavramı, korkup çekinme, derin dinî endişelerden dolayı ıstırap çekme anlamındadır ve Allah'tan korkarak uzlet hâlinde ibadet eden kişiye ıtlak olunur ki Süryanicedeki *rheb/korkmak* fiilinden türetilmiştir (Bulut, 1996, s. 247). Ayrıca Farsçada rahip ile takvalı kişi için *ters-kâr* kelimeleri de kullanılır (Enverî, 1382, s. 595). Birunî, *el-Âsârü'l-bâkiye* adlı eserinde (2022, s. 329) Nasturîlerin *Mar Tersiyâ* adlı biz azizi andıkları özel bir günden söz eder. Klasik Fars edebiyatında Hâkânî'den önce bu kavramı, Firdevsî (ö. 1020), Kesâî (ö. 1001) ve Sûzenî (ö. 1173) gibi şairler de kullanmıştır. Hâkânî'den sonra ise Attâr (ö. 1221), Sa'dî (ö. 1292) ve Hâfız-ı Şîrâzî (ö. 1390) gibi şairler bu kavramdan sıklıkla istifade etmişlerdir. Bu kavram Attâr'ın *Mantuku't-tayr* adlı eserinde

işlediği *Şeyh-i Sen'an* hikâyesinin de mihver kavramlarından (Attâr, 1383, s. 286-303). İslamî edebiyatta korku anlamına gelen *havf* kelimesinin bir karşılığı olarak kullanılan *tersâ(y)î* kavramı, tasavvuf edebiyatında tecerrüd ve tefrid makamından kinaye olarak da kullanılır ve Hz. İsa'nın takipçisi anlamına gelir. Terk-i dünya ve maddî taalluklardan arınma manasıyla da bu makamın mazhar-ı kemâlî görülerek bizzat Hz. İsa'nın kendisi de kabul edilir. Nitekim bu hususta Şebüsterî şöyle der:

ز ترسای غرض تجرید دیدم	خلاص از ربقهای تقلید دیدم
جناب قدس وحدت دیر جان است	که سیمرخ بقا را آشیان است
ز روح الله پیدا گشت این کار	که از روح القدس آمد پدیدار
هم از الله در پیش تو جانی است	که از قدوس اندر وی نشانی است
اگر یابی خلاص از نفس ناسوت	درآیی در جناب قدس لاهوت
هر آن کس کو مجرد چون ملک شد	چو روح الله بر چارم فلک شد

Tersâyiden maksat, her şeyden mücerred olmak/soyunmaktır, ben böyle gördüm, taklit boyunduruğundan kurtulmaktır. Kutsal vahdettir o, ruhun manastırır. Beka bir zümürdüankadır, o da yuvasıdır. Bu iş/bu makam, Rûhullah'tan zuhur etti, Rûhulkudüs'ten göründü. Sen de Allah'tan gelmiş bir ruh var, o ruhta Rûhulkudüs'ten bir nişane var. Nâsut âlemine mensup nefsinden kurtulursan, lâhut âleminin kutlu dergâhına girersin. Kim ki melek gibi mücerred olursa, Rûhullah gibi göğün dördüncü katında durur (Şebüsterî, 2015, s. 171).

Aynı şekilde tasavvuf edebiyatında *tersâ* kelimesinin bunlar dışında da çeşitli varyantları vardır. Örneğin *tersâ-beççe* kelimesi de bunlardan biridir:

İslam tasavvufunda zamanın sahibi, kutup ve kâmiline ıtlak olunur. Cemmiyet ve vahdet-i zatiyyedir ki tüm kemallerin mebna ve menşeidir ve kutbiyet-i kübrâya hastır. Bu makama ulaşmak, zatın/nefsin fena edilişi ya da maddî varlıktan geçilmesiyle mümkündür (Beyat, 1374, s. 126).

Hakeza XI. yüzyılın önemli sûfî şairlerinden Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr (ö. 1049) de bu kelimeyi Hristiyan şeklinde ancak tasavvufî anlamıyla kullanmış ve bir rubaisinde şöyle demiştir:

ای دلبر عیسی نفس ترسای	خواهم که به پیش بنده بی ترس آیی
گه اشک ز دیده ای ترم خشک کنی	گه بر لب خشک من لب تر سایی

Ey İsa nefesli tersâ sevgili! Çekinmeden yanıma gelmeni dilerim, kâh gözlerimdeki yaşı kurutmanı, kâh kurumuş dudağımı dudaklarınla ıslatmanı isterim (Ebü'l-Hayr, 1334, s. 102).

Deccâl: Yunanca *Anti-Christos* yani *Yalancı Mesih* ya da Mesih'in yerine geçmiş olan kişi demektir. İsa Mesih'in dünyaya ikinci gelişinde mücadele edeceği sahte Mesih için kullanılır. Kitab-ı Mukaddes'te yasadışı kişi olarak da geçen (II. Selaniklilere, II:8-10) ve eskatoloji inancında genellikle *Mesih karşıtı* olarak tercüme edilen Deccâl, Arapçadaki *Mesih ed-Deccâl* tabirinin de kısaltılışıdır (Akalın ve Duygu, 2017, s. 14). Süryanicedeki aldatıcı, sahte, hilekâr, hain gibi anlamlara gelen *daḥel* ya da *dāḥōlō* kelimelerinden türetilmiştir. Mitraizm'de *Yalancı Güneş* (Fūrcamoushaxti) olarak adlandırılan mitsel karakterle aynı işleve sahiptir (Widengren, 1376, s. 76). Klasik Doğu edebiyatlarında hakikî ve mecazî manalarıyla kullanılan Deccâl kavramı, tek gözlü, hilekâr, kötü bir karakter olarak betimlenmiş ayrıca nuru temsil eden İsa'nın karşısında konumlandığı için de karanlığın sembolü olarak kullanılmıştır. Maddî dünya hayatından ve nefisten de kinayedir. Hâkânî Divân'ında toplam yirmi beş kez geçen Deccâl kavramı, şairin üzerinde ısrarla durduğu temalardan birisidir ki bu da onun kristoloji-eskatoloji bilgisinin genişliğine yorumlanmıştır (Nezerî ve Taçbahş, 1399, s. 35).

Deyr: Süryanice'de *dēyrāya* da *dēyrō* olan bu kelime manastır anlamına gelir (Brock ve Kiraz, 2015, s. 34). Manastırlarda sakin olan rahiplere de manastıra ait anlamında *dēyroyō* denir (Bulut, 1996, s. 70).

Meryem'in ipi: Farsçada iplik ve sicim anlamına gelen *rişte* kelimesinin Meryem ile ilişkilendirilmesi, Meryem'in Süleyman Mabedi'nin perdeleri için ip eğirmekle uğraştığına dair gelen rivayetlere binaendir. Bu rivayet, apokrif (apocrypha) İncillerden kabul edilen ve tarihsel süreç içerisinde Gürcüce, Ermenice ve Arapça dillerine de çevrilen *Yakup İncil*'inin 10. bölümünde geçer (Foster, 2009, s. 73). Buna göre;

Kahinler topluluğu, Süleyman Mabedi'nin örtü ve perdeleri için Davut'un soyundan on bakire getirtir. Önlerine sırma, beyaz, mavi, kırmızı, mor keten ve ipek iplikler konur. Dokumaları için bir renk seçmeleri söylenir. Meryem, kırmızı ve mor renkleri seçer, bunları alıp eve gider. Bu sırada Zekeriya'nın da dili tutulmuştur. Dili tekrar çözülene kadar Meryem kırmızı iplikleri örer (Deştî ve Nufelî, 1397, s. 102).

İsa'nın iğnesi: En eski tefsirlerden *Sârâbâdî Tefsiri*'nde (1380, s. 1/503) geçtiği üzere İsa Mesih, göğe yükseltildiği sırada yakasında unutulmuş bir iğneden dolayı göğün dördüncü katında durdurulur ve bu makamdan öteye yükselmesi önlenir. Aynı kattaki Beytül-Ma'mûr'a (Tur 52/4) yerleştirilir.

Bu sebeple Doğu edebiyatlarında göğün dördüncü katına *İsakede* yani İsa'nın mekânı da denmiştir (Tebrizî, 1332, s. 3/1391). Doğu edebiyatlarına has pek çok manzum ve mensur metinde karşımıza çıkan ve içinde çok yönlü sembolik unsurların gizlendiği alegorik bir anlatı olan bu kıssa, eski Mısır mitolojisine kadar uzanan köklere sahiptir. Tasavvuf edebiyatında, hak erenlerinin gönlündeki zerre-miskal dünya meylini ve maddî taallukatı da ifade eden İsa'nın iğnesi, salıkların hakikate ulaşmasına engel temsili bir öge olarak da kullanılır.

Azrâ: Süryanice'de iffet, bakirelik ve bekârlık anlamlarına gelen *btuloto/btulto* (betül) kelimesinin karşılığı olarak Arapçada kullanılan bu kavram, Hristiyanlıkla ilgili mazmunlarda Meryem için kullanılan bir unvana dönüşmüştür (Khoshaba ve Youkhana, 2021, s. 720). Kasidede geçtiği üzere *Bakire Meryem Orucu* anlamına gelen *Savmü'l-ümrâ* kavramı da bu cümledendir ve özellikle Doğu Hristiyanlarının tuttuğu üç günlük orucu ifade eder. İsa Mesih'in yüzünün dağın zirvesinde görkemli bir ısıltı bulduğu olaya atfen (Matta 17/1) 6 Ağustos'ta kutlanan *İsa'nın Başkalaşımı Yontusundan* sonraki üç günde tutulur. Birunî, Nasturîlerin Bakire Meryem Orucu hakkında şöyle der:

Meryem'e İsa'ya hamile olduğu müjdesinin verilmesi münasebetiyle düzenlenen Subbâr (Annuntiatio) Bayramının kutlandığı pazar gününden sonraki pazartesi günü başlayan ve noel günü sona eren üç günlük bir oruçtur (Birunî, 2022, s. 326).

Ayrıca Arap ve Acem coğrafyasında birçok kiliseye de *Meryemü'l-ümrâ* ismi verilmiştir (Haddad, 2015, s. 7/2847).

Yeldâ: Süryanicedeki *yûlîd* mastarından türetilmiş, oğul, doğan, semere ve meyve(sî) gibi anlamlara gelen *yeldâ* kelimesi, Mitra'nın (mihr-güneş) doğumuna denk gelen kış mevsiminin ilk ve en uzun gecesine verilen isimdir (Zencanî, 1369, s. 113). Pehlevicesi *Urmezd-dey* olan yeldâ, güneşin hareket ve dönüşüyle ilgili takvimlendirmelerde kullanılmış bir gece, aynı zamanda tarım toplumlarının güneşe olan ihtiyaçlarından mütevellid kutlama yaptıkları bir güne dönüşmüştür (Efşar ve Pûr-Muhammedî, 1400, s. 59). Yunanca *natalis* ve *noel* kavramları ile ilişkilendirilip İsa Mesih'in doğum günü olarak da algılanmıştır. Nitekim Pûr-Davud'a (1377, s. 1/400) göre antik Roma'da *yenilmez güneşin doğuşu* olarak isimlendirilen *Sol Natalis Invicti* kavramı, Hristiyanlığın kurumsallaşmasından sonra güneş tanrısı Mitra'nın doğduğuna inanıldığı gün olan 25 Aralık gününe tarihlendirilip İsa Mesih'in doğumu şeklinde yeniden yorumlanmıştır. Özellikle İran coğrafyasındaki Melkâî ve Nasturî Kiliselerinde, Gelasius'u anma günü olarak tarihlendirilmiş 25 Aralık gününe '*ıydü'l-milâd* ya da '*ıydü'l-yeldâ* da denmiştir (Birunî, 1386, s. 453).

İşâ: Nutfenin rahimde durduğu yer anlamındadır (Tebrizî, 1332, s. 3/1391). Kezzâzî (1389, s. 73) bu kelimeyi, İsa isminin muharref hâli olarak

değerlendirmiş, İsa Mesih'in yerine çarmıha gerilen kişinin ismi şeklinde zikretmiştir. Rıdvan ise *Îşîâ* kelimesinden türetildiğini belirterek, Yahudilerin İsa Mesih'le ilişkisi olduğunu iddia ettikleri bir kadın ismi olduğunu ileri sürmüştür (Rıdvan, 1390, s. 177). Zerrinkûb ise Thumas Aqunias'ın (ö. 1274) İsa'nın rahme düşmesiyle ilgili yorumlarına dayanarak bu kavramın Süryanice ya da Samî kökenli olduğunu vurgulamıştır (Zerrinkûb, 1383, s. 83). Minorski de benzer şekilde bu kelimenin çok nadir rastlanan Süryanice ya da yarı Süryanice (!) bir kelime olduğunu vurgulamış, anlamını ise sözlüklerde bulamadığını belirtmiştir (Minorski, 1348, s. 169). Haydariyan ve Murtezâyî (1396, s. 96) bu kelimenin farklı nüshalarda *عیشا* değil *ایشا* şeklinde yazıldığını belirtmiş, İbranice olasılığına dikkat çekerek kelimenin Hz. Davut'un babasının adı olan *Îşây*'dan (Rut 4/17; I. Samuel 16/1) geldiğini ifade etmişlerdir. Nitekim İncil'e (Matta 1/1-16; Luka 3/23-28; Romalılar 1/3-4) göre İsa Mesih de Davut soyundandır. Ayrıca Hz. Meryem'in teyzesi ve Hz. Zekeriya'nın eşinin adının da *Î'şâ* ya *Î'şîâ* olduğu rivayet edilmiştir (Erdelâncevân, 1373, s. 224). Ayrıca bu ismin İncil'de (İşaya 1/1) de geçtiği üzere Amotsun oğlu İşaya'dan türetilmiş olması da muhtemeldir.

Şemmâs: İbranice hizmetli anlamına gelen *Şamîş(â)* kelimesinden türetilmiştir. Aramî kökenli dillerde bu cümleden Süryanicede güneşten gelen, güneşe ait anlamındadır. Mitraist-Zerdüşî kültürün hâkim olduğu dönemlerde ise kutsal ateşi harlayanlara verilmiş bir isimdir (Tebrizî, 1332, s. 3/1292). Ayrıca Maniheizt din adamları hiyerarşinde yetmiş iki kişilik *Şemmâsân* (Müşemmisân) adlı ruhani gruba verilmiş bir isimlendirmedir (Enverî, 1382, s. 2/1427). Doğu Kiliseleri ruhban hiyerarşisinde ise ayinlerdeki hizmetlilere verilen unvandır ki Yunancası *diyakos/diyakoz*'dur ve 'yardımcı-çıracak' gibi anlamlara gelir. Ayin sırasında rahiplere yardımcı olan bu diyakozların, toplumsal hayatta ve kilise-cemaat ilişkilerinde belli bazı görevleri vardır (Duygu ve Akalın, 2018, s. 25). Birunî (2022, s. 300) eserinde bu kelimenin çoğulu olarak Mişemşânâ'yı kullanmayı tercih etmiştir.

Yakubî: Süryanicesi *Ya'qubâyâ*'dır. Yakup'a tabi olanlar anlamına gelir. Miafizit kristolojinin takipçileri olan Süryani Ortodoks Kilise mensuplarına, bu kilise tarihinde önemli rol oynamış Urhoy (Urfa) Piskoposu Yakup Burd'oyo'ya (ö. 578) atfen verilmiş bir isimlendirmedir (Duygu ve Akalın, 2017, s. 64).

Nasturî: 428 yılında İmparator II. Theodosios (ö. 450) tarafından İstanbul Patrikliğine atandıktan sonra İsa Mesih'in eşzamanlı ilahî ve beşerî iki ayrı doğası olduğu (diyofizit) iddiasını ortaya atınca 431 Efes Konsili tarafından aforoz edilmiş Hristiyan din adamı Nestorios'a tabi olanlar anlamına gelir. Süryaniler arasındaki üç büyük mezhep eğiliminden birisi kabul edilen Nasturîlik 451 Khalkedon Konsili'nden sonra Miafizitler tarafından Doğu

Kilisesine uyanlar için kullanılmış, aynı tanımlama, İslam'dan sonra da Doğu Kilisesi ismi olarak yanlış şekilde kullanılmaya devam etmiştir (Duygu ve Akalın, 2017, s. 40).

Melkâî: Süryanicedeki kral veya melik anlamına gelen *melkā/melkō* kelimesinden türetilmiş *malkāyā* veya *melkōye* (Yunancası melkhitēs) kavramı, 451 Khalkedon Konsili'ni destekleyen Bizans İmparatoru taraftarlarına verilmiş bir isimdir. Konsil yanlısı görüşe sahip olanlar, karşıtları tarafından krala uyanlar şeklinde anılmışlardır. V. yüzyıldan itibaren yaklaşık XVIII. yüzyılın ortalarına kadar Arap dünyasında da Melkî ya da Melkit(î) kavramı kullanılmıştır (Duygu ve Akalın, 2017, s. 36).

Mabed Bayramı: Süryanicede mabed anlamına gelen *heykōlā* isminden neş'et 'İydü'l-heykōl(ā) yani Mabed Bayramı, İsa Mesih'in doğumundan hemen sonra mabede götürülüp takdim edilişine (Luka 2/22) binaen kutlanan bayramdır. Doğumdan sonraki ilk pazar gününe denk gelir. Doğu Hristiyanlığında genelde Miladi takvime göre 2 Şubat'ta kutlanır (Birunî, 1386, s. 456).

Dinhâ: Süryanicede görünme, ortaya çıkma anlamına gelen bu kelimenin Yunancası *Epiphaneia*'dır. Dinhâ Bayramı, Doğu Hristiyanlarınca Ocak ayının 6 ila 13. günlerinde yapılan perhize ve kutlamalara verilmiş bir isimdir. İsa'nın Vaftizci Yahya tarafından Ürdün Nehri'nde yıkanarak ruhani doğumunun gerçekleşmesi münasebetiyle kutlanan bu bayramın diğer bir adı da Vaftiz Bayramı'dır (Birunî, 1386, s. 454).

'İydü'l-hamsin: Kasidede Farsça elli anlamına gelen *pencāhe* olarak da kullanılmış 'İydü'l-hamsin'in Süryanicesi *Nuhomā* ya da *Idā d'hamšin*'dir. Paskalya Bayramını takiben tutulan elli günlük et ve et ürünlerinden perhiz edilen oruç kastedilir. Toplam yedi hafta devam eden oruç genelde salı günü başlar, yedi haftanın sonundaki cumartesi günü sona erer. Minorski (١٣٤٨, s. 168) bu bayramın Pentekost Bayramı olduğunu yani İsa Mesih'in ölüp dirildikten sonra göğe yükselişinin ardından Rûhulkudûs'ün havariler üzerine indiği gün münasebetiyle kutlandığını belirtir. Birunî (2022, s. 323) ise 'İydü'l-sīlakā'dan (Göğe Yükseliş Bayramı) on gün sonra pazar gününe rastlayan *Fintikistî* (Whitsunday) Yortusu olduğunu ifade etmiştir.

İsa'nın eşeği: İncil (Matta 21/1-8) ve Ahd-i Atîk'in (Zekarya 9/9) farklı yerlerinde geçtiği üzere İsa Mesih'in bazen kendisiyle yolculuk ettiği bazen de günlük işlerini gördüğü bir eşeği vardır. Ancak İsa'nın eşeği kavramı Hristiyan kültüründe pek kullanılmayan bir kavramdır. Bu kavram daha ziyade İslamî metinlerde ve özellikle Doğu edebiyatlarında sıklıkla kullanılır. Örneğin tasavvuf edebiyatında İsa ruhu ve marifeti, eşeği ise bedeni ve nefsi temsil eder. Nitekim Mevlâna Rumî Mesnevî'sinde şöyle demiştir:

ترک عیسی ——— خر پروده‌ای لاجرم چون خر برون پرده‌ای

طالع عیسیست علم و معرفت طالع خر نیست ای تو خر صفت

İsa'yı terk etmiş, eşeğ(in)i terbiye etmişsin. Çaresiz eşek gibi perdenin dışında (hakikatten mahrum) kalmışsın. Ey eşek sıfatlı! Bahtında ilim ve marifet olan İsa'nın kendisidir eşeği değil (Rumî, 1396, s. I/372; Ğrûdî, 1371, s. 254).

İsa'nın kuşu: İsa Mesih'in çocukken çamurdan kuşlar yaptığı ve onlara üfleterek hayat verdiği bilgisi kanonik olmayan apokrif İncillerden *İbranî Thomas* (Sarıkçioğlu, 2007, s. 139) ile *Çocukluk İncili*'nde (Hock, 1996, s. 62) ve de Kur'an-ı Kerim'de (Al-i İmran 3/49 ve Maide 5/110) yer alır. Hâkânî'nin şiirindeki bu anlatısı, Kur'anî betimlemeye göre yapılmıştır. Taberî'den nakledilen bir rivayete göre; İsa Mesih'in çamurdan yaptığı kuşlardan birisi de yarasadır (Tebrizî, 1332, s. 4/1995) ve İsa Mesih onu çamurdan yaparken gözlerini yapmayı unutmuştur. Bu sebeple Doğu edebiyatlarında yarasaya *İsa kuşu* da denmiştir. Nitekim Hâkânî makaleye konu şiirinin on birinci beytinde söz konusu İsa kuşunu güneş ile irtibatlandırarak, güneş ışığı karşısında gözlerini kullanamayan yarasaya işaret etmiştir.

İsa'nın nutku: Kur'an-ı Kerim'deki (Al-i İmran 3/46 ve Meryem 19/30) İsa'nın kundakta iken annesi Meryem'i doğrulamak için dile gelmesi mucizesine işarettir. Apokrif İbranî Thomas İncili'ne göreyse İsa'nın diliyle konuşan aslında Kutsal Ruh'tur (Sarıkçioğlu, 2007, s. 139). Hâkânî'nin ilgili şiirinin on dört ve altmış ikinci beyitlerinde birkaç kez İsa Mesih'in bu mucizesine işaret edilmiştir.

Ûdu's-salîb: Haç ağacı anlamına gelir. Türkçesine *baladı otıya* da *ayığülü* derler (Önler, 2004, s. 279). Şakayık giller familyasındandır, bitki bilimindeki adı *paeonia officinalis*'tir. Güle benzeyen yapraklarının ortasında haç şeklinde, yapay ve dikey birer çizgi görünür, bu sebeple haç ağacı denmiştir. Bu çiçeğin bulunduğu eve cin ve perilerin, zararlı sürüngenlerin musallat olamayacağına inanılmıştır. Kadim tıpta başağrısı ve epilepsi hastalığına iyi geldiği, bu yüzden çocukların sarılığını alması için de boyunlarına asıldığı rivayet edilir (Tonekâbunî, 1373, s. 629). Tebrizî ise bu ağaç hakkında şöyle der:

Hindistan ve Cezayir'de yetişen bir ağaç türüdür. Ağacın her kesildiğinde içinde haç şeklinde çizgiler görünür. Ateş dahi bu ağacı yakmakta zorlanır. Ona *üç köşeli ağaç* da denmiştir. Gece uyurken korkmaması için çocukların boynuna asıldığı da olur. Ayrıca kinayeli bir şekilde tanyeri için de kullanılır (Tebrizî, 1332, s. 3/1385).

Birunî'ye göreyse; Yunanca adı *Favanya* olan Ūdu's-salīb'in, Doğu Hristiyanlarının inancındaki yeri ise şöyledir:

Mezkûr ağacın kesildiğinde kesim yüzeyinde haça benzer çizgiler gördükleri için bunun İsa'nın çarmıha gerildiği sırada bittiğine inanırlar ve bunu İsa'nın haçıyla ilişkilendirirler ve bu ağaç genellikle bu doğrultuda kullanılır ve ölünün tekrar dirilişinin bir sembolü olarak ağaçtan bir kıymığı epilepsi hastasına sararlar (Birunî, 1386, s. 461).

Birunî'nin rivayetine bakılacak olursa Doğu Hristiyanların Ūdu's-salīb'i hem adı geçen bitki hem de İsa'nın gerildiği çarmıhın parçaları için kullandıkları görülmektedir. Nitekim Hristiyanlık kültür ve ikonografisinin en önemli göstergelerinden olan ve İsa Mesih'in çarmıha gerildiği haç ağacına ait olduğu kabul edilen kıymık ve parçalarının, tarihsel süreç içerisinde Hristiyan dünyasının birçok noktasına götürüldüğü ve bu ağaç kıymıklarına nisbetle pek çok bölgede "Haç Manastırı" ya da "Haç Kilisesi" gibi isimlerle çeşitli manastır ve kiliselerin inşa edildiği bilinir. Örneğin Midyat'ın kırsalında da aynı isimde bir manastır vardır. VI. yüzyılda Mor Aho (ö. 525) tarafından kurulan ve 775 yılında da Hah Episkoposluğunun merkezi olan bu manastıra, Mor Aho'nun İstanbul'dan getirdiği kutsal haç kıymığı konduğundan Süryanicede Haç Manastırı anlamına gelen *Dayro d-Salibo* adı verilmiştir (Begtaş, 1996, s. 2). Ayrıca Firdevsî'nin Şahnâme'sinde de geçtiği üzere Rum Kayseri İran şahı Erdeşir tarafından ele geçirilip İran'a getirilmiş olan kutsal İsa Ağacını/Haçını Hüsrev Perviz'den (ö. 628) talep etmekte ancak Hüsrev Perviz'in aşağıdaki şu alaylı cevabıyla karşılaşmaktadır:

بخندد بر ما همه مرز و بوم

از ایران چو چوبی فرستم بــــروم

İran'dan Rum'a bir ağaç gönderecek olursam, bütün bir ülke bize güler (Firdevsî, 1384, s. 523).

Dolayısıyla bu bitki Hristiyan dünyasında kutsal kabul edilen bir bitki ya da ağaçtır ki Hâkânî de gerek ilgili kasidesinde gerekse Divân'ının farklı yerlerinde (Şirvânî, 1347, s. 679) ve de Tuhfetü'l-Irakeyn adlı eserinde (Şirvânî, 1362, s. 159) birkaç kez bu ağacın adını anmış ve onu Doğu Hristiyanlarının söz konusu inanışını göz önünde bulundurarak özellikle de şifa veren yönüne vurguda bulunarak kullanmıştır. Ayrıca kasidede haç anlamına gelen salīb kelimesinin muharref hâli olan *çelipa* kelimesiyle birlikte de anılır.

Kusta-Lukâ: Tam adı Kusta bin Lukâ el-Ba'elbekî (ö. 912) olan Grek kökenli Hristiyan bir bilim insanıdır. Geometri, astronomi, mantık ve doğa bilimlerine büyük ilgi duymuş ve tıpta da uzmanlaşarak bu alanlarda eserler vermiştir (Endülüsi, 1912, s. 37). Rum ülkelerinden topladığı bazı eserleri Arapça ve

Süryaniceye çevirmiştir. Yunancadan Arapça ve Süryaniceye yaptığı çevirilerde son derece yetenekli olduğunu söyleyerek onu Nasturî hekim ve çevirmen İshak b. Huneyn'le (ö. 910) mukayese eden İbnü'n-Nedim'e (1872, s. 424) göre Lukâ, bu özelliklerinden ötürü Bağdat'a davet edilmiş ve Yunan kaynaklarının çeviri faaliyetlerinde bir süreliğine denetimle görevlendirilmiştir (Adavî, 1958, s. 170). Hayatının sonlarına doğru Ermenistan'a geçerek burada hayatını kaybetmiş olan Lukâ'nın nefis ile ruh arasındaki fark üzerine kaleme aldığı risalesi Yunancaya çevrilmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır (İbn Ebû Usaybia, s. 1/244).

Azîr: İncil'de adı *Lazar* veya *Lazaros* olarak geçen ve öldükten dört gün sonra İsa Mesih tarafından diriltildiğine inanılan kişidir (Yuhanna 11/38-44). İslamî kaynaklarda adı *Azer* ya da *İlazer* olarak geçer. İsa Mesih'in söz konusu mucizesi Kur'an'da (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110) anlatılsa da diriltilen şahsın adı Kur'an'da geçmez. Ancak Kur'an tefsirlerinde adı İsa Mesih'in dirilttiği dört kişiden birisi olarak kayda geçmiştir. Örneğin İncil'de *Beytanya*'da vuku bulduğu rivayet edilen hadiseden kaynaklı Müslümanlar tarafından Beytanya'ya 'İlazariyye' denildiği Yakubî Tarihi'nde kayıtlıdır (Halikî, 1400, s. 193).

Heykolâ: Süryanicede *Heykôlâ* ya da *Heykôlo* olarak telaffuz edilen Akadca kökenli bu kelime, mabet ve her türlü ibadetgâh anlamına gelir (Zencanî, 1369, s. 103). Ancak özel olarak Hristiyan mabetlerine ve manastırlarına verilmiş bir isimlendirmedir zira sahip olduğu ikona ve heykellerden ötürü bu ismi almıştır (Belhî, 1376, s. 39). Pehlevî dilinde *heykel* olarak yer almış bu kelime, İslamî dönem Fars şiirinde de aynı anlamda kullanılmıştır. Nitekim ilk dönem Fars şairlerinden Unsurî (ö. 1039) bir beytinde şöyle der:

چندان دان که این هیکل از پهلوی بود نام بتخانه ار بشنوی

Pehlevide heykel olarak duyduğun şey bil ki puthaneye verilen bir isimdir (Unsurî, 1368, s. 434).

Hâkânî'nin ilgili şiirinin iki yerinde (Ek: Beyit 45, 82 ve 91) heykol kavramı kullanılmıştır. 45. beyitte geçen *Heykol-i Rûm*, Rum Mabedi anlamına gelir ve bu terkipten kasıt da Ayasofya Kilisesi'dir (Minorski, 1348, s. 162). Aynı şiirin 91. beytinde geçen *Deyr Herkol* (Herkol Manastırı/Kilisesi) ise özel bir isimdir. Kaynaklarda Hezekiel Peygamber adına yaptırılmış üç tane Herkol Manastırı vardır ki bunlardan birisi Bağdat'ın güneyinde, diğeri Şam, üçüncüsü de Mısır'da *el-Kasir* adıyla bilinen kilisedir (Haddad, 2015, s. 8/3499). Şair ilgili beyitte bu üç manastırdan birini kastetmiş olabilir ancak ilgili şiirini şerh edenlerin kahir ekseriyeti Herkol

Manastırıyla ilgili “Rum topraklarında bir manastır adıdır” demekle yetinmişlerdir (Halikî, 1400, s. 202).

Bahîrâ: Süryanicedeki *bihîrô/bihîrâ* kelimesinden türetilmiş olup seçkin, seçilmiş, mütehassıs/uzman ve bilge/üstat gibi anlamlara gelir (Audo, 1985, s. 1/70). İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in henüz çocukken Şam yolculuğu sırasında *Huvrân* kasabasında kendisiyle görüştüğü rivayet edilen *Sergios* ya da *Cergiuos* adındaki Hristiyan rahibin lakabıdır (Mezahiri, 1399, s. 1).

Mehran Manastırı: Gürcistan’ın Aragvi ile Kura Nehri arasında kalan Mtsheta kenti yakınlarındaki St. Şio-Mgvime Manastırı’dır. 6. yüzyılın başlarında yukarı Mezopotamya’dan Gürcistan’a giden on dört Süryanî Kilise babasından biri olan Mor (E)Shio tarafından kurulmuş bir manastırdır. Mor (E)Shio’nun son yıllarını Mtsheta yakınlarındaki bir mağarada münzevi olarak geçirdiği ve daha sonra bu mağaranın onun adıyla Shio Mghvime (Shio Mağarası) olarak anıldığı kaynaklarda mevcuttur (Minorski, 1348, s. 161).

Sekubâ Manastırı: Minorski (1348, s. 160) Yakut el-Hemavî’nin (ö. 1229) *Mu’cemü’l-buldân* adlı eserinde isimleri verilmiş manastırlar arasında bu isimde bir manastıra rastlamadığını belirtir. Aynı şekilde Benjamin Haddad’ın *Encyclopedia of Oriental Monasteries* adlı eserinde de bu isimde bir manastır bulunmamaktadır. Ancak *Sekubâ* ismine Firdevsî’nin Şahnâme’sinde rastlanır ki iki ayrı yerde şu şekilde geçer:

به شهر اندرون هرک ترسا بدند اگر جانیق ار سکوبا بدند
بسی انجمن کورد بر خویشن سواران گردنکش و تیغ زن

Şehirde tersâ, çaslık ya da sekubâ, kılıç kullanan dikbaşlı süvarilerden her kim varsa, onları kendi etrafında topladı (Firdevsî, 1384, s. 441).

به موبد گمان بد که ترسا شدم گزر از بهر مریم سکوبا شدم

Mûbed kötü düşünür, ben Tersâ/Hristiyan oldum, Meryem için ben bir Sekubâ oldum sanır (Firdevsî, 1384, s. 523).

Tebriî (1332, s. 2/1154) sekubâ kelimesinin Yunancadaki Episkopos’un karşılığı olduğunu ve İranlılar tarafından *uskof* olarak kullanıldığını ayrıca Sekubâ’nın ilk dönem Hristiyan bir âbidin adı olduğu, bu âbidin kiliseler inşa etmekle ünlendiği ve İsa’nın, onun yaptırdığı kiliselerin birinden göğe yükseldiğine inanıldığını da belirtir. Sekubâ kelimesi Süryanice sözlüklerde (Evgin Manna, 1975, s. 36) efiskufô/efiskufâ olarak geçer ki kelimenin bu hâli, Yunancadaki *episkopos* kelimesinin muharref hâlidir. Efiskufâ telaffuzundan da Arapça ve Farsçadaki haliyle uskof kelimesi türetilmiştir.

Torsikos: Tebrizî (1332, s. 3/1351) Hristiyan bir hekim/bilge ve zahidin ya da adil bir Hristiyan yöneticinin adı olduğunu yazmıştır. Minorski’ye (1348,

Teng-luṣâ: Rum hekimlerinden kimya ilimleriyle ünlü Teucrus'a -kimi kaynaklara göre Babilli olan- Luṣâ'ya nispet verilen nücûm ilmi sahasında kaleme alınmış resimli kitabının adıdır. *Teng* kelimesi sahifeler anlamındadır dolayısıyla *luṣâ* ile *teng* isimlerinden mürekkep Teng-luṣâ, Mâni ile özdeşleşen Çin resim ve minyatür sanatı karşısında Rum resim sanatını temsil eden bir resim kitabı olarak anılmış, böylelikle Mâni'nin resim kitabına *Er-teng* Luṣâ'nın kitabına ise *Teng-luṣâ* denmiştir Tebrizî (1332, 1/521-522). İbn-i Vahşîyye el-Kıldanî'nin X. yüzyılda *Kitabü't-tenkeluṣe el-babîlî fîs-ṣuveri burûci'l-felek* adıyla Arapçaya çevirdiği bu eserin, Milattan sonra I. yüzyıl civarında yazıldığı düşünülmektedir (Kaya, 1999, s. 438). Eser ilkin Sasanî Hükümdarı Hüsrev b. Enüşîrvân (ö. 576) döneminde Yunancadan Pehleviceye kısa bir süre sonra da Süryaniceye çevrilmiştir. Hicri II. yüzyılda ise Pehleviceden Arapçaya çevrilmiş ve Müslüman müneccimlerin istifadesine sunulmuştur. Kimi kaynaklarda *Kitabü'l-vücûh vel-hûdud* adlı eserde bu kitaptan pasajlar olduğu bilgisi yer almaktadır (Tebrizî, 1332, s. 1/522). Doğu edebiyatlarında bir resim ve nücûm kitabı olarak anılan eseri birçok şair de kullanmıştır. Örneğin Nizâmî-i Gencevî *Heft Peyker* adlı Mesnevisi'nde tıpkı Hâkânî gibi bu kelimeyi bir resim ve nücûm kitabı olarak anmış ve Lahmîler'in reisi Nu'mân b. Münzir'in (580-602) Sasanî şahı I. Yezdgîrd'in oğlu ve halefi Behram-i Gûr (ö. 438) için Fırat'ın kıyısında Rum mimar Siminmar'a yaptırdığı Havernak Sarayının görkemli inşasını şu sözlerle betimlemiştir:

Güney ve kuzey kutbunun bir suretiydi, Teng-luşâ'nın yüzbinlerce tasviriydi
(Gencevî, 1383, s. 516)

NÜSHA, 2025; (60):128-185

musikisinde *Barbed* stili olarak icra edilen otuz sesin altıncısına da *nâkusî* ses denmiştir ki Nizâmî-i Gencevî bu otuz ses çeşidini bu cümleden *nâkusî* sesi *Hüsrev ile Şirin Mesnevisi*'nde (1383, s. 192) şu şekilde dile getirir:

چو ناقوسى و اورنگى زدى ساز شدى اورنگ چون ناقوس از آواز

Sazı nâkusî ve evrengîyle birlikte çalarsan o ses ile sen de nâkus ile evreng olursun (Gencevî, 1383, s. 516).

Şilihâ: Batı Süryanicede *şilihō* olarak telaffuz edilen bu kelime elçi, haberci, öğrenci/şakirt ayrıca çıplak, pösteki, deri, cilt, post ve ten gibi manalara gelir (Bulut, 1996, s. 380). Ancak kasidede mutlak elçi anlamındadır. Kelimeyi Minorski (1348, s. 168) salt havari (apostle-s-) olarak tercüme etmiştir. Her ne kadar İran kaynaklarında ve bazı sözlüklerde (Tebrizî, 1332, s. 3/1290) bu ismin İsa Mesih'in özel bir havarisinin ismi olduğu yazılmışsa da İsa Mesih'in bu isimde bir havarisi yoktur. Bu yanlışlığın resul ya da havari isminin özel isimlerin (Havari Thomas vb.) önüne eklenmesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Arapçasına *silihîn* denilen bu kelime, Doğu Hristiyanlarında *yövmā d-şilihā* olarak Temmuz'un birinci gününde kutlanan İsa Mesih'in on iki havarisini anma yortusunun da adıdır ki bugüne de Arapçada *Yevmü's-silihîn* denir (Birunî, 1386, s. 466).

Mulû: Sözlüklerde geyik veya ceylan boynuzundan yapılma, gezgin kalender dervişler ile Hintli dervişlerin çaldığı üflemeli bir tür ney olduğu yazılıdır (Tebrizî, 1332, s. 4/2055). Ayrıca manastır ya da kiliselerde münzevi olmayı tercih etmiş Hristiyan din adamlarının çaldığı bir tür kilise neyi olarak da anılır. Ancak bazı kaynaklarda bunun kilise neyi değil, kiliselerdeki ayin sırasında, ayini yöneten rahip ve şemmâsların ellerinde tuttukları ve ayin boyunca da zaman zaman sallayarak çeşitli sesler çıkarttıkları metal halkalar yahut bu halkalardan yapılan zincirler ya da bu zincirlerin ucuna takılan ziller (bir tür nâkus) olabileceği belirtilmiştir (Halikî, 1400, s. 181; Kezzâzî, 1389, s. 70). Hâkânî şarihleri genelde bu kelimeyi, kilise neyi olarak göstermişlerse de bu kelimenin Süryanicede *söz/laf* anlamına gelen ve İsa Mesih'in sözlerine atfen *mîlê, mîltō, mîlêt, mâlel* ya da *mâlel aloho-yoso* (ilahî nağmeler) (Audo, 1985, s. 2/51) denilen kelimelerden kinayeli olarak türetilmiş olması da muhtemeldir. Zira kasidenin ilgili kırk birinci beytinde münzevilikle birlikte bir tür tefekkür etme ve inleyiş hâli olarak betimlenmiştir.

Zünnar: Yunancadaki *zonarion* kelimesinden türetilmiş olan bu kelime kemer ya da kuşak anlamına gelir (Minorski, 1348, s. 160). Hristiyan din adamlarının uç kısımlarını haç şeklinde tutarak bellerine doladıkları kemere verilen isimdir. Zerdüşť din adamlarının bellerine doladıkları ve *kosti* olarak adlandırılan kemere de zamanla aynı isim verilmiştir (Enverî, 1382, s. 1/1207). Doğu edebiyatlarında *zünnar bağlamak* ya da *zünnar kuşanmak*, Hristiyanlığın kabulü ya da herhangi bir dinden Hristiyanlığa geçişin nişanesi olarak işlenmiştir. Bu yönüyle kelime, Fars edebiyatında iki anlama gelir.

Birinci anlamı bir iş için hazırlanmaktır. İkinci anlamı ise teslim ya da feda olmaktır. Tasavvuf edebiyatında mutlak olarak Hristiyanlığa geçişin simgesi ve sevgiliye teslim olmak şeklinde kullanılmış mihver kavramlardandır. Nitekim Ferîdüddin-i Attâr Mantıku't-tayr'daki *Şeyh-i Sen 'an* hikâyesinde bu kavramı din değiştirme ve sevgiliye teslim olma yönüyle şöyle kullanmıştır:

هرکه دل در زلف آن دلداریست از خیال زلف او زُنار بست

O sevgilinin zülfüne gönlünü kaptıran, o zülfün hayaliyle zünnâr bağladı (Attâr, 1383, s. 287).

Tersâiye Kasidesi ve Türkçe Tercümesi

فلک کز روتر است از خطّ ترسا مرا دارد مسلسل راهب آسا

1. *Felek, tersâ hattından daha eğridir, bana karşı daim(a) rahip zinciri gibidir.*¹

نه روح الله در این دیراست چون شد چنین دجال فعل این دیر مینا

2. *Rûhullah göğün şu kilisesinde değil mi ki şu turkuaz renkli felek, böylesine Deccâl gibi davranmaktadır?*

تنم چون رشتهٔ مریم دوتا است دلم چون سوزن عیساست یکتا

3. *Bedenim Meryem'in ipi gibi iki büklümdür, yüreğim ise İsa'nın iğnesi gibi bir ve tektir.*²

من اینجا پای‌بند رشته مانده چو عیسی پای‌بند سوزن آنجا

4. *Ben burada ayağı zincire bağlı kalmışım, tıpkı İsa'nın orada iğneyle bağlı kalışı gibi.*³

چرا سوزن چنین دجال چشم است که اندر جیب عیسی یافت مأوا

5. *İsa'nın yakasında duran o iğne neden böyle Deccâl gözlüdür?*⁴

لباس راهبان پوشیده روزم چو راهب زان برآرم هر شب آوا

6. *Günlerim rahip giysisi giyinmiş, karalar bağlamıştır, rahipler gibi her gece inleyişim bu yüzdendir.*

به صور صبحگاهی بر شکافم صلیب روزن این بام خضرا

7. *Günün doğuşuyla başlayan şu inleyişlerimle bu turkuaz göğün haç şekli penceresini kırar olmuşum.*

شده است از آه دریا جوشش من تیمم گاه عیسی قعر دریا

8. *Denizleri köpürten ahımla/inleyişlerimle deniz(ler)in dibi İsa'nın teyemmümgâhına dönmüştür.*⁵

به من نامشفتند آبای علوی چو عیسی زان ابا کردم ز آبا

9. *Âbâ-i ulvî bana karşı şefkatsizdir şimdi, o yüzden İsa gibi ben de babalardan yüz çevirmişim.*⁶

مرا از اختر دانش چه حاصل؟ که من تاریکم او رخشنده اجزا

10. *Bilge yıldızından payıma ne düşer ki, ben karanlığın o ise ışığın bir parçasıdır.*⁷

چه راحت مرغ عیسی را ز عیسی همسایه است با خورشید عذرا؟

11. *O azrâ güneşle komşu olan İsa'nın şu İsa kuşuna bakmayışının rahatlığı ne(r)dendir?*⁸

گران کیخسرو ایران و تور است چرا بیژن شد اندر چاه یلدا

12. *Madem o İranla Tur'un Keyhüsrevi'dir öyleyse Bijen olan ben neden şu yeldâ/karanlık kuyudayım?*

چرا عیسی طبیب مرغ خود نیست که اکمه را تواند کرد بینا

13. *Anadan doğma köre göz verebilen İsa neden şu kuşunu tedavi etmez?*⁹

نتیجه دختر طبعم چو عیسی است که بر پاککی مادر هست گویا

14. *Şu narin kızlarımın neticesi/meyvesi de annesinin masumiyetini dile getirmiş İsa gibidir.*¹⁰

سخن بر بکر طبع من گواه است چو بر اعجاز مریم نخل خرما

15. *Meryem'in mucizesine tanıklık etmiş o hurma ağacı gibi, benim bakir sözlerim/şiiirlerim de bunun delilidir.*

چو من ناورد پانصد سال هجرت دروغی نیست ها برهان من ها

16. *Şu beş yüzyıllık hicret benim gibi birini dünyaya getirmemiştir, bu delillerim /şiiirlerim de asla yalan değildir!*

برآرم زاین دل چوَن خان زنبور چو زنبوران خون آلوده غوغا

17. *Arı yuvası olmuş şu yüreğimle iç çekerim, kana bulanmış arılar gibi feryat ederim.*

زبان روغنیم زآتش آه بسوزد چون دل قندیل ترسا

18. *Yağlı dilim, o ahın ateşiyle Hristiyan kandilinin kalbi gibi yanmaktadır.*¹¹

چو قنديلم برآویزند و سوزند سه زنجیرم نه هادستند اعدا

19. *Düşmanlarım beni üç zincire bağlayıp kandil gibi asmış, yakmaktadır.*

سرشکی چون دم عیسی مصفاً چو مریم سرفکنده، ریزم از طعن

20. *Töhmeter karşısında başı öne eğik Meryem gibi büzülmüşüm, İsa'nın o temiz kanı gibi yaşlar dökerim.*¹²

چنان استاده‌ام پیش و پس طعن که استاده است الفهای اطعنا

21. *O töhmeterin karşısında, 'eta'na'nın önünde ve sonundaki elifler gibi dururum.*¹³

مرا زانصاف یاران نیست یاری تظلم کردم زان نیست یا را

22. *Dostların insafından bana bir yardım ulaşmaz, zulüm görmem bundan değildir dostlar!*

علی الله از بد دوران علی الله تبراً از خدا دوران تبراً

23. *İllallah şu devrin kötülüğünden, illallah! El-aman şu devranın elinden, el-aman!*

نه از عباسیان خواهم معونت نه بر سلجوقیان دارم تولا

24. *Ne Abbasîlerden yardım dilerim ne Selçukluların dostluğunu isterim.*

چو داد من نخواهد داد این دور مرا چه ارسلان سلطان چه بغرا

25. *Çünkü bu devran talep ettiğim adaleti bana vermeyecektir ne Sultan Alparslan ne de Buğra verecektir.*

چو یوسف نیست کز قحطم رهاند مرا چه ابن‌یامین چه یهودا

26. *Bir Yusuf'um yok ki beni kütlikten kurtarsın ne bir İbnyâmin'im var ne de Yahuda'm!*¹⁴

مرا اسلامیان چون داد ندهند شوم برگردم از اسلام؟ حاشا

27. *Müslümanlar bana istediğim adaleti vermezse İslam'dan mı döneceğim haşa?*

پس از تحصیل دین از هفت مردان پس از تاویل وحی از هفت قُرأ

28. *Yedi er kişiden din tahsili, yedi kâriden vahyin yorumunu öğrendikten sonra mı?*

- پس از الحمد و الرحمن والكهف پس از یاسین و طاسین میم و طاهّا
29. *el-Hamd, er-Rahman, el-Kehf, Yasin, Tâ-sin, Mim ve Taha'dan sonra mı?*
- پس از میقات حجّ و طواف کعبه جمّار و سعی و لبّیک و مصلا
30. *Onca haccin mikâtından, Kabe'nin tavafindan, cimar, s'ay, lebbeyk ve musallâdan sonra mı?*
- پس از چندین چله در عهد سی سال شوم پنجاهه گِـیـرم آشکارا؟
31. *Otuz yıl çıkarılmış onca çilenin ardından, kalkıp da açıkça pencâhe mi tutacağım?*¹⁵
- مـرا مـشتی یهودی فعل، خصمند چو عیسی ترسم از طعن مفاجا
32. *Yahudi fiilli bir güruh bana düşmandır şimdi, İsa gibi her an iftiraya uğramaktan korkarım.*
- چه فرمائی که از ظلم یهودی گـرـیـزم بر در دیـر سـکـوبا
33. *Ne buyurursun, Yahudi'nin zulmünden Sekubâ Manastırı'nın eşîğine kaçmamı mı?*
- چه گویی آستان کفر جـویم نجویم در ره دیـن صـدر والا
34. *Ne dersin? Küfrün tapısını mı dilememi? Din yolunda başköşeyi/rahatlığı istemem ben.*
- در ابخازیان اینک گـشاده حریم رومیان آنک مهیّا
35. *Abhazların kapısı açık şu an, Rumların bölgesi de hazır şimdi.*
- بـگـردانم ز بیـت الله قبله به بیت المـقـدّس و محراب اقـصی
36. *Kible mi Beytullah'tan Beytü'l-Mukaddes'e, Aksa'nın mihrabına mı döneyim?*
- مـرا از بعد پنجه ساله اسلام نـزید چـون صلیبی بند بر پا
37. *Elli yıllık Müslüman olan benim, ayağına haçlı bağ geçirmesi doğru olmaz.*
- روم ناقوس بوسم زین تحـکـم شوم زنّار بندم زین تعـدّا
38. *Bu zorbalık yüzünden gidip çanı mı öpeyim? Bu düşmanlık bitsin diye gidip zünnar mı kuşanayım?*
- کنم تفسیر سریانى ز انجیل بـخـوانم از خطّ عبـری معما

39. *İncil'den Süryanice tefsir mi yapayım? İbranî hattının muammasını mı okuyayım/çözeyim?*

من و ناجـرمکی و دیر مخران در بقراطیانم جا و ملجـا

40. *Benim, Nacermekî ile Mehran Manastırı'nın yeri Bagratiler'dir, biz burada yer edinmişiz.*¹⁶

مرا بینند در سوراخ غاری شده مولو زن و پوشیده چو خا

41. *Beni, bir mağaranın köşesinde, çuhalar giyinmiş, ney çalıp/inlerken görürler.*¹⁷

به جای صُدرهٔ خارا چو بطریق پلاسی پوشم اندر سنـ خارا

42. *İpeksi sedreler yerine, patrikler gibi kayalıklar içerisinde kaba keçeler giyinmişim.*¹⁸

چو آن عود الصَّلب اندر بر طفل صلیب آویزم اندر حلق عـمدا

43. *Çocuğun boynundaki haç ağacı gibi ben de şimdi boynuma dik bir haç asmışım.*

وگر حرمت ندارندم به ابخـاز کنم زآنجا به راه روم مـبدا

44. *Abhaza saygım olmazsa eğer, oradan Rum yoluna nakl-i mekân ederim.*

دیرستان کنم در هیکل روم کنم آئین مطـران را مطرأ

45. *Ayasofya'da mektep kurar, patrik âyinini/Hristiyanlığı yeniden canlandırırım.*

بـدل سازم به زَنار و به بُرئس ردا و طیلـسان چـون پـور سقا

46. *İbn-i Sekâ gibi ben de ridâ ve cübbemi zünnar ve bornozla değiştiririm.*¹⁹

کنم در پیش طورسیقوس اعـظم ز روح القدس و ابن و اب مُجارا

47. *Yüce Torsikos'un huzurunda baba, oğul ve Rûhulkudüs'le ilgili münazara ederim.*²⁰

به یک لفظ آن سه خوان را ازچـه شک به صحـرای یقین آرم هـمانا

48. *Kezâ o üç uknumu/teslisi, tek bir lafızla şüphe kuyusundan yakîn sahrasına getiririm.*²¹

مرا اسقف محققـتر شناسد ز یعقوب و ز نسطور و ز مـلکا

49. *Uskof beni Yakup, Nastur ve Melkâ'dan daha iyi tanır.*²²

گشایم راز لاهوت از تــــفرد نمایم ســــاز ناسوت از هیولا

50. *Lâhût âleminin ahadiyyet zatından mütehakkık sırlarını açar, nâsût âleminin heyûlâdan olduğunu gösteririm.*

کشیشان را کشش بینی و کوشش به تعلیم چو من قسّیس دانا

51. *Riyazet ve zahmet çektiğini gördüğün şu keşişler bile ben gibi bilge bir kıssisîn tâlimine muhtaçtır.*²³

مرا خوانند بــــطلمیوس ثــــانی مرا داندند فــــیلاقــــوس والا

52. *Bana ikinci Batlamyus*²⁴ *derler, beni yüce Filakus*²⁵ *bilirler.*

فرستم نسخــــه ثــــالث ثــــلاثه سوی بغــــداد در ســــوق الثــــلاثا

53. *Gerekirse Sâlis-selâse*²⁶ *nüshasını Bağdat'a Selâse Pazarı'na*²⁷ *gönderirim.*

به قسطنطین برند از نوک کــــلکم حنوط وغــــالیه موتی و احیا

54. *Kalemimden çıkan kafur ile miski, Konstantiniyye'nin ölü ve sağlarına götürürler.*²⁸

به دست آرم عصای دست موسی بسازم زان عصا شکــــل چلیپا

55. *Ben ki Musa'nın asasının kabzasını tutar, o asadan da çelipa/haç şekli çıkarırım.*

ز سرگین خر عیسی بیندم رُعاف جاثلیق نــــاتوانا

56. *İsa'nın eşeğinin tezeğiyle o hasta Çaslik'in/Katolikos'un burnundan akan kanı durdururum.*²⁹

ز افسار خرش افسر فرستم به خانان سمرقند و بخارا

57. *Onun eşeğinin yularından yapılmış tacı da Semerkand ile Buhara hanlarına yollarım.*

سم آن خر به اشک چشم و چهــــره بگیم در زر و یــــاقوت حمرا

58. *O eşeğin toynağını, yeşil yakut ve altınla tutar gözyaşlarıyla yüzüme de sürerim.*³⁰

سه اقنوم و سه فرقت را به بــــرهان بگوم مختصر شرح موفّا

59. *Üç uknum ile üç mezhebi delilleriyle kısaca ve eksiksiz açıklarım.*³¹

چه بود آن نفخ روح و غسل و روزه کــــه مریم عور بــــود و روح تنها

60. *O ruhun üflenişi, o gusül, o oruç neydi, Meryem'in neden üryan ve ruhun neden yalnız olduğunu da söylerim.*³²

هنوز آن مهر بر درج رحم داشت که جان افروز گوهر گشت پیدا

61. *O rahim sandukasının neden henüz mühürlü olduğunu, o can veren incinin nasıl peyda oluşunu da.*³³

چه بود آن نطق عیسی وقت میلاد چه بود آن صوم مریم وقت اصغا

62. *Doğum anında İsa'nın nutkunun nasıl olduğunu, bunu duyan Meryem'in orucunun ne olduğunu da.*

چگونه ساخت از گل مرغ عیسی چگونه کرد شخص عازر احیا

63. *İsa'nın çamurdan nasıl kuş yaptığını, ölmüş Azer'i nasıl dirilttiğini de.*³⁴

چه معنی گفت عیسی بر سر دار که آهنگ پدر دارم به بالا

64. *Çarmıhta İsa'nın 'göge, babama gidiyorum' demesindeki manayı da.*³⁵

وگر قیصر سکالد راز زردشت کنم زنده رسوم زند و اُستا

65. *Eğer Kayser, Zerdüşt sırlarını düşünecek olsa ona Zend ile Üsta adetini de diriltirim.*³⁶

بگویم کآن چه زند است و چه آتش کز او پازند و زند آمد مسمّا

66. *Ona zend ile ateşin ne olduğunu, niçin onlara Zend ile Pazend denildiğini de beyan ederim.*³⁷

چه اخگر ماند از آن آتش که وقتی خلیل الله در آن افتاد دروا

67. *Ona Halihullah'ın ateşe atıldıktan sonra, o ateşten geriye kalan küllerinden de söz ederim.*³⁸

به قسطاسی بسنجم راز موبد که جوسنگش بود قسطای لوقا

68. *Mûbedin sırlarını ölçecek olsam, Kusta-Lukâ o ölçünün arpa ağırlığı eder.*³⁹

چرا پیچد مگس دستار فوطه چرا پوشد ملخ رانین دیبا

69. *Sineğin neden ipek peştamal etrafında dolandığını, çekirgenin neden çizgili atlas don giyindiğini de söylerim.*⁴⁰

به نام قیصران سازم تصانیف به از ارتنگ چین و تنگوشا

70. Çin Ertengi ile Teng-luṣâ'nın kitaplarından daha iyisini Rum kayserleri adına yazarım.⁴¹

بس ای خاقانی از سودای فاسد که شیطان می کند تلقین سودا

71. Ey Hâkânî yeter bu boş sevdalarla avunduğun, bu sevdaları sana şeytan öğretiyor/söyletiyor.

رفیقِ دون چہ اندیشد بہ عیسی وزیر بد چہ آموزد بہ دارا

72. Alçak dost⁴² İsa'yı mı düşünür? Kötü vezir⁴³ Dara'ya ne öğretir?

مگو این کفر و، ایمان تازه گردان بگو استغفر الله زین تمنا

73. Öyleyse bu küfür dolu sözleri sarf etme, imanını tazele ve şu hava ile hevese de estağfurullah deyiver artık.

فَقُلْ وَاشْهَدْ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَنْ مَقُولَاتِي تَعَالَى

74. Ve de ki; 'ben bir olan Allah'a inandım, o ki benim sözlerimden üstündür'.

چه باید رفت تا روم از سر دُل عظیم الروم عز الدوله اینجا

75. Rum'un büyüğü, İzzü'd-devle/devletin izzeti buradayken ne gerek var tâ Rum'a kadar zilletle gitmeme?⁴⁴

یمین عیسی و فخر الحواری امین مریم و کھف النصارى

76. O ki İsa'nın sağ koludur, havarilerin iftiharî, Meryem'in emini ve Hristiyanların sığınağıdır.

مسیحا خصلتا قیصر نژادا توراً سوگند خواهم داد حقاً

77. Ey Mesih hasletli ve kayser asıllı! Muhakkak ki senin adına yemin edeceğim:

بہ روح القدس و نفخ روح و مریم بہ انجیل و حواری و مسیحا

78. Rûhulkudüs'e, üflenen ruha ve Meryem'e, İncil, havari ve Mesih'e,

بہ مہد راستین و حامل بکر بہ دست و آستین باد مجرا

79. O hakiki beşiğe, bakir gebeliğe, ruhun ele/vücuda ve rahme üfürülmesine,

بہ بیت المقدس و اقصی و صخرہ بہ تقدیسات انصار و شلیخا

80. Beytü'l-Mukaddes'e, Aksa'ya, Sahra'ya, havarilerin mukaddesatına ve elçilere,

بہ ناقوس و بہ زنار و بہ قنديل بہ یوحنا و شمّاس و بحیرا

81. Çana, zünnara, kandile, Yuhanna, Şemmâs ve Bahîrâ 'ya...

به خمسين و به دنح و ليته الفطر به عیدالهیكل و صوم العذارا

82. Hamşin, Dinh ve Leyletü 'l-fitra,⁴⁵ İydü 'l-heykol ile Savmü 'l-azrâ 'ya,

به پاکی مریم از تزویج یوسف به دوری عیسی از پیوند عیша

83. Meryem'in Yusuf'un izdivacında olmayışına, İsa'nın İşâ ile bir bağının bulunmayışına,

به بیخ و شاخ و برگ آن درختی که آمد میوهش از روح معلّا

84. Yüce Ruh sayesinde, kökü, dalı ve yaprağı kurumuş iken meyve vermiş o ağaca,⁴⁶

به ماه تیر کأنکه بود نیسان به نخل پیر کأنجا گشت برنا

85. Orada gençleşen o yaşlı hurma ağacına, Tîr ayına denk gelen Nisan ayına,⁴⁷

به بانگ و زاری مولو زن از دیر به بند آهن اسقف بر اعضا

86. Manastırdaki neyin inleyişine ve sesine, patriğin uzuvlarına bağladığı demir zincirlere,

به تثلیث بروج و ماه و انجم به تربیع و به تسدیس ثانا

87. Ayın, burçların ve yıldızların taslisine, tarbi'ine ve tasdisine yeminler olsun ki;⁴⁸

که بهر دیدن بیت المَقَدّس مرا فرمان بخواه از شاه دنیا

88. Sizden Beytü 'l-Mukaddes'i görebilmem için dünya padişahından izin almanızı isterim!

ز خطّ استوا و خطّ محور فلک را تا صلیب آید هویدا

89. Öyle ki hatt-ı istiva ile hatt-ı mihverin gökteki o haçı durdukça;⁴⁹

ز تثلیثی کجا سعد فلک راست به تربیع صلیب باد پروا

90. Teslis'in gökteki yeri s'ad ile hayırlı olan sağ taraf oldukça, koruyucunuz da destekçiniz de o haç olsun!

سزد گر راهب اندر دیر هرقل کند تسبیح از این ایات غرّا

91. Rahibin Herkol Manastırı 'nda benim şu fasih beyitlerimi terennüm etmesi de elbette ki yakışirdi.⁵⁰

Sonuç

XII. yüzyıl İran-Azerbaycan coğrafyasının en ünlü şairlerden olan Hâkânî-i Şîrvânî'nin şiir ve kasidelerinde sıklıkla Mesihî kavramlar ile Süryanî orjinli terimleri kullandığı, makaleye konu kasidesi ile benzer kasidelerinin Hristiyanlık imalarıyla dolu olduğu görülmüştür. Öyle ki Hristiyanlığı ve bu dinin meydana getirdiği kültürü bilmeden onun bazı şiirlerini ve şiirlerindeki karmaşık manalar ile hükümlerini çözenin mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Hristiyanlıkla ilgili kullandığı terminolojinin bir kısmının referans itibarıyla Kur'anî ve İslamî anlatı ve alıntılar olduğu görüldü de kayda değer bir kısmının ise İncil ve Mesihîlik anlatılarından, Hristiyan halk inanışlarından meydana geldiği görülmüştür. Dolayısıyla çalışmanın başında dile getirilmiş hususun yani şairin Hristiyanlık dinine yaslanan, Süryaniyat alanında da güçlü bir ilmî müktesebatının olduğu, kristoloji eğitimi aldığı hatta Süryaniceyi bildiği yönündeki hipotezin, söz konusu kasidede kendini güçlü şekilde gösterdiğini söylemek pekâla mümkündür. Çalışmada şairin hem Hristiyanlığı iyi bildiği hem de Süryaniyat bilgilerine ve diline hâkim olduğunu şu birkaç faktöre bağlayabiliriz:

Birinci faktör, her ne kadar şairin Hristiyanlıkla ilgili malumatını *el-Âsârü'l-bâkiye* gibi selef kitaplardan öğrendiğine yönelik bazı kaynaklarda çeşitli bilgiler mevcutsa da genel olarak bölgenin otokton halklarından olan Süryanî/Nasturîlerin özelde de annesinin bunda etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira annesinin din değiştirmiş olsa bile Süryanice olan ana dilini oğluna öğretmiş olma ihtimali, böyle olmasa bile annesinin Hristiyan kimliğinin çeşitli ilimlere meraklı olan şairde bu dinle ilgili belli bir takım merak duyguları uyandırmış olması muhtemeldir. Nitekim şairin yaşadığı yüzyılda Süryanice kaynakların çokluğu ve ağırlığı bu ihtimali de bir anlamda mümkün, elverişli ve hatta zorunlu kılmaktadır. Dahası XII. yüzyılda saray ehli olup, eli kalem tutan, ansiklopedik bilgilere sahip bir şair için bu dili ve kültürü bilmek ya da öğrenmek çok da güç olmasa gerek. İkinci faktör, şairin çok dilli ve çok kültürlü bir coğrafyada yaşamış olmasıdır. Uzun süre Ermenice, Gürcüce, Pehlevi, Süryanice, Arapça, Farsça vb. dillerin konuşulduğu bir coğrafyada yaşamış olup Hristiyanlık kültürünü, kiliselerini, önemli kişilerini, adet ve geleneklerini, özel gün ve yortularını şiirlerinde işleyecek kadar ayrıntılı bilgilere sahip birisi için mümkün görünmektedir. Üçüncü faktör ise ilgili kasidenin otuz dokuzuncu beytinde de geçtiği üzere "İncil'den Süryanice tefsir mi yapayım? İbranî hattının muammasını mı okuyayım/çözeyim?" şeklindeki şairin kendi ifadeleridir. Bu ifadelerin istihâm-ı inkarî sanatıyla söylenmiş iftihar dolu sözlerden çok hakikî ifadeler olduğu belli birtakım karinelere anlaşılmaktadır. Bu karinelere bazıları işaret ettiğimiz şekilde şairin ilgili kasidesinde yer almaktadır. Bazısı da onun yaşadığı dönemle irtibatlı karinelere. Bu dönemsel karinelere birisi Şîrvânî'nin çağdaşı ve hemşerisi olan Nizamî-i Gencevî'dir. Çünkü Gencevî,

İskendernâme 'sinin hemen girişinde Süryanice, İbranice ve Pehlevice dillerini bildiğini açıkça ifade etmiş bir şairdir ki bu da bize iki şairin yaşadığı coğrafyada çok dilliliğin hâkim olduğunu ve özellikle şairler ve saraya yakın çevreler tarafından bu dillerin bilindiğini ya da kullanıldığını gösteren güçlü karinelere sahiptir.

Dolayısıyla tüm bu faktör ve karinelere yola çıkarak, çalışmanın hipotezine de uygun şekilde, Şîrvânî'nin de tıpkı Gencevî gibi Süryanice ve İbranice dillerini bildiğini, hatta Ermenice ve Gürcüce gibi dillere aşina olduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Adevî, İ. A. (1958). *ed-Devletü'l-İslamiyye ve İmbaraturi er-Rûm*. Mısır: Anglo.
- Akalın, K. ve Duygu, Z. (2018). *Kristolojiye Giriş*. İstanbul: Divan.
- , (2017). *Süryanî Literatürü*. Mardin: MAÜ Yayınları.
- Alıcı, M. (2018). *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan.
- Araslı, H. (2015). “Hâkânî Şîrvânî” (Ö. Bayram, Çev.) *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* (4/1, s. 297-332).
- Aryan, K. (1369). *Çehre-i Mesih Der Edebiyat-ı Farisî*. Tahran: Muin.
- Ateş, S. (1975). *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meâlî*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Attâr, Ferîdüddin. (1383). *Mantiku't-tayr*. (Ş. Kedkenî, Tsh.) Tahran: Suhen.
- Audo, T. (1985). *Sîmso d-Lişōno Suryōyo I-II*. Hollanda: Mor Efrem Manastırı Yayınları.
- , (1979). *Dictionary of the Assyrian Language, Part I-II*. Assyriska Riksförbundet i Sverige.
- Ayönü, Y. (2014). “Bizans İmparatoru I. Andronikos Komnenos’un Hayatı ve Devlet Teşkilatını Yeniden Düzenlemeye Yönelik Reformları” *Tarih İncelemeleri Dergisi* (29/1, s. 107-126).
- Bar Bahlûl, H. (1901). *Lexicon Syriacum I-II*. (R. Duval, Haz.) Paris: Leroux.
- Beelaert, A. L. (2010). “Khâqânî Şervânî” *Dairetü'l Meârif-i Bozorg-i İslamî*, (15/5, s. 521-529) Tahran: Merkez-i Dairetü'l Meârif.
- Begtaş, Y. (1996). “Dersalip Ziyareti” <https://124.im/UczIDt> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 28.11.2024).
- Belhî, Ebû'l-Meâlî. (1376). *Beyanü'l-Edyân*. (M. T. Danişpeşuh, Tsh.) Tahran: Behmen.
- Beyat, M. H. (1374). *Mebân-i İrfân ve Tasavvuf*. Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı Tabatabaî.
- Birûnî, Ebû Reyhan. (2022). *Maziden Kalanlar, el-Âsârü'l-Bâkiye*. (A. Batur, Çev.) İstanbul: Selenge Yayınları.
- , (1386). *Âsârü'l-Bâkiye*. (E. Danâserişt, Çev.) Tahran: Emir Kebir.
- Brock, S. P. ve Kiraz, G. (2015). *Syriac-English-English-Syriac Dictionary*. USA: Gorgias Press.

- Bulharî, H. (1395). “Mesih Der Nigâh-i Hâkânî” *Huner-i İslamî*. Tahran: Şehr-i Kitap.
- Bulut, A. (1996). *Türkçe-Süryanice-Süryanice-Türkçe Sözlük*. Hollanda: Mor Efrem Manastırı Yayınları.
- Câmî, M. (2014). *Nefahatü'l-üns*. (A. Akçiçek, Sad.). İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Çetrûdî, M. H. (1371). *Ferheng-i Kissahâ-i Peyamberân*. Meşhed: Astan-i Kuds-i Rezevî.
- Deştî, A. (1357). *Hâkânî, Şair-i Dir Aşinâ*. Tahran: Emir Kebir.
- Deştî, M. ve Nufelî, F. (1397). “Costecûyi Kohenterin Menabi‘-i Tarihî Du Telmih-i Edeb-i Farisî: Hom-i İsa û Rişte-i Meryem” *Mecelle-i Tarih-i Edebiyat* (3/80, s. 91-104).
- Devletşah-ı Semerkandî. (2011). *Şair Tezkireleri*. (N. Lugal, Çev.) İstanbul: Pinhan.
- Ebü'l-Hayr. Ebû Saîd. (1334). *Suhenân-ı Manzum-ı Ebû Saîd*. (S. Nefîsî, Tsh.). Tahran: Şems.
- Efşar, H. ve Pûr-Muhammedî, P. (1400). “Berresi-i Zevaya-i Erzişî Âyin-i İranî Şeb-i Yeldâ Der Zagros-i Ğarbî” *Feslnâme-i Mütalât-ı Elamşinasî* (5/20, s. 57-68).
- El-Me‘mûrî, Abdülvehhâb b. Muhammed el-Hüseynî, (trhsz). *Şerh-i Divân-i Hâkânî*. Tahran: Meclis-i Şurâ-i İslamî Kütüphanesi, No: 11562.
- Endülüî. S. (1912). *et-Tabakatu'l-Umem*. (P. L. Cheikho, Tsh.). Beyrut: darul İmprimerie ʿaholique.
- Enverî, H. (1398). “Hâkânî-i Şirvânî” *Dairetü'l-Meârif-i Bozorg-i İslamî*, (XXI, s.1-3) Tahran: Merkez-i Dairetü'l Meârif.
- , (1382). *Ferheng-i Fişorde-i Suhen*. Tahran: Suhen.
- Erdelâncevân, S. A. (1374). *Tesvirhayi Ziba Der Eş‘ar-i Hâkânî*. Tahran: Pazeng.
- , (1373). *Tecellî-i Şairâne-i Esâtir, Rivayet-i Tarihî ve Mezhebî-i Eş‘ar-i Hâkânî*. Meşhed: Astan-i Kuds-i Rezevî.
- Evgin Manna, J. (1975). *Chaldean-Arabic Dictionary*. Beyrut: Babel Center Publications.
- Firdevsî, Ebü'l-Kasım. (1384). *Şahnâme*. Tahran: Emir Kebir.

- Foster, P. (2009). *The Apocryphal Gospels*. Oxford University Press.
- Fürûzanfer, B. (1387). *Suhen û Suhenverân*. Tahran: Zevvâr.
- , (1353). *Şerh-i Ahvâl-i Attâr-ı Nişabûrî*. Tahran: Dehhoda.
- Gencevî, N. (1383). *Külliyat-ı Hamse-i Hekim Nizamî*. (V. Destgirdi, Tsh.) Tahran: Neşr-i Tûlu.
- Gündüz, Ş. (2006). *Hristiyanlık*. İstanbul: İsam
- , (2020). *Dünya Dinleri*. İstanbul: MiletNihal.
- Haddad. B. M. (2015). *Encyclopedia of Oriental Monasteries I-VIII*. Duhok: Assyrian Church of the East Literary Committee.
- Halef-i Tebrizî, M. H. (1332). *Burhân-ı Kâtı'*. (M. Muin, Tsh.) Tahran: İbn-i Sina.
- Halikî, M. R. Berziger. (1400). *Şerh-i Divân-i Hâkânî*. Tahran: Zevvâr.
- ve Muhammedî, M. H. (1379). *Mersiyehân-ı Medayin*. Tahran: Zevvâr.
- Haydariyan, E. ve Murtezâyî, C. (1396). “Be Durî-i İsa Ez Peyvend-i İşâ” *Neşriye-i Zeban ve Edebiyat-ı Farisî-i Danişgâh-ı Tebriz*, (Sonbahar-Kış, 70/236, s. 82-98).
- ve Murtezâyî, S. ve Salihiniyâ, C. M. (1397). “İham ve İham-aferinî Der Telmihât-ı Ustureyî, Hamasî ve İsevî-i Divân-i Hâkânî” *Kohennâme-yi Edeb-i Parisî* (İlkbahar-Yaz, 9/1, s.1-26).
- Hock, Ronald F. (1996). *The Infancy Gospel of Thomas*. Polebridge Press.
- İbn Ebû Usaybia. A. (1300). *Uyunü’lenbâ’ fî tabakâti’l-etibbâ I*. (M. Vehbi, Nşr.). Kahire: Matbaatü’l Vehbiyye.
- İbnü’n-Nedîm. M. (1872). *el-Fihrist*. (G. Flügel, Nşr.), Leipzig: Matbaatü’l İstikame.
- İncil* (2017). İstanbul: Kutsal Söz Yayınları.
- Kaya, M. (1999). “İbn Vahşiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XX. s. 465-467) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kezzâzî, Mir C. (1389). *Gozariş-i Düşvarihayi Divân-i Hâkânî*. Tahran: Neşr-i Merkez.
- , (1376). *Seraçe-i Âva û Renk*. Tahran: Semt.
- , (1368). *Rohsâr-ı Subh*. Tahran: Neşr-i Merkez.
- Khoshaba, Ş. ve Youkhana, E. (2021). *Zahrirâ, Arabic-Syriac Dictionary*. Duhok: Nisibin.

- Kitab-ı Mukaddes* (1997). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi.
- Ma'denken, M. (1382). "Mesih ve Meryem Der Divân-i Hâkânî" *Feslnâme-i Name-i Encümen* (Sonbahar, 9-3/1, s. 49-60).
- Mackenzie, D. N. (1388). *Ferheng-i Kuçek-i Zeban-ı Pehlevî*. (M. Mirfahraî, Çev.) Tahran: Pejuhişgâh-ı Ulum-i İnsânî.
- Mehdevifer, S. (1401). *Hâkânînâme*. Tahran: Neşr-i Edebiyat.
- , (1400). "Der Bab-ı Miftahü'l-Künûz, Şerh-i Rıza Kuli Han-ı Hidayet Ber Divân-i Hâkânî" *Peşuhişha-i Nezm û Nesr-i Farisî*, (Sonbahar-Kış, 12, s.185-220).
- , (1399). "Kitapşinâsî-i Şüruh-i Kesâid-i Hâkânî" *Âyine-i Peşuhiş* (Sonbahar, 31/4, s. 281-321)
- Mezahirî, M. H. (1399). "Bahîrâ", *Dairetü'l-Mearif-i Bozorg-i İslamî*, <https://124.im/wbQRu> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 12.11.2024).
- Minorski, V. (1348). *Hâkânî ve Andronikos Komnenos*. (A. Zerrinkûb, Çev.). Tahran: Surûş.
- Mûsaffa. E. (1388). *Ferheng-i İstilâhat-i Nücûmî*. Tahran: Pejuhişkede-i Ulum-i İnsânî.
- Nezeri, İ. ve Taçbahş, İ. (1399). "Berresi ve Tahlil-i Tatbikî-i Deccâl Der Şi'r-i Farisî ve Rivayet-i İslamî" *Feslnâme-i İlmi Peşuhişî-i Zeban ve Edebiyat-ı Farisî*, (Yaz, 57, s. 27-45).
- Nikubeht, N. (1392), "Nekd-i Ber Şerh-i Divân-i Hâkânî" *Peşuhişnâme-yi İntikadî-i Mutûn*, (Bahar, 13/1, s. 107-133).
- Önler, Z. (2004). "XIV - XV. yüzyıl Tıp Metinlerinde Türkçe Bitki Adları" *Kebikeç* (18, s. 273-301) <https://124.im/aFW1Vs> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 21.11.2024).
- Pûr-davud, İ. (1377). *Yeştha I-II*. Tahran: Esatir
- Rabo, M. (2013). *The Chornicle of Michael the Great, Patriarch of the Syrians*. <https://124.im/UWSflt9> adresinden erişilmiştir. (Erişim tarihi: 10.11.2024).
- Rabo, M. (2006). *Ktobo Makitbonuth Zâbne*, İsveç: Gabriel Yalgin Özel Baskısı.
- Rıdvan, H. (1390). "Nigâhî Diger Be Beyt-i Ez Hâkânî" *Neşriye-i Edeb ve Zeban-i Danişkede-i Edebiyat-i Danişgâh-ı Bahoner-i Kirman*, (Kış, 27/30, s. 171-183).

Rumî, M. Ələddin (1396). *Mesnevî-i Ma'nevî I-II*. (M. A. Muvahhid, Tsh.) Tahran: Hermes.

Sarıklıoğlu. E. (2007). *Diğer İnciller (Apokrif İnciler)*. Isparta: Fakülte Kitapevi.

Seccadî, S. Z. (1386). *Gozide-i Eş'ar-i Hakânî-i Şirvânî*. Tahran: Emir Kebir.

Sefâ, Z. (1369). *Tarih-i Edebiyat-ı İran II*. Tahran: Firdevs.

Surâbâdî, E. A. (1380). *Tefsir-i Surâbâdî*. (S. Sircanî, Tsh.) Tahran: Ferheng-i Neşr-i Nû.

Şebüsterî, M. (2015). *Gülşen-i Râz*. (A. Gölpınarlı, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Şemisa, S. (1388). *Sebkşinasî-i Şi'r*. Tahran: Neşr-i Mitra

Şirvânî, H. (1375). *Divân-i Hâkânî I-II*. (C. Kezzâzî, Tsh.) Tahran: Neşr Merkez.

———, (1362). *Münşe'ât*. (M. Ruşen, Tsh.) Tahran: Kitab-ı Ferzân

———, (1362). *Tuhfetü'l-Irakeyn*. (Y. Karib, Tsh.) Tahran: Şirket-i Sehamî-i Kitapha-i Çibî.

———, (1347). *Divân-i Hâkânî*. (A. Abdürresulî, Tsh.) Tahran: Mervî.

———, (Yazma). *Divân-i Hâkânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail kayıt no: 439.

———, (Yazma). *Divân-i Hâkânî*. İstanbul: Fatih Kütüphanesi, kayıt no: 3810.

———(Yazma). *Divân-i Hâkânî-i Şirvânî*. Kum: Mar'aşî Kütüphanesi kayıt no: 15851.

———, (Yazma). *Divân-i Hâkânî*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi /Ayasofya Kütüphanesi kayıt no: 2363.

Tonekâbunî, M. H. (1373). *Tuhfe-i Hekim Mu'min*. (A. Ruzatî, Tsh.) Tahran: Mahmudî.

Toumanoff, P. Cyril. (2017). "Gürcü Kraliçesi Tamar ve Trabzon İmparatorluğu'nun Kurucusu Arasındaki İlişki Üzerine" (M. Keçiş ve M. Hanar, Çev.). *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (22, s. 251-268).

Urdnosōyo, A. Yuyakim. (2016). *Kilidō d-Lišōno (Syriac Dictionary)*. Nusaybin: Mor Evgin Manastırı.

Unsurî, B. (1363). *Divân-i Unsurî-i Belhî*. (M. Debirsiyakî, Tsh.). Tahran: Senaî.

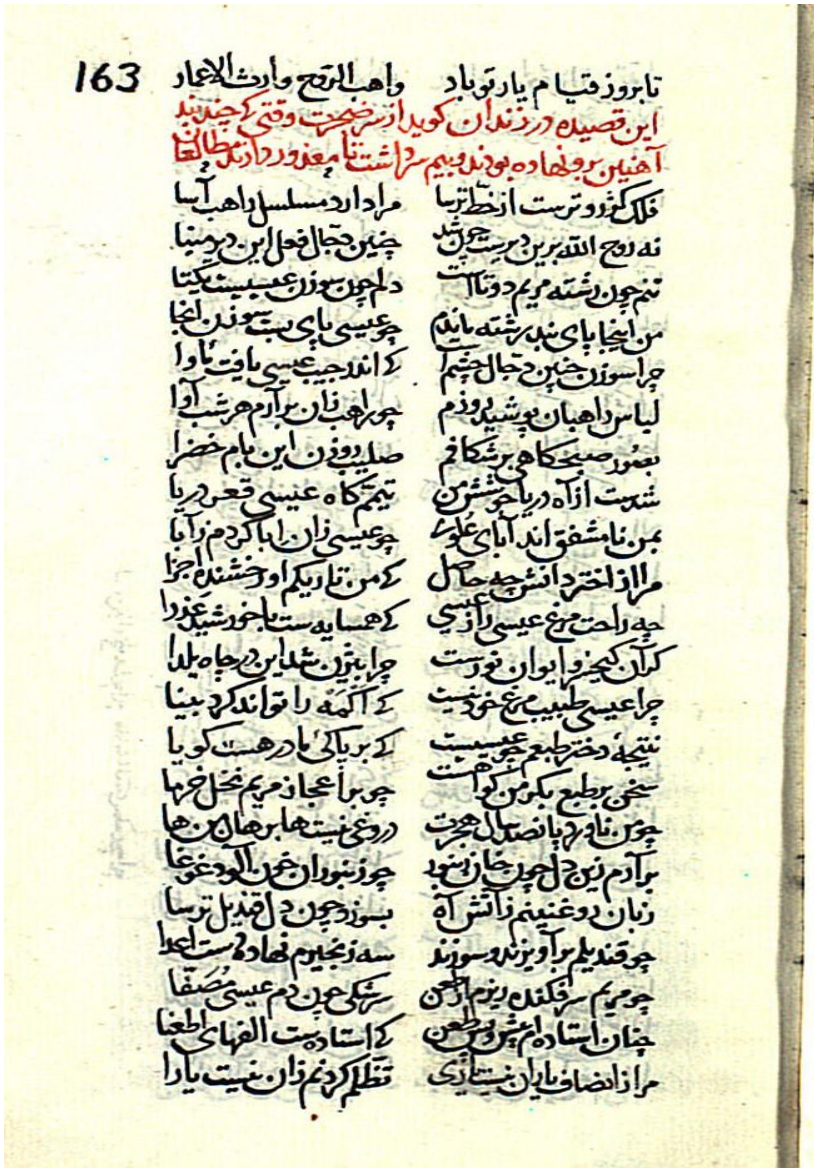
- Widengren, G. (1376). *Mâni ve Talimat-i Ū*. (N. S. İsfehânî, Çev.). Tahran: Neşr-i Merkez.
- Yazıcı, T. (1997). “Hâkânî-i Şirvânî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (XV, s. 168-170) İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Zencanî, C A. (1369). *Peşuhiş-i Vajehayi Suryanî Der Zeban-i Farisî*. Tahran: Behmen.
- Zerrinkûb, A. (1389). *Didar Ba Ka’be-i Can*. Tahran: Suhen

Structured Abstract

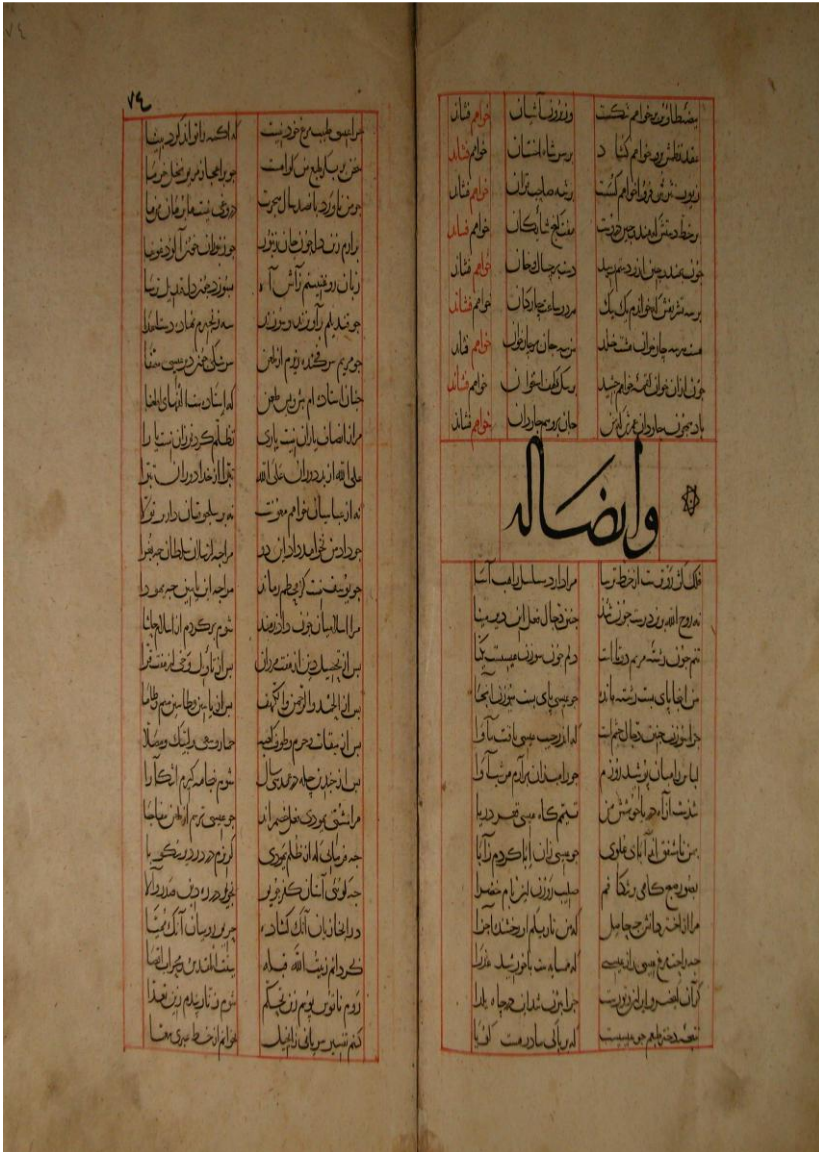
Khaqani Shirwani is a poet who grew up in the Iran-Azerbaijan geography of the 12th century and was one of the important representatives of the literary style called *Sabk-i Azerbaijani* (Azerbaijani style) in Persian literature. Shirwani extensively included Christian elements as well as Islamic elements in his poems. There were two important reasons why this poet used Christian elements and terminology. The first reason is that he lived in a multi-religious, multi-lingual and multi-identity geography like the Caucasus and was intertwined with different cultures. Secondly, and in our opinion, the most important thing is that before he became a Muslim, he was influenced by his mother, who was a Syriac/Nestorian Christian. Based on these two reasons, the hypothesis of this study has been determined whether the poet has studied Christology and whether he has a certain knowledge in the field of Syriac studies and whether he knows Syriac. The following questions were asked in the hypothesis of the study and their answers were sought in the article. Did the poet Khaqani Shirwani study Christology? Did this poet learn Syriac and obtain concrete information about the field of Syriac Sciences? Therefore, this article is prepared to find the answer to these two assumptions and hypotheses. In order to find answers to questions based on this hypothesis, the article primarily focuses on Khaqani Shirwani's life, works, poetry style, and the Messianic and Assyrian concepts he used. Undoubtedly, the primary purpose of the study is to show the knowledge of a Muslim poet who lived in the Middle Ages, based on Christology and Christianity, and to reveal his scientific acquisitions, especially in the field of Syriac studies. The theoretical framework of the article was created by examining the poet's ode called Tarsaiyah, which best reflects the Christian culture and means Christian as a concept. The poet wrote this ode, consisting of ninety-one couplets, in Persian, addressed to Andronikos I Komnenos, who was from the Byzantine Komnenos Dynasty and remained on the throne of the Byzantine Empire for a total of two years. In this ode, the poet used more than seventy concepts and terms related to Christianity, many of which are of Syriac origin. As a matter of fact, in the second part of this article, all of these concepts and terms are shown in a table with their Syriac, Persian and Turkish spellings and the couplet numbers in the ode and rewritten by us. In the article, thirty-one pivotal and dominant concepts among these seventy concepts were selected and examined by us. These concepts chosen by us are concepts that consist of theological and mythological beliefs that develop especially around Christian religious authorities, types of worship in Christian rituals, special days and festivals, and many of them consist of special names and concepts of Syriac origin. Apart from these concepts, the poet also used some phrases and parables originating from the Bible and the Quran, which are reflected in Eastern literature, in the relevant ode. In our study, examples from both these concepts and proverbs were examined. The place and importance of these examined concepts and parables in the context of Christian mythology, belief and liturgy are also mentioned. After giving the lexicological and dictionary meanings of these pivotal concepts and terms, which are mostly of Syriac origin, their religious and literary aspects are also mentioned.

In the conclusion of the study, it was determined that a significant part of the terminology references used by Khaqani Shirwani regarding Christianity were the Quran and Islamic narratives and quotations, while a significant part of them consisted of the Bible and Messianic narratives. It has been concluded that he received his first

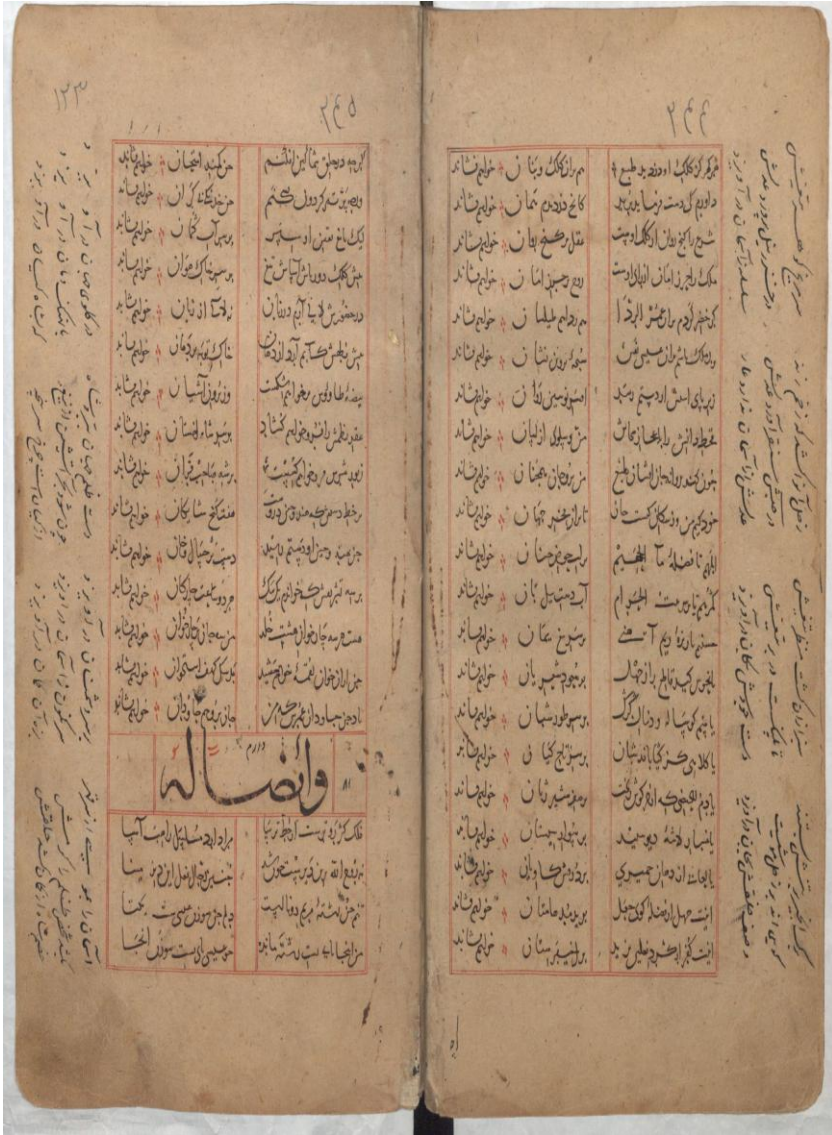
basic information about Christianity from his mother, therefore he knew the beliefs, traditions and customs of Eastern Christians closely and knew this field very well. And it has been concluded that he, just like his fellow countryman and contemporary poet Nizami Ganjavi, was fluent in Syriac, Hebrew and Pahlavi languages, and was also familiar with the languages of the Caucasus region, such as Armenian and Georgian. And finally, in the appendices section of the article, the Tarsaiyah, ode in question has been completely translated into Istanbul Turkish for the first time and is made available to researchers and academics who want to work in this field.



Ek 1. Hâkânî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Lala İsmail kayıt no:439 varak no: 163a-165b de yer alan makaleye konu kasidesinin girişi.



Ek 2. Hâkânî'nin Fatih Kütüphanesi 1302 istinsah tarihli kayıt no: 3810 varak no: 74a-76b de yer alan makaleye konu kasidesinin girişi.



Ek 3. Hākānî'nin 1250-1295 yılları arasında istinsah edildiği düşünülen Mar'aşî Kütüphanesi kayıt no: 15851 varak no: 123b de yer alan makaleye konu kasidesinin girişi.



Ek 3. Mar'aşî Kütüphanesi kayıt no: 15851 varak no: 124a-b de yer alan makaleye konu kasidesinin devamı.



Ek 3. Mar'aşı Kütüphanesi kayıt no: 15851 varak no: 125a-b de yer alan makaleye konu kasidesinin devamı.



Ek 4. Hâkânî'nin Topkapı Sarayı Müzesi /Ayasofya no: 2363'teki mecmuâsı içerisinde yer alan *Hatmü'l-gerâib* adlı eserinin vrk. 201b görüntüsü. Bu varakta şairin Cemaleddin Mahmud Hucendî ile Cemaleddin Muhammed el-İsfahânî'yi (Mevsulî'yi) methettiği görülür.

- ¹ Beyitteki Tersâ/Hristiyan hattından kasıt, Greklerin, Ermeni, Gürcü ya da Süryanilerin kullandığı alfabe ya da yazılardır ki bu yazı çeşitleri şaire, küçük halkalarla iç içe geçmiş bir zincir gibi görünmektedir ve tıpkı kader gibi bir hayli kıvrımlı, eğri büğrüdür ve ne yapacağı kestirilememektedir. Şair, inişli çıkışlı hâllere sahip kaderi(ni), Hristiyanların kullandığı kıvrımlı yazı stili ve rahiplerin çile sırasında ayaklarına bağladığı zincirlere benzeterek bir tür imajinasyonda bulunmuştur.
- ² Beyitte imajinasyon sanatıyla iğnenin dik duruşu ve sağlamlığı da betimlenmiştir.
- ³ 3 ve 5. beyitlerdeki İsa'nın iğnesiyle ilgili olarak makaledeki bazı temel kavramların analizi bölümüne bakınız.
- ⁴ Şair bu beyitte teşbih sanatı ve imajinasyon tekniğiyle iğne deliğini, rivayetlere göre tek gözlü olan Deccâl ile ilişkilendirir.
- ⁵ Şair İsa'nın teyemmümgâhı ifadesiyle İsa'nın Yahya tarafından Şeria Nehri'nde vaftiz edildiği hadisesine göndermede bulunmuştur.
- ⁶ Âbâ-i ulvî, *yüce babalar* anlamına gelir, gökteki yedi gezegenden (Kamer, Utarid, Zühre, Şems, Merih, Müşteri ve Züheyl) kinayedir. Bkz. Mûsaffa, 1388, s. 1. Şair burada babalar benden yüz çevirdi derken, İsa'nın babasız dünyaya gelişine de göndermede bulunmuştur.
- ⁷ Bilge yıldızı, *Tir* yahut *Utarid* yıldızından kinayedir. Bu yıldız, kadim nücum ilminde hekimlerin, kâtiplerin, müneccimlerin, şairlerin ve saraydaki divan ehlinin yıldızı olarak kabul edilir. Bu sebeple bilgelikle (dâniş) ilişkilendirilir ve Fars edebiyatında *ehter-i dâniş*, *kâtib gerdûn*, *mustûfî gerdûn*, *münşî-i divân-ı sâni*, *hediv-i divân* gibi isimlerle anılır, bkz. Mûsaffa, 1388, s. 24.
- ⁸ Güneşi aşikâr, parlak ve güzel yüzlü bakire/uzrâ/azrâ yıldızıyla ilişkilendiren şair burada kendisini İsa kuşuna yani bir yarasaya benzetmiştir. Karanlık zindanda hapsedilişini güneş ışığından beslenemeyen yarasa gibi betimlemiştir. Makaledeki *İsa'nın kuşu* ve *Azrâ* kavramlarının analizine bakılabilir. Ayrıca beyitte istifham-ı inkâr sanatı vardır. Şair, İsa'nın bana bakmamasındaki/teveccüh etmeyişindeki rahatlık neredendir, diye sormaktadır.
- ⁹ Beyitte Ali İmran Süresi 49. ayetine telmih vardır.
- ¹⁰ Beyitteki narin kızlarının neticesi/meyvesi ifadesi şairin şiirlerden kinayedir. Ayrıca beyitte Meryem Süresi 28-30. ayetlerine telmih vardır.
- ¹¹ *Yağlı dilden* kasıt fasih bir dile sahip olmaktır ve şairin şiirlerinden istiâredir.
- ¹² Beyitte yer alan *دم* kelimesinde iham sanatı kullanılmıştır. Zira Arapçada kan Farsçada ise nefes anlamına gelir.
- ¹³ Eta'na: İtaat ettik anlamına gelen bu kelimenin beyitteki imajinasyonunu anlamak için Arapça yazım şekline [اطعنا] bakıldığında başta ve sonda yer alan iki elif harfi görülecektir ki şairin beyitte kastettiği de eliflerde bu iki eliftir.
- ¹⁴ *Sağ elin oğlu* anlamına gelen İbnyâmin Arapça ve Türkçede Bünyâmin olarak telaffuz edilir ve tıpkı Yahuda gibi Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yusuf'un küçük kardeşinin adıdır, bkz. Tekvîn, 35/16-20.
- ¹⁵ Beyitteki *pençâhe* kavramı için bir önceki bazı temel kavramların analizi bölümünde yer alan *'ydyü'l-hamsin* açıklamasına bakınız.
- ¹⁶ Nacermekî, Gürcücedeki Nagarmargivi'nin Farsça telaffuzu olup Bagratilerin Gürcistan sınırına yakın yazlık yaylasının adıdır. Halikî'ye göre (1400, s. 180) Hristiyan bir azizin isminden geliyor olması muhtemeldir. Hakanî'nin

Nagarmargivi Yaylasında yer alan kale zindanında tutulduğu rivayet edilir ki şairin hayatı kısmında buna değinilmiştir. Ayrıca *Mehran Manastırı* için bazı temel kavramların analizi bölümüne bakılabilir. Şair beyitte kendisinin sözü edilen yayladaki Mehran Manastırı'nda ya da bu manastıra yakın bir zindanda tutukluğuna işaret etmiştir.

- ¹⁷ Beyitte yer alan *mulû/kilise neyi* için bazı temel kavramların analizi bölümüne bakınız.
- ¹⁸ Beyitteki *sedre* kelimesi, uzun gömlekler altına giyinen kolsuz bir tür içliktir, bkz. Halikî, 1400, s. 180. Ayrıca beyitte iki *harâ* kelimesi arasında (biri ipek diğeri kayalık manasında) cinas-ı tam sanatı vardır. Kayalıklardan kasıt ise dağlık bölgelerde ve gözden uzakta yer alan manastırlardır.
- ¹⁹ İbn-i Sekâ: VI. yüzyılda Bağdat'ta yaşamış bir mütekellimdir. Daha sonra Rum diyarlarında Hristiyanlığı kabul etmiş ve bir Hristiyan olarak ölmüştür. Bazı kaynaklarda Şeyh-i Sen'an olduğu da rivayet edilir, bkz. Fûrûzanfer, 1353, s. 325-329. Beyitte geçen İbn-i Sekâ din değiştirmekten kinayedir.
- ²⁰ Torsikos için bir önceki bölüme bakınız.
- ²¹ *Şüphe kuyusundan yakîn sahrasına* çekmek, açıklayıp yorumlamaktan kinayedir.
- ²² Beyitte geçen üç Doğu Hristiyan mezhebi hakkında bazı temel kavramların analizi bölümüne bakınız.
- ²³ Şair müfâharede bulunduğu bu beyitte aynı anlama gelen keşîş ile kıssîs kelimelerini Farsçadaki çekmek manasına gelen *keşîş* kelimesiyle kullanarak hem cinas hem de aliterasyon ve ses tekrarları yapmıştır.
- ²⁴ Batlamyus, İslam astronomi ilmi üzerinde de önemli etkileri olan İskenderiyeli astronom, matematikçi, coğrafyacı ve müzik bilginidir.
- ²⁵ Phlippos kelimesinin muharref olmuş hâlidir. Bu isim antik Yunan krallarının unvanı olarak kullanılmıştır. Bu cümleden Büyük İskender'in babası II. Filip'de bunlardandır. Yunancada *at dostu* anlamına gelir, bkz. Tebrizî, 1332, s. 3/1512. Ancak burada kastedilen İmparator I. Konstantin'den (MÖ. 306-337) önce Hristiyanlığı kabul ettiğine inanılan Arap lakaplı eski Roma İmparatoru Marcos Julius Philippus (MÖ. 244-249) olsa gerek. Zira Mesudî *el-Tenbih*'inde bu kişinin Doğu Hristiyanları tarafından Sabîi dininden dönerek Hristiyanlığı kabul etmiş ilk imparator olduğunu belirtir, bkz. Minorski, 1348, s. 163.
- ²⁶ *Sâlis-selâse* sözlük anlamı itibariyle *üçün üçü* demektir. Burada kastedilen İncil yahut Hakanî'nin Hristiyanlıkla ya da teslis inancıyla ilgili kaleme aldığı bilinmeyen bir risalesi de olabilir.
- ²⁷ *Salı Pazarı* anlamına gelir. Bağdat'taki Hristiyan Mahallesinde kurulan bir pazarın adıdır, bkz. Halikî, 1400, s. 189.
- ²⁸ Kaleminden çıkan kafur ile misk, şairin şiir ve eserlerinden kinayedir. Beyitte ayrıca ölülerin kafur ve misk gibi güzel kokularla kefenlenişine de gönderme vardır.
- ²⁹ İbn-i Sinâ'nın kadim tıp ilmine göre *anber nisâra* da denilen eşek gübresi burun kanamasına iyi gelir, bkz. Halikî, 1400, s. 190. Dolayısıyla şair bu beyitte söz konusu bu inanışa vurgu yapmıştır.
- ³⁰ *Tarih-i Bel'amî*'de rivayet edildiği üzere bazı Hristiyan topluluk ve cemaatlerde İsa'nın eşeğine ait olduğuna inanılan bir toynak, kutsal hazine olarak kabul edilirmiş. Bu toynak kafur, misk ve güzel kokularla birlikte mücevher kutusunda saklanarak cemaatin ziyaretine açık tutulmuş. Dolayısıyla şair beyitte *İsa'nın*

eşeğinin toynağını yakut ve altın gibi yüzüne sürmek ifadesiyle bu inanışa göndermede bulunmuştur. Bu inanışla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Halikî, 1400, s. 191-192.

³¹ Üç mezhepten kasıt Yakubî, Nasturî ve Melkâî/Melkitî'dir.

³² Beyitte Hz. Meryem'in mabette yıkanması olayına irâd-ı mesel sanatıyla gönderme vardır.

³³ Rahim sandukasının mühürlü olması, bakirelikten, can veren inci de İsa Mesih'ten kinayedir. Ayrıca beyitte inci ile sanduka arasında tenasüp sanatı oluşmuştur.

³⁴ *İsa'nın kuşu* için bazı temel kavramların analizi bölümüne bakınız.

³⁵ Yuhanna 16/5-11.

³⁶ Beyitteki *Üsta* kelimesi Avesta isminin kısaltılışıdır.

³⁷ Azim ve yüce anlamlarına gelen *Zend*, kutsal Avesta metinlerinin Orta Farsça (Pehlevî) diliyle yorumlanmasına, *Pazend* ise sadece Avesta hattıyla tercüme edilişine denir, bkz. Enverî, 1382, I/434 ve 1209.

³⁸ Nisâ Süresi 25. Ayetine telmih vardır.

³⁹ Mübed, Zerdüş'ten adamlarına verilen isimdir. Şair burada eğer Kusta-Lukâ ile Zerdüş'ten mübedini aynı terazide ölçecek olur da mübedin sırlarını ortaya dökerek olursam bu benim için son derece basit bir iş olur demek istiyor. Kusta-Lukâ için bir önceki bölüme bakınız.

⁴⁰ Şair bu beyitte, kinaye ve müfâhare yoluyla bilinmeyen bir çok sırrı bildiğini hatta çok basit gibi görünen olayların hikmetinden dahi haberdar olduğunu iğrak sanatıyla iddia etmektedir.

⁴¹ Maniheizm kurucusu Mânî'ye (ö. 276) nispet verilen ve Süryanicesine de *tzwr̥t* denen *Ârdahan/Eikon/Erteng/Erjeng* adlı resimli kitaptır. Geniş bilgi için bkz. Alıcı, 2018, s. 198-203. Ayrıca Teng-luşâ için bir önceki bölümde yer alan açıklama kısmına bakınız.

⁴² Alçak dost, Yahuda İşkariyot'tan kinayedir.

⁴³ Büyük İskender'e yenildikten sonra Mehin/Canusyâr ve Mahyâr isimli iki vezirinin eliyle öldürülen *Darâ-yı Darâb* lakabıyla ünlü III. Darius'un (MÖ. 330) söz konusu vezirlerinden kinayedir, bkz. Firdevsî, 1384. s. 349.

⁴⁴ Rum'un büyüğü ve devletin izzeti ifadesi Bizans Prensi I. Andronikos Komnenos'tan kinayedir.

⁴⁵ Mezardan kalkma günü olarak kutlanan bayram.

⁴⁶ Bu beyitte Meryem'in İsa'yı altında doğurduğu hurma ağacına veya Hz. Davud'un neslinden olan Meryem'in bizzat kendisine işaret edilmiş de olabilir, her iki şekilde de yorumlamak mümkündür.

⁴⁷ Celâlî takvimindeki Tîr ayı 22 Haziran ile 22 Temmuz tarihlerine denk gelir. Dolayısıyla şairin beyitte Nisan ile Tîr aylarını bir görmesi, ancak mecaz sanatının zikr-i cüz irade-i küll sanatıyla açıklanabilir. Ayrıca Nisan ayıyla da Süryanî takvimine göre 25 Mart *Sûbarô/Müjde Yortusu* ile Nisan ayının ilk diliminde diriliş günü olarak kutlanan Paskalya Yortusuna işaret edilmiştir. Yaşlı hurma ağacının gençleşmesi ise kinaye olarak tabiatın tıpkı Ruh gibi yeniden dirilmesi anlamındadır.

⁴⁸ *Taslis* (trinite), *tarbi'* (quarter) ve *tasdis* (rendre sexangulaire) astroloji bilimlerinde kullanılan istilahlar olup özellikle ayın yörüngedeki *s'ad* ve *nahs* gibi isimler verilmiş -güneşin sağ ve sol tarafındaki- konumunu ifade eden kavramlardır. Bu kavramlar hakkında geniş bilgi için bkz. Mûsaffa, 1388, s. 127-132-135.

⁴⁹ Şair, paralel ve meridyen çizgileri imaj yoluyla haç şeklinde tasavvur etmiştir.

⁵⁰ *Herkol Manastırı* için bazı temel kavramların analizi bölümüne bakınız.