

DOĞU  
ARAŞTIRMALARI

Doğu Dil, Edebiyat, Tarih, Sanat ve Kùltùr  
Araştırmaları Dergisi

**A Journal of Oriental Studies**

**DergiPark**  
AKADEMİK

<http://dergipark.gov.tr/doguar>

**Sayı/Issue: 18**

**İstanbul–2018**

# DOĞU ARAŞTIRMALARI

A Journal of Oriental Studies

ISSN 1307-6256

Sayı/Issue: 18

Yılda İki Kez Yayımlanan Uluslararası Hakemli Dergi

**Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü (Owner and Managing Editor)**

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

## Yayın Kurulu (Editorial Board)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz  
Prof. Dr. Mehmet Atalay  
Prof. Dr. Abdullah Kızılcık

Prof. Dr. Mehmet Yavuz  
Prof. Dr. Halil Toker  
Prof. Dr. Eyüp Sarıtaş

## Bilimsel Danışma Kurulu (Advisory Board)

Prof. Dr. M. Fatih Andı (FSM Vakıf Ü.)  
Prof. Dr. Bedrettin Aytaç (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Mustafa Çiçekler (İ.Medeniyet Ü.)  
Prof. Dr. Rahmi Er (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Kavoos Hasanli (Shiraz U.)  
Prof. Dr. A. Karaismailoğlu (Kırıkkale Ü.)  
Prof. Dr. Hicabi Kırılancık (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Charles Melville (U. Cambridge)  
Prof. Dr. Halil Toker (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Faruk Toprak (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Asuman Belen Özcan (Ankara Ü.)  
Prof. Dr. Yusuf Öz (Kırıkkale Ü.)  
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)

Prof. Dr. Mehmet Atalay (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Selami Bakırcı (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Veyis Değirmençay (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Ali Güzelyüz (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Mehmet Kanar (Yeditepe Ü.)  
Prof. Dr. Victor el-Kik (Univ. Libanaise)  
Prof. Dr. R.Moshtagh Mehr(A.T.Moallem U.)  
Prof. Dr. Mehdi Nouriyân (Esfahan U.)  
Prof. Dr. Mehmet Yavuz (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Nimet Yıldırım (Atatürk Ü.)  
Prof. Dr. Abdullah Kızılcık (İstanbul Ü.)  
Prof. Dr. Eyüp Sarıtaş (İstanbul Ü.)  
Doç. Dr. Hasanzade Niri (A.Tabatabai Ü.)

Her makale üç danışman tarafından incelenmektedir.

Each article is evaluated by three referees.

## Yazışma Adresi (Correspondence)

Prof. Dr. Ali Güzelyüz

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü  
34459 Beyazıt-İstanbul

## E-posta Adresi (E-mail)

guzelyuz@gmail.com

## İnternet Adresi (Web)

<http://www.doguedebiyati.com>

# İÇİNDEKİLER/CONTENTS

## MAKALE/ARTICLES

### *ARZU ÇİFTSÜREN*

ŞİBLİ NUMANİ'NİN SEYAHATNAMESİNDE II.  
ABDÜLHAMİD VE GAZİ OSMAN PAŞA, S. 5-16

### *GÖKHAN GÖKMEN*

EMÎR MU'İZZÎ DÎVÂNINDA TERKEN HÂTUN, S. 17-44

### *SAIDA DARIEVA*

THE CONCEPT OF WILAYAH IN SHI'ISM AND SUFI'SM:  
SOME COMPARATIVE ANALYSIS, S. 45-62

### *MEHMET ÇALIŞKAN*

A-SHİH-NA KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİNE DAİR YENİ  
BİR FİKİR, S. 63-70

## **YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI**

Doğu Araştırmaları Dergisi; "Doğu Dilleri ve Edebiyatları" çerçevesinde çağın gereğini yerine getiren bir bilimsel etkinliğe zemin hazırlamak amacıyla yönelik olarak; öncelikle dil ve edebiyat, aynı zamanda tarih, sanat ve kültür alanlarında özgün makalelere ve nitelikli çevirilere yer veren hakemli bir dergidir.

Derginin yayın dili Türkçedir. Ancak herhangi bir dilde de yazı gönderilebilir. Yabancı dildeki yazıların yayımlanması, Yayın Kurulu'nun onayına bağlıdır.

Dergiye gönderilecek yazıların, Türk Dil Kurumu'nun yazım kurallarına uygun olması gerekmektedir.

Türkçede yaygın kullanılan yabancı kelimelerin dışındaki kelimelerin Türkçe karşılığının kullanılmasına özen gösterilmelidir.

Yazılar MS Word programında yazılmalıdır. Yazılarda "Times New Roman" yazı tipi kullanılmalı, yazı boyutu 11 punto ve girinti 1 cm olmalıdır. Farklı yazı tipi kullananların, kullandıkları yazı tiplerini de göndermeleri gerekmektedir.

Yazar, kısa özgeçmiş bilgilerini göndermelidir.

Makalelerin özetleri 250 kelimeyi aşmamalıdır. Yazı başlıkları, özet ve anahtar kelimeler Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

Makalelerdeki dipnotlar, sayfa altı dipnot tekniğine uygun olmalıdır.

Yazıların, elektronik posta ile [guzelyuz@gmail.com](mailto:guzelyuz@gmail.com) veya CD ile Prof. Dr. Ali Güzelyüz, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, 34459 Beyazıt-İSTANBUL adresine gönderilmelidir.

Yazılarda resim, çizim veya herhangi bir görsel anlatım varsa; bunların en az 300 dpi çözünürlükte taranması ve kullanıldığı metindeki adları ile kaydedilerek gönderilmesi gerekmektedir.

Yayımlanan yazıların sorumlulukları yazı sahiplerine aittir.

Yazılar, B5 sayfa boyutuna göre 40 sayfayı geçmemelidir. Ancak geniş kapsamlı yazılar, Yayın Kurulu'nun onayıyla seri halinde ya da derginin eki şeklinde de yayımlanabilir.

# ŞİBLİ NUMANİ'NİN SEYAHATNAMESİNDE II. ABDÜLHAMİD VE GAZİ OSMAN PAŞA

ARZU ÇİFTSÜREN\*

## ÖZET

Seyahatnameler edebî metinler olmasının yanı sıra yazıldığı döneme kapı aralayan tarihi kaynaklardır. Yazarın bakış açısı ve değer yargılarıyla yazılmış olsa da tarihî, siyasi, edebî, sosyo-kültürel gibi pek çok alanda okuyucuya dönemine ilişkin ipuçları sunmaktadır. Urdu Diliyle seyahatname yazma geleneği 1837 yılında Yusuf Kemal Puş'un Londra gezisini kaleme almasıyla başlamıştır. Türklerle ilgili yazılan ilk seyahatname ise Şibli Numani'nin 1871 yılında gerçekleştirdiği Anadolu, Mısır ve Şam gezilerini kapsayan ve 1891 yılında yayımlanan seyahatnamesidir.

Büyük bir Türk dostu olarak tanımlanan Alt-kıtanın ünlü ilim adamı Şibli Numani seyahatnamesinde Türklerin sosyal yaşamı, kültürel ve eğitim durumu ve özellikle II. Abdülhamid ve Plevne Kahramanı Osman Paşa ile ilgili bilgilere yer vermektedir.

Bu çalışmamızda seyahatnamesi ışığında Şibli'nin Türklere bakış açısını ve kendisini Mecidiye Nişanı ile ödüllendiren II. Abdülhamid ile Osman Paşa'nın Şibli'nin seyahatnamesinde nasıl zikredildiğini incelemeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Şibli Numani, seyahatname, Güney Asya, II. Abdülhamid, Gazi Osman paşa

## ABSTRACT

Travelogues are literary texts as well as historical sources that open the door to the period in which it was written. Although it is written with the author's point of view, it gives clues to the readers in many areas such as historical, political, literary of it's time. The first Urdu travelogue about the Turks is the travelogue of Shibli Numani, which was published in 1891, covering the trips to Anatolia, Egypt and Damascus.

Shibli Nomani, the famous scholar of South Assia, gives informations about the social, culturel, educational and political lifes of Turks. Abdulhamid II and Gazi Osman Pasha, the hero of the Siege of Plavna, have important place on his travelogue.

---

\* Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Urdu Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: arzu.suren@gmail.com

## DOĞU ARAŞTIRMALARI, SAYI 18, 2018

In this article we will try to find out how Shibli mention about Abdulhamid II and Gazi Osman Pasha in his travelogue.

**Keywords:** Shibli Nomani, travelogue, SouthAssia, Abdulhamid II and Gazi Osman Pasha.

Güney Asya Müslümanları ile Türklerin ilişkileri İslâm öncesi dönemlere kadar uzanmasına rağmen, iki coğrafya arası gidiş gelişler önceleri askeri ve ticari alana yönelik olmuştur. Tarih boyunca çeşitli süreçlerle Gazneliler, Babürlüler gibi Türk soylu devletler tarafından yönetilen Güney Asya’da askeri ve idari mevkilere kimi zaman özellikle Orta Asya topraklarından getirilen Türkler yerleştirilmiştir.<sup>1</sup>

Güney Asya Müslümanlarının Türk topraklarına gidiş gelişleri ise ticaret amaçlı başlamış zamanla seyir değiştirmiştir. Milletlerarası savaşların yaşanmaya başlamasıyla Güney Asya Müslümanları tebaası oldukları İngiltere’ye karşı, sahip olduğu halifelik makamıyla tüm Müslüman toplumların din merkezi konumundaki Osmanlı’dan yana taraf olmuşlar ve bu doğrultuda Sırp isyanı ile başlayan süreçten itibaren 93 harbi, Trablusgarb ve Balkan Savaşları dönemlerinde Osmanlı topraklarına gelen Güney Asya Müslümanlarından kimi cephede bizzat Osmanlı ordusu için savaşmış, kimi cephe gerisinde “Türk kardeşleri” için sağlık hizmetleri vermiş, kimi ülkesinde topladıkları ianeleri yetkili makamlara teslim etmek kimi de basın yoluyla halkını bilinçlendirmek için gelerek bizzat Türk topraklarından savaşın

---

<sup>1</sup> Gazi Zâhireddin Muhammed Babur, *Bâbürnâme(Vekayi)*, Doğu Türkçesinden çeviren: Prof. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2006, s. 470

nabzını tutmuştur. Türkler için yaptıkları tüm bu girişim ve mücadelelerin alt yapısında yüzlerce yıl aynı topraklarda birlikte yaşadıkları Türklere karşı besledikleri aşinalık ve sempati duygusunun yanı sıra aslında en büyük etki din faktörüdür.

Güney Asya Müslümanları tarafından bu süreçte özellikle gazeteler üzerinden Türkler lehine kamuoyu oluşturmaya çalışılmış, hatta İstanbul'da Arapça ve Osmanlıca olarak neşredilen "Cihan-ı İslâm" gazetesine Urdu dili de eklenerek gazete üç dilde yayın yapmıştır. Yine bu süreçte Güney Asya Müslümanlarından kendi varlık mücadelesinde aktif rol oynamış pek çok âlim ve aydın kimse Osmanlı topraklarına gelerek Hristiyan Batı karşısında can çekişmekte olan İslâmiyet'in hâmisi Osmanlıya muhtelif yollarla destekte bulunmuştur. Çalışmamızın konusunu oluşturan Şibli Numani de böyle bir dönemde Mısır, Şam ve Anadolu'ya seyahat ederek İslâm ülkeleri ile iletişim ve koordinasyonu sağlamayı amaçlamıştır. Ancak Şibli'nin faaliyetleri İngilizler tarafından takip edildiği için seyahatnamesini belli bir ölçüye kadar kaleme almış, önemli görüşme ve temaslarını gizlemiştir. Şibli'nin seyahatten dönüşü Hint Müslümanları tarafından ilgi görmüş, özellikle ileri gelen bilim ve siyaset adamları onun izlenimlerini öğrenmek için toplantılar düzenlemişlerdir. Bütün bunlar neredeyse Şibli'nin İngilizler tarafından yasaklı hale gelmesine sebep olmuş, nitekim İstanbul'u ziyareti sırasında II. Abdülhamid tarafından verilen Mecidi Nişanını kullanması İngilizler tarafından yasaklanmış zaten sonrasında da bu madalya gizemli bir şekilde evinden çalınmıştır. Bütün

bunların alt yapısında Hint Müslümanlarının Osmanlıya bağlılığı ve Şibli'nin Güney Asya Müslümanları arasında sahip olduğu vizyon ile de bu bağlılığı pekiştirici gücü ile İngilizlerin ve İngiliz taraftarlarının tepkisini çekmiş olması bulunmaktadır.

Şibli Numani Hindistan-Pakistan alt-kıtasında İngilizlere karşı Müslümanların varlık mücadelesinde etkin rol oynamış çok yönlü bir kişiliktir. Eserleri bugün de önem taşıyan, İslâmi ilimlerin pek çok sahasında bilgi sahibi ve görüşlerine başvurulmuş bir otorite olmasının yanı sıra Alt- kıtanın ilk Müslüman üniversitesi olan Aligarh Müslüman Üniversitesinde Arapça ve Farsça öğretmenliği yapmış, öğrencilerinin İslâm mazisinden ilham almalarını sağlamak ve onlarda şuur oluşturmak için pek çok eser meydana getirmiştir. Bir süre avukatlık mesleğini icra ettiyse de asıl meşgalesi ilim ve ilim öğretmek olmuştur.

II. Abdülhamid'in savunduğu İslâm Birliği düşüncesi özellikle sömürge altındaki İslâm ülkelerinde kabul görmüş, oradaki milli kimliklerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Nitekim II. Abdülhamid hatıratında da, *“İngilizler Asya'da yüz elli milyon Müslüman'ı idareleri altında tutuyorlardı. Bu Müslümanlar üzerinde Hilafetin büyük nüfuzu vardı. Bunları bildiğim için İngilizleri kuşkulandırmadan, her ihtimale karşı şeyitler, şeyhler, dervişler gönderip Asya'daki Müslümanları hilafete manen bağlamaya hususî itina gösteriyordum.”*<sup>2</sup> sözleriyle Güney Asya'da

---

<sup>2</sup> İsmet Bozdağ, *II. AbdülhamidHata! Yer işareti tanımlanmamış.*'in Hatıra Defteri, İstanbul, Kervan Yayınları, 1975, s.75.-



İslâm Birliği çerçevesinde yaptığı faaliyetleri anlatmaktadır. Şibli Numani ve Güney Asyalı diğer Müslüman âlim ve aydın kimşelerin Osmanlıya bağlılıkları ve ileride 1919-1924 yılları arasında Güney Asya Müslümanları tarafından oluşturulan “Hindistan Hilafet Hareketi” de II. Abdülhamid’in İslâm Birliği çerçevesinde yürüttüğü faaliyetlerin bu bölgedeki başarısını göstermektedir.

Arapça "gezmek, gezi" anlamındaki “seyahat” ile Farsça "risale, mektup" anlamındaki “name” kelimesinin birleşmesiyle oluşan seyahatname, en geniş anlamıyla herhangi bir gezgin ya da gözlemcinin herhangi bir coğrafî alanı gezerken o coğrafî alana ve tarihsel döneme dair izlenimlerini ve topladığı bilgileri yazıya aktardığı metinlerdir. Dolayısıyla o coğrafyanın iklimi, insanları, tarihi eserleri, yol ve ulaşım özellikleri, siyasi ve kültürel yapısı ve günlük hayatı meydana getiren unsurları seyahatnamelerin içeriğini oluşturmaktadır. Yazarının bakış açısıyla yazılmış olsa da yazıldığı döneme kapı aralayan tarihi kaynaklardır.

Urdu diliyle yazılmış ilk seyahatname Yusuf Han Kambal Puş'un "Acaibat-ı Freng" ya da "Tarih-i Yusufi" olarak adlandırılan eseridir<sup>3</sup>. 30 Mart 1837 tarihinde Laknov'dan yola çıkan Kambal Puş, 31 Ağustos 1837 tarihinde Londra'ya ulaşır. Gözlemlerini yansıttığı bu seyahatnamesi ilk kez 1847 yılında basılmıştır. Türklerle ilgili Urdu diliyle yazılmış ilk seyahatname ise Şibli Numani'nin bu çalışmamıza kaynak teşkil eden seyahatnamesidir. Bu seyahatnameler dışında Urdu Dilinde

---

<sup>3</sup> Halid Mahmud, *Urdu safarnamuN ka Tenkidi Mutalaa*, Mektebi Camia, Yeni Delhi 1995, s. 95.

seyahatname türünün başladığı dönemden bugüne Türkiyeyle ilişkin ellinin üzerinde seyahatname bulunmaktadır.

13 Mayıs 1891 tarihinde İstanbul'a gelen Şibli burada yaklaşık üç ay kalmıştır. Şibli'nin bu seyahatinin görünür amacı Müslüman gençleri mazisine karşı bilinçlendirmek ve gençlerde şuurlu oluşturmaya amacıyla yazacağı "İslâm Kahramanları" adlı kitabı için kütüphanelerde araştırma yapmaktır.<sup>4</sup> Nitekim bu doğrultuda seyahat ettiği Anadolu, Mısır ve Şam'dan müteşekkül seyahatnamesine konu olan her üç İslam ülkesinde de kütüphanelere gitmiş, buralarda çalışmalar yapmıştır. Kitabının Osmanlı ile ilgili kısmına İstanbul ve tarihçesi ile başlamış, devamında Türklerde eğitim ve ilmi durum, Yeni ve Eski Tarz eğitim veren kurumlar, basımevleri, kütüphaneler, cami ve müzeler, Türklerin ahlak yapıları, adet, gelenek ve göreneklerini anlatmıştır. II. Abdülhamid'in Selamlık Alayı ve Plevne kahramanı Gazi Osman Paşa ile tanışması ise Şibli'yi en çok etkileyen hadiseler olmuştur.

Şibli seyahatnamesinde Türklerde eğitim durumunu anlattığı bölümünde II. Abdülhamid döneminde eğitimin çok hızlı gelişip ilerlediğinin herkes tarafından kabul edilen bir gerçek olduğunu daha önce 96 tane olan Rüşdiye okullarının II. Abdülhamid döneminde 200 taneye ulaştığını söylemektedir. Yine mülkiye ve hukuk mekteplerinin II. Abdülhamid'in

---

<sup>4</sup> Şibli Numani, *Anadolu-Suriye-Mısır Seyahatnamesi*, (terc. Yusuf Karaca), Risale Yayınları, İstanbul 2002, s. 9.

masraflarını bizzat kendisinin vererek karşıladığını belirtmektedir. Kendisinin de İstanbul'da olduğu günlerde II. Abdülhamid'in yüksekokuldaki bütün öğrencilere Kağıthane'de davet yemeği verdiğini, güvenlik nedeniyle padişahın yemeğe katılmadığını ancak bir vezirini gönderdiğini söylemektedir.

Şibli II. Abdülhamid'i gördüğünde yaşadığı duyguları seyahatnamesinde şu sözleriyle ifade etmektedir:

“Şehzadeler de selamlama merasimini yapıp gittikten sonra padişah saraya gitmek için merdivenlerden indi. Önümüzdeki aracına binmek için yakınımıza geldi. Tam o sırada benim de içinde bulunduğum ordu komutanlarının ve paşaların dizili olduğu saf birden selam için eğildi. Ben ilk anda şaşkınlıktan dolayı kendimden geçmiş bir haldeydim. Gözlerim padişaha çivilenip kaldı. Sultanı ziyaret edebilsem büyük bir saygı ve bağlılıkla yapılması gereken hareketleri yerine getireyim diye önceden kendi kendime karar vermiştim. Ama kendimi öyle bir kaybetmiştim ki, aralarında bulunduğum saf rükû halinde gibi eğilip durdukları halde ben, gözlerim padişaha çivilenmiş bir şekilde öyle ayakta kalakaldım. Ama şüphesiz dilimde farkında olmadan dua sözleri dökülüp duruyordu.”<sup>5</sup>

II. Abdülhamid'in fiziki ve genel görüntüsünü ise şöyle tasvir etmektedir:

---

<sup>5</sup> Numanî, a.g.e, s. 113.

“Sultan merdivenlerden inip arabasına ilerlediği anda bizim sıramız ile padişah arasında sadece 4-5 adımlık mesafe vardı. O bakımdan ben kendilerini çok yakından iyice görebildim. Sultanın eşkâli şöyledir: Orta boylu hatta orta boydan biraz uzunca. Vücut narin, çehre uzunca oval, yüz hatlarından vakar ve metanet damlamakta hatta insana derin bişey düşündüğünü tahmin ettirmektedir. Kisvesi çok sade idi, siyah çuhadan yapılmış ceket pantolon ve normal fes denen Türk serpuşu giymişti.”<sup>6</sup>

Şibli'nin II. Abdülhamid hakkında Urdu dilinde yazdığı ancak seyahatnamesinde yer almayan bir kasidesi ve seyahatnamesinde Farsça olarak kaleme aldığı İdiyye mesnevisi bulunmaktadır. Şibli'nin bunlar dışında da Türklerle ilgili birçok şiiri bulunmaktadır. Hatta “İslâm Beldelerine Ağıt” adlı şiirinde Osmanlı Devletinin yok olmasının İslâm'ın yok olması anlamına geldiğini söylemiş, bu coşkulu şiirleri Güney Asya Müslümanları üzerinde derin etki bırakmıştır.<sup>7</sup> Ayrıca İstanbul'da bulunduğu süreçte babasına yazdığı mektupta da II. Abdülhamid'in Cuma Selamlığı ve Bayram Merasiminde kendisinin nasıl cezbeye kapıldığını duygu dolu sözlerle anlatmaktadır.

Şibli'yi oldukça derinden etkileyen ve seyahatnamesinde yer verdiği diğer bir kişi ise Gazi Osman Paşa'dır. Seyahatnamesinde Gazi Osman Paşa'yı şu sözleriyle anlatmaktadır:

---

<sup>6</sup> Numani, *a.g.e.*, s. 113.

<sup>7</sup> Halil Toker-Arzu Çiftsüren, *Hai Sawda jab sey Laila-e Khilafat Ka (Cenub-u Asia ki Urdu aur Farsi Shairi MaiN Turk, Turki aur Khilafat-e Osmaniya ka Zikr)*, Sanjh Publication, Lahor, 2015, s.237-259.

"Gazi Osman Paşa Plevne'de 24 bin Rusu yaralayan, 8 binini de kılıçtan geçiren işte o ünlü generaldir. Rus kralı, bütün askeri gücünü onun karşısına dikmişti ve kendisi de orduların başındaydı. Gazi Osman Paşa askerlerin azlığına ve yiyeceklerinin azalmasına hatta tükenmesine rağmen, bütün Rus güçlerine karşı uzun süre savaştı. Sonunda hiçbir yardım ulaşamadığı için göğüs göğüse yaptığı meydan savaşında yaralanarak esir düştü. Dünyada benzeri az görülen bu yiğit askere Rus çarının kendisi kılıç kuşattı ve aylarca yanında konuk etti. Bu olaylar o günlerde gazeteler aracılığı ile bütün dünyaya yayıldı. Çocuklar bile ünlü, yiğit komutanın adını öğrenmişti."<sup>8</sup>

Gazi Osman Paşa'ya aslında statüsünden dolayı ulaşma ümidi olmayan Şibli yine de şansını deneyerek, yanına bir tercüman da alarak Paşanın konağına gitmiştir. Burada bir süre beledikten sonra bir görevli tarafından paşanın bulunduğu odaya götürülmüştür. Bundan sonrasını Şibli seyahatnamesinde şöyle anlatmaktadır:

"Biz güzel döşenmiş bir odaya götürüldükten sonra Gazi Osman Paşa teşrif edip geldi. Tercümanlık yapsın diye yanıma aldığım kimse Eğitim Bakanlığından bir yetkili idi. O âdete uyarak ilerledi, paşa hazretlerinin eteğinin kenarını öptü, sonra da edeplince geri çekildi. Ben peygamberimizin sünnetine uygun olarak selam verdim. Paşa hazretleri selamımı aldı ve tokalaşmak için elini uzattı. Hâl hatır sorduktan sonra adımı ve nereli

---

<sup>8</sup> Numani, *a.g.e.*, s. 127

olduğumu sordu. Tercümanım; “Hindistan âlimlerindendir. İlmî araştırmalar yapma düşüncesiyle buraya gelmiştir.” dedi. Bunu duyunca çok ilgi ve sevgi gösterdi. Uzun süre benden Hindistan’daki Müslümanların hal ve ahvalini sordu. Ayrılmak üzere izin alıp ayağa kalkınca da: “Tekrar zahmet edip görüşmeye gelerseniz ben çok sevinirim dedi.”<sup>9</sup>

Gazi Osman Paşa’nın fiziki ve genel özelliklerini ise şöyle anlatmaktadır:

“Gazi Osman Paşa hazretleri kısa boylu, tıknaz yapılıydı. Rengi beyaz ve parlaktır. Yüzünden yiğitlik ve kahramanlık damlamaktadır. Yaşı 60-70 arasında ama ihtiyarlığın kesinlikle izi yoktur. İhtiyaç duyduğu kadar Farsça bilmekte ve konuşmaktadır. Bir süre Yemen’de genel valilik yaptığından Arapçayı rahatlıkla konuşabilmektedir. Plevne olayından sonra Sultan Abdülhamid hazretleri onu mareşal yapıp Milli Savunma Bakanlığına bakan tayin etmişti. Ama buradaki görevinin çokluğundan dolayı daima Sultanın yanında hazır bulunamıyordu. Bunun üzerine Sultan o makama Fuat Paşayı getirdi ve Osman Paşa’ya saraydaki Mabeynin başkanlığını verdi. Bu bakımdan o daha çok Sultanın yanında hazır bulunmaktadır. Sultan Osman Paşa’dan daha fazla kimseye güvenmemekte, hiç kimseyi kendine yakın ve özel görevli yapmamaktadır. Bu bakımdan onu yanından ayırmamakta, Cuma ve bayramlarda Sultan camiye gittiğinde arabasında yanına sadece

---

<sup>9</sup> Numani, *a.g.e.*, s. 127-128.

Osman Paşa'yı bindirmekte, başka hiçbir kimseyi almamaktadır.”<sup>10</sup>

Şibli'nin seyahatnamesinde yer almayan ancak yakın dostu Mevlana Şirvani'ye anlattığı ve Süleyman Nedvi tarafından hazırlanan “Külliyat-ı Şibli” adlı eserinde yer alan şu olay Şibli'nin Gazi Osman Paşa'ya olan hayranlığını ve saygısını artırmıştır. Zira bu olay yaşanırken Şibli Numanî 35, Gazi Osman Paşa ise 60 yaş civarındadır.

"Bir gün çok sevdiğim ve derin hayranlık duyduğum, dünyanın Plevne kahramanı olarak tanıdığı, gönüllere taht kurmuş olan Gazi Osman Paşa'yı ziyarete gitmişim. Görüşme esnasında karşılıklı derin bir saygı ve sevgi yakınlığı sergiliyorduk. Bu yüzden elini elime almış bırakmıyordum. Gönlümdeki derin saygıyı ve hayranlığa ulaşan sevgiyi bu hareketimle daha iyi göstermeye çalışıyordum. Bir ara dayanamadım ve:

“İslâm düşmanlarına hangi elinizle saldırdınız, gösterin de müsadenizle o mübârek eli öpeyim.” dedim.

Bunun üzerine o nazik şerefli insan, büyük ve yiğit komutan bana:

“İlme hizmet için çalışan ve durmadan yazan sizin eliniz öpülmeye daha layıktır.” diyerek zorla benim elimi öptü.”<sup>11</sup>

Şibli ülkesine dönmeden önce Gazi Osman Paşa ile çeşitli süreçlerle görüşmüş hatta Osman Paşa Şibli'nin Mecidi Nişanı

---

<sup>10</sup> Numanî, *a.g.e.*, s..128.

<sup>11</sup> Seyid Süleyman Nedvî, *Külliyat-ı Şibli*, Urdu Academy, Sindh Karaçi, 1985, s.218

almasına vesile olmuştur. Gazi Osman Paşa Şibli'ye bir fotoğrafını vermiş ve Şibli bu nişanı ve fotoğrafı soyuna daima hatıra olarak kalacak kutluluk ve mutluluk aracı olarak tanımlamış ancak maalesef ilerleyen süreçte Mecidi nişanı gizemli bir şekilde kaybolmuştur.

Bir dost meclisinde “Ben kendimi Türklerin ayakkabısına bağ olmaya bile layık görmüyorum” diyen Şibli gibi bir âlimin Türklere olan bu derin muhabbeti bizlere Şibli nezdinde Güney Asya Müslümanlarının Türklere bakış açısını göstermektedir. Özellikle Pakistan’da Türkler için bugün bile kullanılan “kardeş” hitabının ve Türklere olan gönül bağının alt yapısında iki coğrafya arasında geçmişten gelen bu güçlü bağın etkisi vardır.

### KAYNAKÇA

Babur, Gazi Zâhireddin Muhammed, *Bâbürnâme (Vekayi)*, Doğu Türkçesinden çeviren: Prof. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2006

Bozdağ, İsmet, *II. AbdülhamidHata! Yer işareti tanımlanmamış.'in Hatıra Defteri*, İstanbul, Kervan Yayınları, 1975.

Mahmud, Halid, *Urdu safarnamuN ka Tenkidi Mutalaa*, Mektebi Camia, Yeni Delhi 1995

Nedvî, Seyid Süleyman, *Külliyat-ı Şibli*, Urdu Academy, Sindh Karaçi, 1985

Numanî, Şibli, *Anadolu-Suriye-Mısır Seyahatnamesi*, (terc. Yusuf Karaca), Risale Yayınları, İstanbul 2002.

Toker Halil; Çiftsüren Arzu, *Hai Sawda jab sey Laila-e Khilafat Ka (Cenub-u Asia ki Urdu aur Farsi Shairi Main Turk, Turki aur Khilafat-e Osmaniya ka Zikr)*, Sanjh Publication, Lahor, 2015.



# EMİR MU‘İZZİ DİVÂNINDA TERKEN HÂTUN

GÖKHAN GÖKMEN<sup>1</sup>

## ÖZ

Büyük Selçuklu Devleti sarayında Meliküşşü‘arâ unvanıyla yarım asrı aşkın bir sürede bulunan Emîr Mu‘izzî (öl. 518-521/1124-1127), Selçuklu tarihi ve kültürü açısından önemli bir şahsiyettir. Sultan Alp Arslan’ın şairi olan babası Burhânî sayesinde çocukluğundan itibaren saray çevresinde yaşayan Mu‘izzî’nin 19.000 beyit civarındaki dîvânı, bilhassa Melikşâh (öl. 485/1092), Berkyâruk (öl. 498/1104), Muhammed Tapar (öl. 511/1118) ve Sencer (öl. 552/1157) gibi Selçuklu sultanları, vezirler, emîrler ve devlet adamları için yazılmış şiirlerden oluşmaktadır. Onun şiirlerinde Selçuklu geleneğinin, Türk kimliğinin ve onların dinî tercihlerinin izlerini görmek mümkündür. Bunların yanı sıra Mu‘izzî’nin, dîvânda adına övgüde bulunduğu şahsiyetlerden biri de Sultan Sencer’in ve Sultan Muhammed’in anneleri Terken Hâtun’dur (öl. 487/1094). Mu‘izzî’nin dîvânında ve düşünce dünyasında Terken Hâtun’un ne şekilde yer aldığını tespitte çalışmak birçok açıdan anlam yüklüdür. Bir yandan Mu‘izzî’nin, Terken Hâtun’un hangi özellikleri ve yönleri dolayısıyla eserine dâhil ettiği hakkında sonuçlara ulaşılabilecek ve öte yandan Terken Hâtun’un edebî ve tarihî metinlerdeki varlığı hakkında bilgiler elde edilebilecektir. Bu bağlamda Mu‘izzî’nin Terken Hâtun methiyelerindeki beyanları ve bilgileri, bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlayacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Emîr Mu‘izzî, Büyük Selçuklu Devleti, Selçuklular, Terken Hâtun, Tâceddîn Hâtun, İran Şiiri.

## TERKEN HÂTUN IN THE DĪWĀN OF AMĪR MO‘EZZĪ

### ABSTRACT

Amîr Mo‘ezzî (518-521/1124-1127), who was on duty with the title as Maliku’s-shu‘arâ in Great Seljuk Palace for more than half a century is an important figure in the history and culture of Seljuks. Thanks to his father, Burhânî, who was Sultan Alp Arslan’s poet, Mo‘ezzî lived around the palace and has a dîwân

---

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, gkhgkm@gmail.com

with 19.000 verses especially consisting of poems written for Seljuk sultans and statesman such as Meliksah (d. 485/1092), Barkyaruk (d. 498/1104), Mohammed Tapar (d. 511/1118) and Sancar (d. 522/1157) since his childhood. It is possible to find the traces of Seljuk tradition, Turkish identity and their religious preferences. Apart from these figures, another figure that Mo'ezzī praises in his dīwān is Terken Hātun (Terken Lady) (d. 487/1094) who is the mother of Sultan Sancar and Sultan Mohammed. It is of great importance to study how Terken Hātun takes a place in Mo'ezzī's Dīwān and thought. On one hand some inferences can be gained in terms of characteristic features of Terken Hātun that Mo'ezzī selected to include in his work, on the other hand information can be gained about the existence of Terken Hātun in literary and historic texts. In this context, statements and information given by Mo'ezzī about the praises of Terken Hātun will contribute to the studies in this field.

**Keywords:** Amīr Mo'ezzī, Great Seljuk Empire, Seljuks, Terken Hātun, Tāc al-dīn Hātun, Persian Poetry.

Büyük Selçuklu Devleti sarayında Meliküşşü'arâ unvanıyla yarım asrı aşkın bir sürede bulunan Emīr Mu'izzī (öl. 518-521/1124-1127), Selçuklu tarihi ve kültürü açısından önemli bir şahsiyettir. Sultan Alp Arslan'ın şairi olan babası Burhānī sayesinde çocukluğundan itibaren saray çevresinde yaşayan Mu'izzī'nin 19.000 beyit civarındaki dīvānı, bilhassa Melikşāh, Berkyārük, Muhammed Tapar ve Sencer gibi Selçuklu sultanları, vezirler, emīrlar ve devlet adamları için yazılmış şiirlerden oluşmaktadır. Onun şiirlerinde Selçuklu geleneğinin, Türk kimliğinin ve onların dinî tercihlerinin izlerini görmek mümkündür.

Sultan Melikşāh ve Sultan Sencer'in hüküm sürdüğü yıllarda Selçuklu döneminin birçok hâdisesi ve tarihî şahsiyetleri, büyük kısmı itibariyle bir Selçuklu tarihi olan Emīr Mu'izzī Dīvānı'nda ayrıntısıyla yer almaktadır. Bunun neticesinde Mu'izzī'nin dīvānı, bu sultanların, emīrların ve vezirlerin özelliklerine ve liyakatine dair tafsilatlı birçok bilgiyle doludur.

Mu‘izzî’nin, dîvânda adına övgüde bulunduğu şahsiyetlerden biri de Sultan Sencer’in ve Sultan Muhammed’in anneleri Terken Hâtun’dur (öl. 487/1094). Sultan Melikşâh’ın hanımı<sup>2</sup> olan ve dîvânda daha çok Tâceddîn (dinin tâcı) unvanıyla zikredilen Terken Hâtun, Mu‘izzî’nin, adına müstakil olarak methiye söylediği iki kadın şahsiyetten biridir. Mu‘izzî tarafından adına müstakil olarak toplamda 25 beyit olmak üzere sadece 1 kaside söylenen bir diğer kadın şahsiyet ise Sultan Sencer’in kız kardeşi ve Terken Hâtun’un kızı Şâh Hâtun’dur (Mâh Melek Hâtun). Ancak dîvânda Terken Hâtun için toplamda 268 beyit olmak üzere müstakil 10 kaside vardır. Ayrıca doğrudan Terken Hâtun adına söylenmeyen bazı kaside ve şiirlerde de çeşitli yönleriyle ona övgüde bulunmaktadır. Bunun neticesinde Terken Hâtun, dîvânda adına en çok methiye söylenen ilk kadın yönetici konumundadır. Mu‘izzî’nin Terken Hâtun ile ilgili şiirleri, onun sahip olduğu özellikleriyle Büyük Selçuklu devleti sarayında ve yönetim kademesinde ne kadar önemli ve etkili olduğunu bizlere göstermektedir.

Emîr Mu‘izzî’nin, dîvânda Terken Hâtun’a övgüde bulunurken kullandığı hitapları, vasıfları ve beyanları, Terken Hâtun’un ve Türk kadınının dindarlığı, dini ve devleti yüceltmesi, nasıl bir valide ve yönetici olduğunu göstermekle doludur; sahip olduğu vasıfları ve özellikleriyle oğullarının başarılarını ve bekasını gözetmekle de alakalıdır. İdari işlerde ne kadar önemli ve etkili olduğu, oğullarıyla nasıl iftihar ettiği de dîvânda anlatılmaktadır. Ayrıca Terken Hâtun iffeti, İslam’ın bekası için

---

<sup>2</sup> Gülay Öğün Bezer, “Terken Hatun”, *TDVİA*, C 40, İstanbul, 2011, s. 510.

hayrat yapması, oğullarının birçok işte annelerinin rızasını alması, tedbirli, ferasetli, halka karşı merhametli ve hoşgörülü olması gibi yönleriyle Mu'izzî Dîvânı'nda sıklıkla anılmaktadır.

Mu'izzî'nin, dîvânında Terken Hâtun'a övgüde bulunduğu methiyelerinden örnekler ise şöyledir:

Terken Hâtun'u övmek için kaleme aldığı bir kasidesinde Mu'izzî, Terken Hâtun'un dinin ve dünyanın tâcı manasında "tâc-ı dîn u dunyâ" lakabına yer vermektedir. Takva sahibi, iffetli bir kul olduğuna, Sultan Sencer ile Muhammed Tapar'ın anneleri olduğuna ve cömertliğine vurgu yapmaktadır. Oğullarının büyüklüğüne, yiğitliğine, adaletine ve bilgisine dikkat çekerek, Terken Hâtun'un, oğullarıyla övünç duyduğundan, oğullarının sancağının ve rikabının altında Behmen ve Dârâ gibi yüzlerce savaşçısının olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Terken Hâtun'un, oğullarının birlik beraberliği için hep dua ettiğine ve talihiyle bütün sıkıntıların ve olumsuzlukların giderildiğine değinmektedir:

ای اصل ملک و دولت ای تاج دین و دنیا  
ای عابده چون مریم ای زاهده چو زهرا  
ای قبله دو دولت هر دو پناه عالم  
ای مادر دو خسرو هر دو جمال دنیا  
شاه جهان محمد شاه زمانه سنجر  
از دولت بلندت دارند بخت برنا  
آن شاه در بزرگی صد عالم است مفرد  
وین شاه در دلیری صد عالم است تنها  
زین دو پسر به حشمت کس با تو نیست همسر  
زین دو گهر به دولت کس نیست با تو همتا

شاید که سرفرازی تا جاودان بنازی  
زان پادشاه عادل زین شهریار دانا  
از جود تو جهان را خیرست و نفع و راحت  
گویی که هست جودت خورشید و ابرو دریا  
باز آوری به احسان جان رمیده از تن  
احسان توست گویی همچون دم مسیحا  
از بس دعا که کردی پنهان به پیش ایزد  
شد در میان شاهان صلح و صلاح پیدا  
آن شاه زیر رایب دارد هزار بهمن  
وین شاه ادر رکابت دارد هزار دارا  
گر دهر هست سرکش با تو کند تواضع  
ور چرخ هست توسن با تو کند مدارا  
کردند آشکارا معجز به عالم اندر  
عیسی به بیت مقدس موسی به طور سینا  
تو نیستی پیمبر لیکن به فرّ دولت  
کردی هزار مُعجز در عالم آشکارا  
چون تافت فر بختت با مادر و برادر  
رستند با سلامت هر دو ز چنگ اعدا  
زان پس که در بیابان بودند هر دو حیران  
کردند با تو اکنون در باغ دین تماشا  
شد کفر هر دو ایمان شد درد هر دو درمان  
شد رنج هر دو راحت شد خار هر دو خرما<sup>3</sup>

*Ey saltanat ve devlet cevherli, ey tâc-ı dîn u dunyâ (dinin ve  
dünyanın tâcı)! Ey Meryem gibi âbide, ey Zehrâ gibi zâhide!*

<sup>3</sup> Mu‘izzî, *Dîvân-i Emîr Mu‘izzî*, tsh. ‘Abbâs İkbâl Âştiyânî, İntişârât-i Esâfîr, Tahran, 1389 hş./2010, s. 7-8.

*Her ikisi de âlemin hâmisi olan ey iki devletin kiblesi! Her ikisi de dünyanın cemâli olan ey iki sultanın validesi!*

*Cihan şâhı Muhammed, asrın şâhı Sencer, yüce ve kutlu talihe sahipler.*

*O şâh (Muhammed Tapar) büyüklükte tek başına yüz cihan kadardır, bu şâh (Sencer) yiğitlikte tek başına yüz âlem kadardır.*

*Haşmette, bu iki oğlundan dolayı kimse seninle bir değildir. Devlette bu iki cevherden (oğullarından) dolayı kimse seninle denk değildir.*

*(Anneleri), o âdil padişah ve bu bilge şehriyâr ile sonsuza kadar kıvanç duyar.*

*Senin cömertliğinden cihana hayır, yarar ve huzur vardır. Cömertliğin, sanki güneş, bulut ve denizdir.*

*Lütfunla bedenden giden canı, sanki dem-i İsâ gibi bedene geri getirirsin.*

*Ettiğin dualarla, şahlar arasında barış ve esenlik ortaya çıktı.*

*O şâhın sancağının altında binlerce Behmen, bu şâhın rikabında binlerce Dârâ vardır.*

*Felek âsi olsa da, sana karşı alçakgönüllüdür. Felek at gibi olsa da, sana karşı uysaldır.*

*Hz. İsâ Mescid-i Aksâ'da, Hz. Musâ Tûr-i Sînâ'da yeryüzünde mucizeler yarattılar.*

*Sen peygamber değilsin lâkin talihinin gücüyle, dünyada binlerce mucize ortaya koydun.*

*Senin bahtının ışığı anne ve kardeşe doğru parlayınca, her ikisi de düşmanın elinden sağ salim kurtuldular.*

*Çölde her ikisi de avare olduktan sonra, seninle birlikte şu an din bahçesinde temaşa ettiler.*

*Her ikisinin küfrü iman oldu, her ikisinin derdi derman oldu. Her ikisinin derdi bitti, her ikisinin dikenini hurmaya dönüştü.*

Mu'izzî, başka bir Terken Hâtun övgüsünde, Terken Hâtun'un bütün işlerde hünerli olduğunu, zühdde Horâsân ve Irak'ta onun bir benzerinin daha olmadığını; bilgeliğini, dini yücelttiğini, oğullarının kaleler fethedip düşmana galip geldiğini ve anneleriyle kıvanç duyduğunu belirtmektedir:

در همه کارها خردمندس	تاج دنیا و دین خداوند است
کیست کاو را به زهد مانندست	در خراسان و در عراق امروز
تا جهان است عهد و سوگندست	چرخ را با بقای دولت او
کس نداند که عقل او چندست	عقل او را قیاس نتوان کرد
چشم او روشن از دو فرزندست	چشم دین روشن از سعادت اوست
وین دگر خسروی عدو بندست	آن یکی داوری است قلعه‌گشای
هر دو را مادر و خداوندست <sup>4</sup>	نازش هر دو پادشاه بدوست

*Tâc-ı dünyâ ve dîn (dinin ve dünyanın tâcı) Sultan Terken'-dir. (O), bütün işlerde bilgedir.*

*Bugün Horâsân ve Irak'ta zühhd hususunda/zühdde, ona benzer kim vardır?*

*Feleğin onun devletinin bekası için, dünya devam ettikçe ahdi ve yemini vardır.*

---

<sup>4</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 115.

*Onun zekâsına kıyas yapılamaz. Onun zekâsı ne kadardır, kimse bilemez.*

*Dinin gözü, onun saadetinden/kıvancından dolayı aydınlıktır. Onun gözleri, iki oğlundan dolayı parlaktır.*

*Oğullarından biri kale alan/fetheden bir hâkimdir, diğeri ise düşman tutsak eden sultandır.*

*Her iki sultanın kıvancı/iftiharı onunladır (Terken Hâtun iledir). (O), her ikisinin annesi ve sultanıdır.*

Mu'izzî, bir diğer Terken Hâtun methiyesinde Terken Hâtun'un dini ve devleti yücelttiğine, her daim oğullarına dua ettiğine ve dualarının kabul olmasıyla oğullarının muzaffer olduğuna değinmekte; Terken Hâtun'un imanını ve ferasetini övmekte, onun hünerlerini Hz. Musâ'nın eline ve Hz. İsâ'nın nefesine benzeterek mübalağalı bir ifadeye de yer vermektedir. Ayrıca Mu'izzî, oğullarının barış içinde yaşaması için Terken Hâtun'un tedbiri elden bırakmadığına; bilge ve ahlak sahibi olarak nitelediği Terken Hâtun'un, eşsiz ve özel bir anne olduğuna dikkat çekmiştir:

به دولت دین و دنیا را بیار است	خداوندی که تاج دین و دنیا است
به هفت اقلیم گیتی آشکار است	دلیل دولتش چون روز روشن
به از کسری و ذوالقرنین و دار است	ز فر بخت آن سلطان عالم
که نور او به شرق و غرب پیدا است	تو گویی دولت او آفتاب است
که سلطان بر همه خصمان توانا است	ز اقبال دعا و همت اوست
کف موسی و افسون مسیحا است	ضمیر روشن و اندیشه او
وفا و بیعت و صلح و مدار است	ز تدبیرش میان پادشاهان
همه ادبار و محنت بهر اعداست	همه اقبال و دولت بهره اوست
که ایزد کار او دارد همی راست	برو هر روز خواهد بود خوشتر



که خاتون مادر بی مثل و همتاست                      به خاتون باد فرخ روز سلطان  
که سلطان خسروی دانا و زیباست<sup>5</sup>                      به سلطان باد روشن چشم خاتون

*Tâc-ı dîn u dunyâ (dinin ve dünyanın tâcı) olan sultan, devletiyle din ve dünyayı süsler/yüceltir.*

*Onun devletinin delili, dünyanın yedi bölgesinde aydınlık gün gibi aşikârdır.*

*Sen onun devletinin güneş gibi olduğunu söylersin. Çünkü onun nûru, doğuda ve batıda görünür.*

*Sultanın bütün düşmanlara galebe çalması, duasının kabul olmasındandır ve azmindendir.*

*Onun imanlı kalbi ve feraseti/fikri, Hz. Musâ'nın eli ve Hz. İsa'nın nefesi gibidir.*

*Tedbiri sayesinde, sultanlar arasında vefa, biat, barış ve birlik vardır.*

*Bütün ikbal ve devlet, onun dostları içindir. Bütün talih-sizlik ve eziyet, düşmanlar içindir.*

*Onun için her gün daha mutlu/güzel olacak. Çünkü Allah, onun işlerini rast getirir.*

*Terken Hâtun benzersiz ve eşsiz bir anne olduğundan, annesi sayesinde sultanın günü kutlu olsun.*

*Bilge ve ahlaklı bir sultan olan Terken Hâtun'un gözü, sultanla aydın olsun.*

Yukarıdaki beyitler ışığında Terken Hâtun, Mu'izzî tarafından dindarlığı, zekâsı, cömertliği, hüneri, iffetli olması ve

---

<sup>5</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 100-101.

oğullarının başarıları gibi yönleriyle anılmaktadır. Ayrıca Mu'izzî, Terken Hâtun'u, tedbiri ve dualarının kabul olmasıyla oğullarının başarılarında pay sahibi bir sultan ve onlar üzerindeki nüfuzuyla güçlü ve otorite sahibi bir kadın olarak göstermektedir.

Mu'izzî, Terken Hâtun'u övmek için söylediği başka bir kasidesinde Terken Hâtun'un, saltanatı yücelttiğinden; dualarının, oğulları için daha kuvvetli bir ordu olduğundan ve oğullarının, anneleri sayesinde sözünün eri ve itaatkâr bir sultan olduklarından söz etmektedir. Ayrıca Mu'izzî, Terken Hâtun'un huzurunda hizmet eden kadınların sırtının, çember gibi eğildiğini; Terken Hâtun'un yaptığı hayırlarla İran'ın kalkındığını, Merv'de ve Nîşâbûr'da yaptığı imaretlerle Terken Hâtun'a kıyamete dek dua edileceğini; zühd ve dindarlığıyla İslâmı, dini ve devleti yücelttiğini beyan etmektedir:

رای ملک آرای خاتون آفتاب دیگرست  
بر زمین از آفتاب آسمان روشنترست  
کرد روشن عالمی از رای ملک آرای خویش  
آن خداوندی که سلطان جهان را مادرست  
از پدر گیتی به فرزندان او میراث ماند  
خصم او رفت از میان و حق به دست حقورست  
گرچه سلطان و ملک را هست لشکر بیشمار  
هر دو خسرو را دعای او فزون از لشکر است  
تا که عهد و بیعت هر دو بدو هست استوار  
هر دو را شادی ز عهد و بیعت یکدیگرست  
هر دو را نور وفاداری و نیکی در دل است  
هر دو را تاج جهانداری و شاهی بر سرست

ای سرافرازی که زیر آسمان چنبری  
پشت خاتونان به خدمت پیش تو چون چنبرست  
از عجایب هست در ایام فرزندان تو  
هرچه در افسانه کیخسرو و اسکندر است  
درکف تأیید و نصرت رای تو جون رایت است  
بر سر اقبال و دولت نام تو چون افسر است  
در مقام توست عز و نصرت اسلام و دین  
هر مسلمان کاو بقای تو نخواهد کافرست  
جاه و زهد تو بیاراید همی دنیا و دین  
زهد تو دین پرور و جاه تو دنیا پرورست  
تا چهارم کشور از خیرات تو معمور شد  
اختیار جمله عالم چهارم کشورست  
آنچه در مرو و نشابور از عمارت کرده ای  
بر زبان خلق شکر و شرح آن تا محشرست  
جاه و زهد تو بیاراید همی دنیا و دین  
زهد تو دین پرور و جاه تو دنیا پرورست<sup>6</sup>

*Terken Hâtun'un saltanat yücelten/süsleyen zekâsı bir güneştir. Yeryüzü, gökteki güneşten daha iyidir.*

*Cihan, saltanat yücelten zekâsıyla aydınlandı. O, cihan sultanının annesi olan sultandır.*

*Saltanat, babadan oğullarına miras kaldı. Düşmanı yok oldu ve hak, hak sahibinin elindedir.*

*Her ne kadar sultanın ve şahın ordusu, sayısız olsa da, onun (Terken Hâtun) duaları, her iki sultanın askerlerinden fazladır.*

---

<sup>6</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 101-102.

*Her iki sultanın sözü ve biatı, onunla sağlam olduğu için, her ikisi de (bu) söz ve biatten mutludurlar.*

*Her ikisinin vefa ve iyilik nuru, kalptedir. Birbirlerine olan söz ve biatten mutluluk vardır.*

*Ey feleğin çemberi altında olan kıvançlı padişah! Senin huzurunda hâatunların sırtı, hizmet ederken (hizmette) çember gibidir.*

*Her ne kadar Keyhüsrev ve İskender efsanelerinde olsa da, senin oğullarının zamanında da mucizeler vardır.*

*Gücün ve zaferin elinde senin zekân, sancak gibidir. Devletin ve ikbalin başında adın, tâç gibidir.*

*İslâmın ve dinin yüceliği ve zaferi, senin makamındadır. Senin bekanı istemeyen her Müslüman kâfirdir.*

*Dördüncü ülke (İran ülkesi), senin hayırlarınla bayındır hale geldikçe, bütün âlemin tercihi dördüncü ülkedir.*

*Merv'de ve Nişâbûr'da yaptığın imaretler, mahşere kadar halkın dilinde şükürdür ve konuşulacaktır.*

*Zühd ve makamın dünya ve dini süslüyor. Zühdün, dini himaye eder; makamın, cihanı gözetir.*

Aynı şekilde diğer bir Terken Hâatun methiyesinde Mu'izzî, Terken Hâatun'un iki oğlunu övmektedir. Sultan Muhammed Tapar'ın Irak'ta, kardeşi Sultan Sencer'in Horâsân'da bulunmasıyla, Horâsân'ın ve Irak'ın refah ve emniyet içerisinde olacağını ifade etmektedir:

هست فارغ دل ز احوال خراسان و عراق

تا محمد در عراق و در خراسان سنجر است<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 101.

*Irak'ta Muhammed (Tapar), Horâsân'da Sencer olduğu sürece, gönül Horâsân ve Irak'ın durumundan rahattır.*

Mu'izzî, başka bir Terken Hâtun övgüsünde de Terken Hâtun'u, iffette Hz. Meryem'e ve şerefte Hz. Muhammed'in kızına benzeterek mübalağalı bir ifadeye yer vermektedir. Annelerinin talihiyle oğullarının muratlı, haşmetiyle de uyum ve barış içinde olduklarına değinmektedir. Bunların yanı sıra Terken Hâtun'un, Mu'izzî tarafından bilgeliği, dikkatli ve ileri görüşlü olması gibi özellikleriyle birçok kadından ayrıldığına; takvası ve imanıyla saltanatta iffet sahibi olduğuna vurgu yapılmaktadır. Mu'izzî, Terken Hâtun'un, Merv ve Nişâbûr şehirlerinde yaptığı hayırların, dinde ve İslâm'da kalıcı ve temeli sağlam bir hayrat olduğunu, ilim ve talim için âlimlerin orada hazır bulunduğunu söylemektedir. Terken Hâtun'un yaptıklarının hem bu dünyada hem de ahirette karşılığının olduğunu, imanıyla düşmanların yok olduğunu ve oğullarının kaleler fethedip sultan olmalarının, Terken Hâtun'un duasından ve talihinden dolayı olduğunu beyan etmektedir:

ای تاج دین و دنیا ای فخر روزگار  
بر تو خجسته باد چنین عید صدهزار  
ای از وَرَغ چو مادر عیسی بلند قدر  
وی از شرف چو دختر احمد بزرگوار  
ای مادر دو شاه چو سلطان و چون ملک  
هر دو خدایگان و خداوند و شهریار  
از یکدگر به دولت تو هر دو شادمان  
با یکدگر به حشمت تو هر دو سازگار  
هرگز به دولت تو نبودست هیچ زن

دانا و دوربین و خردمند و هوشیار  
در زهد و پارسایی با حشمت و جلال  
در ملک و پادشاهی با عصمت و وقار  
خیری که تو به مرو و نشابور کرده ای  
خیری است در شریعت و اسلام پایدار  
دیوار آن چو چرخ بلندست بی گزند  
بنیاد آن چو کوه گران است استوار  
گشته ز بهر درس امامان در او مقیم  
کرده ز بهر علم فقیهان در او قرار  
امروز هست شکر و ثنای تو بی قیاس  
فردا بود ثواب و جزای تو بی شمار  
از اعتقاد توست که اندر جهان نماند  
یک دشمن سبکسر و یک خصم خاکسار  
وز سر پاک توست که سلطان دادگر  
بگشاد در عراق به شمشیر صد حصار  
وز فر بخت توست که آمد بر ملک  
شهبادهای بزرگ ز غزنین به زینهار  
پنهان و آشکار تو با خلق چون یکی است  
خالق معین توست چه پنهان چه آشکار  
از بس که هست در دل تو رحمت و کرم  
بر خلق مهربانی و از خلق بردبار  
آن بندگان که پیش تو خدمت همی کنند  
روز همه ز خدمت تو هست چون بهار  
ای آنکه روز و شب ز سه فرزند خرمی  
هر سه زمانه را ز ملک شاه یادگار<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 291-292.

*Ey tâc-ı dîn u dunyâ (dîn ve dünyanın tâcı)! Ey zamanın kıvancı! Böyle yüz binlerce bayram sana kutlu olsun.*

*Ey iffette Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem gibi yüce olan! Ey şerefte Hz. Muhammed'in kızı gibi ulu olan!*

*Sultan ve melik gibi iki şâhın annesi! Her ikisi de şâh, sultan ve şehriyadır.*

*Senin talihinle her ikisi de mutludur. Her ikisi senin haşmetinle birbiriyle uyumludur.*

*Bilgesi, feraset sahibi, dikkatlisi ve zekisi, hiçbir kadın senin kadar şanslı olmamıştır.*

*Zühd ve takvâda haşmetli ve görkemlidir. Devlette ve saltanatda iffetli/ahlaklı ve vakar sahibidir.*

*Senin Merv ve Nişâbûr'da yaptığın hayır, şeriatte ve İslâm'da payidâr olacak bir hayırdır.*

*Onun duvarı yüce felek gibidir, geçilmez. Onun temeli de dağ gibi sapasağlamdır, yıkılmaz.*

*Ders için imamlar onda/orada hazır, ilim için fakihler onda/orada kararlıdır.*

*Bugün sana sonsuz teşekkür ve övgü vardır. Yarın ise sayısız sevap ve mükâfat olacaktır.*

*Cihanda zelil ve hakir bir düşmanın bile kalmaması, senin imanındandır.*

*Âdil sultanın Irak'ta yüzlerce kale fethetmesi, senin temiz sırrından dolaydır.*

*Büyük şehzâdenin (Sencer) Gazne'den Zinhâr'a melik olarak gelmesi, senin bahtının gücündendir.*

*Gönlünde rahmet ve cömertlikten daha fazlası var. Halka karşı şefkatlisin ve diğer insanlardan sabırlısın.*

*Senin huzurunda hizmet eden o hizmetkârlar, bütün gün sana hizmet etmekten bahar gibidirler.*

*Ey gece gündüz üç çocuğundan dolayı mutlu olan sultan hâtun! Her üçü de zamana Melikşâh'tan yadigârdır.*

Mu'izzî, yukarıdaki beyitlerde Terken Hâtun'un iffetli oluşunu, dindarlığını; imanı, talihi ve tedbiriyle oğullarını başarıya sevk ettiğini; ilmi yüceltmek ve âlimlerin yetişmesini sağlamak amacıyla İslam'ın ve dinin bekası için hayrat yaptığını dile getirmiştir. Ayrıca Mu'izzî, Terken Hâtun'un merhametli, sabırlı, cömert ve halka karşı şefkatli olduğuna da vurgu yapmaktadır. Hizmetkârların, Terken Hâtun'a mutlulukla hizmet ettiğine; Sultan Sencer, Sultan Muhammed Tapar ve Şâh Hâtun olmak üzere üç çocuğunun olduğuna işaret etmektedir.

Dîvânda Mu'izzî tarafından söylenen bir başka Terken Hâtun methiyesinde Terken Hâtun'un, cihan sultanı olduğuna, dini ve devleti yücelttiğine, oğullarının annelerinin rızasına uygun davrandığına, zekâsına ve Sultan Muhammed Tapar'ın şehriyârlıkta Nûşînevân'dan daha başarılı, padişahlıkta da Ferîdûn'dan daha büyük olduğuna değinilmektedir:

تا جهان باشد خداوند جهان خاتون بود

دولت و اقبال او در مُلک روزافزون بود

تا که باشد تاج شاهی بر سر سلجوقیان

تاج دین و تاج دنیا در جهان خاتون بود

عز گوناگون بود دائم سزای تاج دین

تا سزای تاج گوهرهای گوناگون بود



تا رضای او همی جویند سلطان و ملک  
بخت سلطان فرخ و فال ملک میمون بود  
آن یکی در شهریاری به ز نوشروان بود  
وین دیگر در پادشاهی مه ز افریدون بود  
بس سعادتها که از خاتون پدید آید همی  
کان سعادتها ز وهم آدمی بیرون بود  
رای او از گنبد گردون بسی عالیتراست  
پیش رای او چه جای گنبد گردون بود<sup>9</sup>

*Dünya vâr oldukça, dünyanın sultanı Terken Hâtun'dur.  
Devleti ve ikbali, her gün ilerleyen/yücelen saltanattadır.*

*Şahlık tâcı, Selçukluların başında olduğu müddetçe, dinin  
ve dünyanın tâcı cihanda Terken Hâtun'dur.*

*Çeşit çeşit cevherler tâca layık olursa, türlü türlü izzet(ler)  
her daim dinin tâcına (Terken Hâtun) yaraşır.*

*Sultan ve melik (oğulları) onun (annelerinin) rızasını  
aradıkça, sultanın bahtı ve meliğin talihi kutlu olur.*

*Biri şehriyârlıkta Nuşinrevân'dan daha iyidir. Diğeri  
padişahlıkta Ferîdûn'dan daha büyüktür.*

*Terken Hâtun'dan, bir insanoğlunun hayaline sığmayacak  
nice kıvançlar ortaya çıkar.*

*Onun zekâsı, çarkı felekten daha üstündür. Onun zekâsının  
karşısında çarkı feleğin ne yeri vardır?*

Mu'izzî, Gazne fethini ve Terken Hâtun'un süvari birliği-  
ne ulaşmasını konu edinen bir kasidesinde Gazne fethiyle dinin

---

<sup>9</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 156.

yüceldiğini; devletin sınırlarının, Dicle nehrinin kıyılarından Ceyhun nehrinin kıyılarına kadar genişlediğini; Sultan Sencer'in, Bust sınırından Seyhun kıyısına kadar aldığını ve kısa sürede Hindistan'daki bütün şehirleri ve kaleleri fethettiğini; Cenâb-ı Hakk'ın, Kârûn'un malını sultana verdiğini, düşmanın da Kârûn gibi toprağa girdiğini; ülkenin bütün malını, mülkünü ve hazinelerini ele geçirdiğini vurgulamaktadır:

فتح غزنین و موکب خاتون	موسم عید و روزگار بهار
که به دولت رسید بر گردن	تاج دنیا و دین خداوندی
از لب دجله تا لب جیحون	خانه ملک هر دو خسرو را
از در بُست تا لب سیحون	شاه سنجر به دولت تو گشاد
هست بر تیغ او ظفر مفتون	هست بر طبع او هنر عاشق
در زمین رفت خصم چون قارون	مال قارون به او سپرد خدای
بگشاید همی بلاد و حُصون	تا نه بس دیر در ولایت هند
دُرجهای جواهر مخزون	زود باشد که از در غزنین
زنده پیلان و اشتران هیون	گله اسب و بدره زر و سیم
تحفه های غریب گوناگون	جامه های بدیع رنگارنگ
هست با دیگران چو بوقلمون	این جهان با شماست یک سر راست
ایزد آن خصم را کند ملعون	هر که خصم شما شود در ملک
فلک آن خصم را بریزد خون	اجل آن خصم را بسوزد جان
عَلَمش را کند ستاره نگون <sup>10</sup>	سپهش را کند زمانه هلاک

*Bayram mevsimidir ve bahar günüdür. Gazne fethi ve Terken Hâtun'un atlı birliği (sayesinde),*

*Devletle feleğe kadar yücelen, dünyanın tâcı (Terken Hâtun) ve Allah'ın dinidir.*

<sup>10</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 555-557.

*Her iki sultanın devletinin sınırları, Dicle nehrinin kıyılarından Ceyhun nehrinin kıyılarına kadardır.*

*Sultan Sencer, senin devletinle Bust sınırından Seyhun kıyısına kadar fethetti.*

*Onun tabiatında âşığın hüneri vardır. Onun kılıcında meftûnun zaferi vardır.*

*Allah, Kârûn'un malını ona verdi/teslim etti. Düşman, Kârûn gibi toprağa girdi.*

*Hindistan'daki bütün şehirleri ve kaleleri fethetmesi çok zaman almadı.*

*Canlı filler ve hızlı/çevik atlarla, at sürüleri, altın ve gümüş keseleri,*

*Rengârenk güzel elbiseleri, türlü türlü ilginç hediyeleri,*

*Gazne sınırında cevherlerle dolu hazineleri alması çabuk oldu.*

*Bu cihan sizinle dosdoğrudur, diğer sultanlarla bukalemun gibidir.*

*Devlette hanginizin düşmanı olursa, Allah o düşmanı lanetler.*

*Ecel o düşmanın canını yakar; felek o düşmanın kanını döker.*

*Ordusunu felek helak eder, sancağını yıldızlar büker.*

Mu'izzî, Terken Hâtun'u övmek için kaleme aldığı bir diğer kasidesinde Terken Hâtun'un ordusunun coşkusunun ve gücünün, çölü şehir gibi yaptığından bahsetmektedir:

از جوش و توش لشکر چون شهر گشت صحرا

وز لون و شکل پیلان چون کوه گشت هامون<sup>11</sup>

*Ordu(su)nun coşkusundan ve gücünden sahra, şehir gibi oldu. Fillerin cüsse ve şekillerinden çöl, dağ gibi oldu.*

Yukarıdaki beyitler ışığında Terken Hâtun, fetih için ordu ve birlik sevk etmiş, oğullarının başarısı için gayret gösterip mücadeleye girişmiştir. Mu‘izzî’nin yukarıdaki beyitlerde ifade ettiği gibi Terken Hâtun, bazen de oğlu Sultan Sencer’le birlikte ve onun gücü ile değerini ifade etmek için de zikredilmiştir. Büyük Selçuklu devletinin en görkemli dönemlerinde bile Türk kadınının önemi ve özelliği hakkındaki malumatın Mu‘izzî gibi Farsça şiir söylemiş Türk soylu şairlerin şiirine yansıyan tarafları, bir hayli anlamlıdır ve birçok bakımdan anlam yüklüdür.

Mu‘izzî, Terken Hâtun’u övmek için kaleme aldığı başka bir kasidesinde ise Terken Hâtun’un gene dindarlığı, iffeti ve ahlakı gibi yönlerini ifade etmektedir ve devlet sarayında bu özellikleriyle yer alan ilk büyük sultan olduğuna vurgu yapmaktadır. Terken Hâtun’un davranış ve âdetine herkesin imrendiğinden; Sultan Sencer’in, annesinin varlığıyla övüldüğü gibi, İsfendiyâr’ın da Kitâyun’la öyle övüldüğünden, annelerinin imanından dolayı oğullarının başarılı sultan olduklarından, annelerinin duasıyla düşmana karşı zafer kazandıklarından, şefkatli ve merhametli olduğundan bahsetmektedir. Ayrıca Mu‘izzî, emirlerin, elif gibi olan boylarının, Terken Hâtun’un tahtının önünde secde etmekten nun gibi kaldığını; hep hayırlı işler yaptığını ve bu hususta Terken Hâtun’u, Abbasi halifesi Harun er-Reşidî’nin

---

<sup>11</sup> Mu‘izzî, *Dîvân*, s. 557.

hanımı olan Zübeyde Hâtun'la mukayese ettiğini ve Terken Hâtun'un yaptığı hayırların, Zübeyde Hâtun'dan çok daha fazla olduğunu beyan etmektedir:

این روزگار فرخ وین موسم همایون  
بر تاج دین و دنیا فرخدهباد و میمون  
خاتون پاک سیرت کاند سرای دولت  
هرگز بزرگتر زو ننشست هیچ خاتون  
هست از همه بزرگان در شرق و غرب عالم  
با دولتی دگرسان با حشمتی دگرگون  
اقبال او رسیدست از روم تا به توران  
فرمان او رسیدست از نیل تا به سیحون  
بر رسم و سیرت او مفتون شدست دنیا  
تا دولت مساعد بر عمر اوست مفتون  
چونانکه شاه سنجر نازد ز طلعت او  
اسفندیار نازید از طلعت کتایون  
سعی و عنایت او اندر عراق و غزنین  
کردست خسروان را دلها به شکر مرهون  
از حسن اعتقادش شد شهریار عادل  
در ملک چون سکندر در فتح چون فریدون  
چون در عراق سلطان لشکر کشید و پیلان  
گفتی گرفت عالم سیل فرات و جیحون  
پیش مصاف خصمان از بهر فتح سلطان  
وهم دعای او شد بهتر ز حرز و افسون  
از دشمنان ملعون شد رزمگاه خالی  
چون حمله برد سلطان بر دشمنان ملعون  
گر مهر و رحمت او اندر میان نبودی  
بسیار سوختی دل بسیار ریختی خون

پیغام و نامه او گر در میان نبودی  
نآمد از سپاهان محمود شاه بیرون  
کردند سجده میران در پیش بارگاهش  
تا قد چون الف شان چفتیده گشت چون نون  
ای تاج دین و دنیا جز خیر نیست کارت  
کاری که تو سگالی باشد به خیر مقرون  
از بهر نام نیکوگر در عرب زبیده  
خیرات کرد بی حد در روزگار هارون  
آن خیرها که او کرد از بهر نام نیکو  
خیر تو در خراسان نیکوتر آمد اکنون  
چونانکه تو به دولت افزونی از زبیده  
خیر تو در زمانه از خیر اوست افزون<sup>12</sup>

*Bu mübarek gün ve kutlu mevsim, din ve dünyanın tâcı olan  
sultana kutlu ve mübarek olsun!*

*Devlet sarayında iffetli, ahlaklı o hâtundan, daha büyük bir  
hâtun asla oturmadi.*

*Cihanda doğudaki ve batıdaki bütün sultanlardan, talihi ve  
haşmetiyle farklıdır.*

*Onun ikbali, Rum'dan Tûrân'a kadar ulaşmıştır. Fermanı,  
Nil nehrinden Seyhun'a varmıştır.*

*Dünya onun âdet ve davranışına hayran olmuştur. Kutlu  
devlet onun ömrüne âşıktır.*

*Sultan Sencer onun yüzüyle/varlığıyla nasıl övünürse,  
İsfendiyâr da Kitâyun'la<sup>13</sup> öyle övünür.*

---

<sup>12</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 557-558.

<sup>13</sup> Rûm Kayseri'nin kızının adı. Mu'izzî, *Kulliyât-i Dîvân-i Emîr Mu'izzî-i Nîşâbûrî*, tsh. Muhammed Rızâ Kanberî, İntişârât-i Zevvâr, Tahran, 1393 hş./2014, s. 989.

*Onun gayreti ve inayeti, Irak ve Gazne'de sultanların kalbini şükre rehin tutmuştur.*

*Âdil sultan, onun iman güzelliğinden dolayı saltanatta İskender gibi, fetihde Ferîdun gibi oldu.*

*Sultan Irak'a ordusunu ve filleri gönderince, dünyayı Fırat ve Ceyhun'un sularıyla sel aldı.*

*Düşman ordusunun karşısında sultanın zafer kazanması için anne duası, tılsımdan ve büyüden daha iyidir.*

*Sultan melun düşmanlara karşı hücum edince, savaş meydanı lanetli düşmanlardan temizlendi.*

*Eğer onun rahmeti ve şefkati olmasaydı, gönüller çok kan ağlardı ve çok kan dökülürdü.*

*Emîrler, elif gibi olan boyları nun gibi eğilene kadar onun tahtının önünde secde ettiler.*

*Ey dinin ve dünyanın tâcı! İşinde hayırdan başka bir şey yoktur. Senin düşüncende olan iş (bile), hayra denktir.*

*Araplarda Zübeyde iyi bir ad bırakmak için, Hârun zamanında sayısız hayrat yaptı.*

*Senin şu an Horasan'da yaptığın hayır, onun iyi bir ad bırakmak için yaptığı o hayırlardan daha iyidir.*

*Hatta sen devlette Zübeyde'den daha fazlasın. Senin hayrın, onun hayrından daha çoktur.*

Mu'izzî, Terken Hâtun'u övmek için kaleme aldığı başka bir kasidesinde Terken Hâtun'un, dini güzelleştirdiğini, saltanatı yücelttiğini, Sultan Muhammed'in ve Sultan Sencer'in övünç vesilesi olduğunu, oğullarının gönüllerini ferahlattığını, devletin ve milletin bekası için nasihatte bulunduğunu ve Terken

Hâtun'un bütün işinin tesbih, istiğfar, oruç ve namaz olduğunu belirtmektedir. Mübalağalı bir anlatımla sanki Hz. İsbânın annesinin Terken Hâtun olduğunu da söylemektedir:

ای خداوندی که تاج دین پیغمبر تویی  
شاه عالم را و شاه شرق را مادر تویی  
نازش سلطان محمد در عراق از نام توست  
در خراسان نازش مُلک سنجر تویی  
این دو خسرو را که آرام دل و جان تواند  
در صلاح دولت و ملت نصیحت گر تویی  
دولت جمشید و اسکندر به ایشان داد چرخ  
آفتاب دولت جمشید و اسکندر تویی  
ملک چون پیرایه و دین هدی چون افسر است  
دُر آن پیرایه و یاقوت آن افسر تویی  
نیست با فرمان تو خلق زمین را داوری  
زانکه بر روی زمین فرمانده و داور تویی  
گر پناه پادشاهان لشکر و دولت بود  
در همه کاری پناه لشکر دولت تویی  
دوستان خویش را سازنده چون آب پاک  
دشمنان خویش را سوزنده چون آذر تویی  
کار تو تسبیح و استغفار و روزه است و نماز  
راست گویی مادر عیسی پیغمبر تویی  
گر به عقبی چشمه کوثر نشان رحمت است  
پس به دنیا برکنار چشمه کوثر تویی  
ملک و دین تا جاودان از رای تو پابند تو  
زان که عالی رای و ملک آرای و دین پرور تویی<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s. 712.



*Ey Sultan (Hâtun)! Peygamber dininin tâcı sensin. Cihan şahının ve doğu şahının annesi sensin.*

*Irak'ta Sultan Muhammed'in övüncü, senin nâmındandır. Horasan'da Sultan Sencer'in saltanat kıvancı, sensin.*

*Bu iki sultanın gönül ve can huzuru, sensin. Devletin ve milletin huzuru/barış ortamı için öğüt veren, sensin.*

*Cemşîd ve İskender'in devletini, onlara felek verdi. Cemşîd ve İskender'in devletinin güneşi sensin.*

*Saltanat, ziynet gibi; Allah dini, tâç gibidir. O ziynetin incisi ve o tâcın yakutu, sensin.*

*Yeryüzünde fermanber ve hâkim sen olduğundan, senin fermanına karşı cihanda halkın başka hâkimi yoktur.*

*Padişahların dayanağı ordu ve devlet olsa da, bütün işlerde devlet ordusunun dayanağı sensin.*

*Senin işin tesbih, istiğfar, oruç ve namazdır. Sanki Hz. İsa'nın annesi sensin.*

*Ahirette kevser pınarı, rahmetin göstergesi olsa da, dünyada kevser pınarının kenarında olan sensin.*

*Feraset sahibi, devleti ve dini yücelten sen olduğun için, saltanat ve din, sonsuza kadar senin zekânla sana bağlıdır.*

Nakledilen örnek beyitler, Mu'izzî tarafından doğrudan Terken Hâtun adına kaleme alınmış müstakil kasidelerdir. Bu müstakil kasidelerin yanı sıra Terken Hâtun, bazen de oğullarıyla birlikte ve onların gücü ile başarısını ifade etmek için de zikredilmiştir. Ayrıca Mu'izzî'nin, Terken Hâtun adına doğrudan övgü söylemeden ama çeşitli sebeplerle Sultan Sencer ve Sultan

Muhammed Tapar methiyelerinde Terken Hâtun'a da övgüde bulunduğu görülmektedir. Bu methiyelerde de Terken Hâtun ile ilgili çok çarpıcı ifadeler yer almaktadır.

Aktardığımız beyitler ışığında Mu'izzî, dîvânda Terken Hâtun'a dindarlığı, hoşgörülü, sabırlı ve takva sahibi olması, iffeti, ahlâkı, tedbiriyle dini barışa ve huzura kavuşturması, devleti ve dini yüceltmesi, İslâm'a çok büyük katkılar sağlayarak din için hayrat yapması, oğullarının başarılarında nüfuzunun olması ve onları hayırlı işlere sevk etmesi, devletinin ve milletin bekası için gayret göstermesi, Büyük Selçuklu devletinin en güçlü ve en etkili kadınlarından olması, bilgeliği, ileri görüşlülüğü ve cömertliği gibi özellikleri ve yönleriyle övgüde bulunmuştur.

Bunların yanı sıra Mu'izzî, dîvânda Terken Hâtun'un vefatı hakkında toplamda 34 beyit olmak üzere 1 de mersiye söylemiştir. Bu husus hakkında Mu'izzî'nin söylediği mersiyeden önemli örnekler ise şöyledir:

Mu'izzî, Terken Hâtun'a yazdığı mersiyede Terken Hâtun'un vefat ettiğini söylemektedir. Onun vefatıyla devlet bahçesinde kuruyan gülün, oğullarıyla yeniden tomurcaklanmasını istemekte; Terken Hâtun'un namuslu ve ahlaklı olduğuna vurgu yapmaktadır ve kıyamete kadar Terken Hâtun'un, Sultan Sencer'in yardımcısı olmasını temenni etmektedir:

به کام شاه جهان باد ملک روی زمین	اگر به زیر زمین رفت مام شاه جهان
شکفته باد گل دولت معزّ الدین	ز باغ دولت اگر خشک شد شکفته گلی
مباد نیز در این خاندان دلی غمگین	مباد نیز در این دوده دیده ای گریان
شفیع شاه جهان باد تا به یومّ الدین <sup>15</sup>	عفیفه ای که ز دنیا به سوی عقبی رفت

<sup>15</sup> Mu'izzî, *Dîvân*, s.492-493.

*Cihan şâhının annesi toprağın altına girdiyse; cihan şâhının muradı, yeryüzünün saltanatı olsun.*

*Devlet bağında gonca gül eğer kuruduysa, Mu‘izzeddîn’in devletinin gülü tomurcuklansın.*

*Bu soyda ağlayan göz olmasın. Bu hânedanda gamlı gönül olmasın.*

*(Bu) dünyadan ahirete göçen iffetli bir kadın, mahşere kadar cihan şâhının yardımcısı olsun.*

Sonuç olarak Terken Hâtun’a en çok methiye söyleyen şairlerden biri konumunda olan Emîr Mu‘izzî, dîvânında, bir devlet siması olarak Terken Hâtun’un tanınmasına, dindarlığına, oğulları Sultan Muhammed Tapar ile Sultan Sencer’in Selçuklu hâkimiyet ve gücünün artmasında önemli bir rolü olduğuna, vasıflarına ve hünerlerine dair birçok bilgi dolu ifadeye yer vermiştir. Mu‘izzî’nin beyanları doğrultusunda Terken Hâtun’un, yaşadığı asrın zorlukları da göz önünde bulundurulacak olursa, dîvânda siyasi ve idari işlerde aktif rol aldığı ve oğulları üzerinde belirgin bir biçimde nüfuz sahibi olduğu aşikârdır. Terken Hâtun’un, ayrıca Türk tarihinde ve dîvânda güçlü, etkili ve otorite sahibi bir hatun olduğu da anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle ve ele alınan şiirlerde Terken Hâtun’un nasıl bir valide ve sultan olduğu, halkına hangi yönleriyle örnek olduğu, idari ve dinî konularda Türk devletine, kültürüne ve İslam’a ne kadar ve nasıl katkı sağladığı Mu‘izzî tarafından dile getirilmiştir.

**Kaynakça**

Bezer, G. Ö. (2011), “Terken Hatun”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (40, s. 510), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Dihhudâ, A. E. (1999), *Lugatnâme*, C I-XV, Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân.

Mu‘izzî, (1389 hş./2010), *Dîvân-i Emîr Mu‘izzî*, tsh. ‘Abbâs İkbâl Âştiyânî, Tahran: İntişârât-i Esâtîr.

Mu‘izzî, (1362 hş./1984), *Kulliyât-i Dîvân*, mukaddime ve tsh. Nâsır-i Heyyirî, Tahran: Neşr-i Merzbân.

Mu‘izzî, (1393 hş./2014), *Kulliyât-i Dîvân-i Emîr Mu‘izzî-i Nişâbûrî*, önsöz, tashih ve açıklamalar Muhammed Rızâ Kanberî, Tahran: İntişârât-i Zevvâr.

# THE CONCEPT OF WILAYAH IN SHI'ISM AND SUFI'SM: SOME COMPARATIVE ANALYSIS

SAIDA DARIEVA<sup>1</sup>

## ABSTRACT

It's discussed in the following article the notion of wilāya in Shi'ism and Sufi'sm among the Shi'i and the Sufi circles within the early period of Islam. The aim of this research is to uncover the shared understanding of wilāya. The concern is not to compare Sufism and Shi'ism but to show how wilāya develops within these two religious and spiritual realities with clear yet unacknowledged influence upon each other.

Key word: Shi'ism and Sufi'sm, wilāya, imām, sufi, comparative analysis.

## ŞİİLİK VE TASAVVUFTA VELAYET KAVRAMI: BAZI MUKAYASELİ TAHLİLLER

### ÖZET

Bu makalede velayet kavramının esas gayesinin Şiilik ve Tasavvufta İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Şii ve Sûfî zümreler arasında nasıl geliştiği bahsedilmiştir. Araştırmanın esas amacı bu kavramla ilgili düşüncüyü ortaya koymaktır. Hedefimiz Sufilik ve Tasavvufu bir biriyle mukayase etmek değil, velayetin bu iki dini ve manevi akım içinde nasıl gelişip rivaç ettiğini ve hala yeterince açıklanmamış olduğu etkisini beyan etmektir.

Anahtar kelimeler; Şiilik ve Tasavvuf, velayet, imam, sûfî, mukayasele analize.

---

<sup>1</sup> Doctorate student of Uludag University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Studies.

### 1.1. Ibn Khaldun and Ibn Arabi about wilāya

Noting the influence, similarities and differences between Shi'ism and Sufism is not just the provenance of the academia in our times. Comparison between these two, based on the concept of wilāya has been made in the past. Ibn Khaldūn<sup>2</sup> (d. 784/1382) was the first to notice the close affinity between the concept of wilāya in Sufism and the Shi'i concept of the infallible imam. Ibn Khaldūn looked at the early history of both Shi'ism and Sufism to conclude that Sufism is virtually saturated with Shi'i ideas.<sup>3</sup> What sources did Ibn Khaldūn include in his study of the early history of Islam, we do not know exactly. Yet, he noticed the Shi'i influence in the Sufi doctrine of the hierarchy of the "Friends of God" (awliyā') who are presented, just like the Shi'i imāms, as the continuation of the prophetic mission on a new historic stage. Just as the prophet Muḥammad was the "seal" (khātam) of prophethood (nubuwwa), the highest of the awliyā' is considered the seal of sainthood<sup>4</sup> -*khātam al-awliyā'*.<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> Ibn Khaldūn is regarded as the greatest historian, sociologist and philosopher of the 14th century. His work "Muqaddima", as the name suggests is a prolegomena to the science of history and epistemology. See M. Talbi, "Ibn Khaldūn" in Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., vol. iii, p. 826.

<sup>3</sup> Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: University of New York Press, 1999), pp. 192-193.

<sup>4</sup> The role of the awliyā' in Islam does not the same as a "saint" in Christianity. According to Annemarie Schimmel, "wali is closely connected with the mystery of initiation and progress on the spiritual path and leads through a well-established hierarchy, the members of which surpass each other according to the degree of their love or gnosis." For this reason, the word "saint" is not an appropriate translation of the term wali or for that matter "sainthood" for wilaya. See Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, p. 204.

<sup>5</sup> The expression khātam al-awliyā' first appears in the writing of al-Tirmidhī (d. ca. 298/910) in which the position of the highest "awliyā'" is placed in parallel to the prophet Muḥammad, who is declared as the seal of the prophets

Much attention has been paid to the line of thought concerning wilāya beginning from al-Tirmidhī in the 4th/10th century to the thought of Ibn ‘Arabī (d. 638/1240) where wilāya is linked to the notion of the “perfect Man” (insān al-kāmil). Within the study of Shi‘ism the study of wilāya/walāya has been confined mainly to the study of imāma and in particular to the discussion of the legal and theological concerns embodied in the notion of “wilāyat al-faqīh” (provenance of the jurist).<sup>6</sup> The question, what happened before wilāya became explicitly linked with “imāma” and “insān al-kāmil” has not been explored to a sufficient extent within the academia. This research will thus be a small step towards redressing the balance by focusing on the sources earlier than the 4th/10th century to see how the notion of wilāya/walāya came about and what were the doctrinal aspects that gave initial shape to the form of wilāya/walāya within Shi‘ism and Sufism, thereby, exploring the identity, function, appointment and the description of those considered as “walī”.<sup>7</sup>

## 1.2. Wilāya in Shi‘ism

Within Shi‘ism, it has been pointed out that only after the Iranian Islamic revolution the Shi‘i studies as an academic discipline gained significant attention in Western universities.<sup>8</sup>

---

(khātam al-nabīyyīn) in the Qur’an. Q 33:40, ‘Muḥammad is not the father of any man among you, but he is the messenger of Allah and the Seal of the Prophets; and Allah is ever aware of all things.

<sup>6</sup> On the development of the notion of “wilāyat al-faqīh”, see, Hamid Dabashi, “Early Propagation of Wilāyat-i Faqīh”, in *Expectation of the Millennium: Shi‘ism in History*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 287- 300.

<sup>7</sup> Ahmet T. Karamustafa, “Wilāya according to al-Junayd”, *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*, edited by Todd Lawson, I. B. Tauris, 2005, p. 64.

<sup>8</sup> A. Newman, *Formative Period*, p. 17.

Many academic studies concerning the concept of walī within Shi‘ism are, as a result of the initial political interest, concerned with the nature of clerical authority in general and wilāyat-i faqīh in particular. Analysis of the contents of such studies is out of scope of this thesis. Also left out of scope is the analysis of scholarship concerned with the study of wilāya from primarily within Twelver imāmī Shi‘i theology, law, or philosophy.<sup>9</sup> Most of the scholarly works dealing with the history of early Shi‘ism in general and the subject of wilāya in particular, focus on developments in the 3rd and 4th centuries of Islam, when the Shi‘i imāmī and Isma‘ili doctrine already became formalized to some extent.

The amazing work of Maria Massi Dakake “The Charismatic Community: Shi‘ite Identity in Early Islam” (2007), is one of rare scholarly works that makes an important contribution to the understanding of the early Shi‘ism through the analysis of the concept of wilāya<sup>10</sup> within the early Shi‘i sources, particularly the period in between the event of Ghadīr Khumm

---

<sup>9</sup> As highlighted in the Introduction, the primary sources from Shi‘ism and Sufism based on which this thesis is developed are from the formative period of Islam. None of these sources can strictly be labelled under theology, law or philosophy. The Shi‘i sources are compendiums of sayings and narratives, including the commentary of the authors. In case of Sufi sources, the works are also compendium of sayings and narratives, ethical in nature, which for instance, teach the path a wayfarer must take. Therefore, only the scholarship concerned with wilāya in the early Islamic period has been considered in this chapter. Wilfred Madelung, Joseph Eliash and Eaton Kohlberg are among the early scholars to deal with the subject of wilāya, albeit from the later period. For more information, refer to Wilfred Madelung, *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam* (Aldershot: Variorum, 1992) and Eaton Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shi‘ism*, (Aldershot: Gower, 1991) and Joseph Eliash, “‘Alī b. Abī Ṭālib in Ithna-‘asharī Shi‘i belief” (PhD Thesis, University of London, School of Oriental and African Studies, 1966).

<sup>10</sup> Dakake chooses the vocalization of walāya over wilāya.



and the First Civil War and its aftermath. This is the time in which wilāya may not have carried much theological import up to the time during which wilāya serves as the basis of the notion of a community's identity, defined by Dakake as "a charismatic community".<sup>11</sup>

Dakake's main concern is that, within the writings related to the struggle for political authority of the Shi'ī imāms, the notion of wilāya provides an element of religiosity in terms of providing a ground for the recognition and a genuine justification for the leadership for 'Alī and the imāms in his bloodline. Thus wilāya has been used to claim that 'Alī received due recognition from the Prophet, emphasized in the tradition of Ghadīr Khumm. Consequently, 'Alī's heirs must inherit from him the spiritual authority (wilāya) that he possessed. Another of her concern is the existence of the dimension of charisma in the concept of wilāya. Dakake states that this charismatic potential inherent in wilāya expands not only towards 'Alī and the imāms of his bloodline, but also exists as a shared mark of the spiritual distinction of the Shi'ī community in comparison to the non-Shi'ī Muslims. The concept of wilāya constituted a avourable background for the Shi'īs to see themselves as an elite community and hence stimulated development of a distinct sectarian identity reflected also in the distinction between "islām" and "imān" by which, the Shi'ī elite (khawāṣ) were considered true believers (mu'minūn) as opposed to the rest of the community ('awām/'āmma) within the Muslim umma.<sup>12</sup> Current study has

---

<sup>11</sup> Dakake, Charismatic community, p. 7.

<sup>12</sup> For a detailed discussion on this, see Dakake, Charismatic community, pp. 191-211.

benefited largely from Dakake's writing in understanding wilāya within Shi'ism.

Another scholar whose scholarship on Shi'i doctrines and their origin throws light on the understanding of the concepts of wilāya within Shi'ism is Muhammad Amir-Moezzi. 18 In both his major works, "The Spirituality of Shi'i Islam: Beliefs and Practices (2011)" and "The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam (1994)",<sup>13</sup> Amir-Moezzi touches upon the concept of wilāya as the most important element encapsulating the essential nature of the imām as well as the Shi'i community. For Amir-Moezzi, the early core of the Shi'i belief grew out of a combination of ancient Arab beliefs combined with Jewish, Christian and Qur'anic concepts pertaining to the cult of kinship and the family of the Prophet. The early Shi'ism, according to Amir-Moezzi, was deeply esoteric and accordingly, wilāya, which is a major concept in Shi'ism, became endowed with deeply esoteric meaning as well. Wilāya which is defined as the 'mission of the imāms', is meant to have the 'capacity of the esoteric dimension of the Truth.'<sup>14</sup> Amir Moezzi analyses the 'charisma of the imām', the 'very nature of his person', by focusing on the concept of wilāya and the ways in which the term has been interpreted within Shi'ism.

According to Amir-Moezzi, wilāya, in the context of early Shi'ism, has a quite simple translation with two independent and complementary meanings: 1) applied to the imāms referring to

---

<sup>13</sup> Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism: the Sources of Esotericism in Islam*, Albany: State University of New York Press, 1994.

<sup>14</sup> Amir-Moezzi, *Divine Guide*, p. 29.

their ontological status or their sacred initiatory mission, in which indicates that imām/walī is the “chief”, the “master” of believers par excellence. In this acceptation, walī is a synonym of waṣī (the inheritor, the heir), 2) applied to the faithful of the imāms, in which wilāya denotes love, faith and submission of the believers to their imām, wilāya becomes the equivalent of tawallī, being faithful friend or the obedient protégé of someone.

Amir-Moezzi also devoted one small chapter entitled “Notes on walāya” in *The Spirituality of Shi‘i Islam*, to the understanding of the notion of wilāya within Shi‘ism. He presents a twofold classification of the concept of wilāya. The “vertical axis”, or the “wilāya in relation to the imām”, brings about the esoteric nature of the wilāya, a bāṭin aspect of the zāhir prophethood (nubuwwa) - and as such encapsulating the essential nature of the imām in the cosmic, archetypal and metaphysical sense.<sup>15</sup> The cosmological aspect of the wilāya has a significant importance for the Shi‘i community. With the notion of mithāq, the pre-temporal covenant resulted in a pact with God with regards to the wilāya of the imāms. The “horizontal axis” of wilāya, or “wilāya in relation to the followers of the imāms” is concerned with the aspect of knowledge, love and redemption, which are equally central to the notion of wilāya. It is not just about the knowledge and the recognition of the imāms, but the fundamental role of knowledge in the Shi‘i vision of the world. Wilāya in this sense reveals the dualist vision of the world in Shi‘ism which is illustrated by Amir-Moezzi within the dialectic of Good and Evil, Knowledge and Ignorance, Light and Darkness as themes woven into the fabric of wilāya. By referring to the

---

<sup>15</sup> Amir-Moezzi, “Notes on Imami Walāya”, in *Spirituality*, p. 270.

early Shi‘i ḥadīth and exegesis literature, particularly the proclamation of the wilāya of ‘Alī by Muḥammad in the ḥadīth of Ghadīr Khumm, Amir-Moezzi shows the development of wilāya to become one of the pillars of Islam in Shi‘ism. As a whole, a technique that Amir-Moezzi has used to elaborate the concept of wilāya is not much different from the current study. Amir-Moezzi is not concerned with the history of how wilāya became a central notion in Shi‘ism. His main concern is to elaborate the depth of the concept of wilāya by showing what he calls the semantic levels of wilāya and thereby opens up the theological and eschatological implications of this concept. Amir-Moezzi performs this task by identifying a broad range of resources both from the early and later periods in the Shi‘i history. The early Shi‘i writers, such as, Sulaym b. Qays, Faḍl Ibn Shādhān, al-Barqī and al-Kulaynī do appear in his chapter; however, being a cursory analysis, they are only used to convey the overall import and extent of the concept of wilāya. His task is not to trace the development of the concept of wilāya throughout the history of Shi‘ism.

### 1.3. Wilāya in Sufism

Western Scholarship on the concept of wilāya in the field of Sufism has largely focused on the thoughts of Ibn al-‘Arabī and his theory of the hierarchy of awliyā’ Allāh. There is a wide range of studies on the concept of wilāya within the field of Sufi hermeneutics with scholars, such as, Paul Nwyia,<sup>16</sup>Gerhard

---

<sup>16</sup>Paul Nwyia, *Exegese coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*, Beirut: Dar el-Machreq editeurs, 1970.

Böwering,<sup>17</sup> Pierre Lory<sup>18</sup> and Annabel Keeler<sup>19</sup> writing on the Sufi commentaries of the Qur'an. For the earlier period, which is the main concern of this study, the concept of wilāya is treated to some extent within the writings of Ḥakīm al-Tirmidhī. Less attention has been paid to the writers in the formative period, such as, al-Tustarī and al-Kharrāz. On the whole there are only a handful of studies focusing exclusively on the subject of wilāya within the formative period of Sufism.

Regarding wilāya in Sufism, Gerhard Böwering, is among the few scholars who contributed significantly to a deeper understanding of early Sufi aspects of wilāya, by providing a detailed study of Sahl Tustarī's ideas in his Tafsīr. In his book, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (1980), after the study of al-Tustarī's life, his associates, and disciples, Böwering focuses on the analysis of al-Tustarī's Tafsīr, the hermeneutics of its method and the structure of its thought by examining subjects ranging from 'God in His Events', 'Day of Covenant' and 'Day of Resurrection' to the nature of man and the spiritual warfare in which the Sufi is engaged. Examining the content of al-Tustarī's Tafsīr, Böwering shows how in al-Tustarī's Tafsīr, the theme of "God as light", is seen in the primordial light of Muḥammad, the primal man and archetypal mystic or walī. According to Böwering, al-Tustarī envisions man's origin as an infinitely small particle of light and his destiny is to become

---

<sup>17</sup>Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣufī Sahl at-Tustarī* (d. 283/896) ,Berlin and New York, 1980

<sup>18</sup>Pierre Lory, *Les commentaires ésotériques du Coran: d'après 'Abd ar-Razzāq al-Qāshānī* ,Paris: Les Deux océans, 1980.

<sup>19</sup>Shal b. 'Abd Allāh Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, trans. Annabel Keeler and Ali Keeler ,Jordan-Ammān: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.

engulfed by the divine light. A walī, in his phenomenal existence, realizes his pre-eternal past and anticipates the post-eternal future. In al-Tustarī's mystical experience man perceives his soul as the play of struggle between a God-oriented force and a self-centred tendency within himself. The task of the mystic, therefore, is to overcome the carnal and egoistic drives of his lower self which militate against the impulses of the heart directing man totally to God.

In 1996, it was Bernard Radtke who took another major step in understanding of the awliyā' in early Sufi context, namely within the writings of al-Tirmidhī. It should be noted that for Radtke, the coherent history of the term wilāya in Sufism starts with the work of al-Kharrāz and Ḥakīm al-Tirmidhī in the 3rd/9th century. Bernard Radtke and John O'kane's main study on wilāya, "The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two works by Al-Ḥakīm al-Tirmidhī",<sup>20</sup> is an annotated translation of two works by Ḥakīm al-Tirmidhī: the first is al-Tirmidhī's autobiography and second is the annotated translation of al-Tirmidhī's *Sīrat al-Awliya'* (The Way of Life the Friends of God). In the introduction of this book, Radtke points out that the Qur'an and the ḥadīth, did not originally recognize the existence of an elite group of men who were considered to have special privileges and close relationship to God, i.e. the awliyā' Allāh. There is only oneverse of the Qur'an which has been repeatedly quoted by the Sufis that by 'stretch of imagination might appear

---

<sup>20</sup> Bernard Radtke and John O' Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two works by Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*, Richmond, Curzon Press 1996.

to express such an idea' which is found in Q 10:62.<sup>21</sup> Radtke refutes the common view that the rise of the awliyā' and the origins of Islamic teachings concerning the concept of the awliyā' Allāh is 'an outgrowth of a so-called folk Islam'. To have a better historical account of such development, Radtke categorizes three periods or phases in the emergence of Islamic sources that deal with the early Sufism. The first phase consists in the production of collections containing the list of the name of pious personalities as well as anecdotes about their life. The second phase includes separate dicta and personal views classified according to particular themes, for instance, the writings of Ibn Abī Dunyā (d. 281/894). According to Radtke, Ibn Abī Dunyā put together the earliest surviving compilation which deals with the subject of awliyā' Allāh in his Kitāb al-Awlīyā'. This process, went on through the 3rd/9th centur . Compilations such as the one of Ibn Abī Dunyā's Kitāb al-Awlīyā' were incorporated into extensive collections such as the Ḥilyat al-Awlīyā' (Ornaments of the Saints) of Abu Nu'aym during the 4th/10th and 5th/11th centuries. Radtke explains that the early compilations of this kind do not appear to employ a structured discourse or clear principle for ordering the materials they present and do not project a coherent picture.<sup>22</sup> The situation changes with the preserved texts of al-Kharrāz and al-Tirmidhī by the second half of the 3rd/9th century.

---

<sup>21</sup> "Lo! verily the awliyā' Allāh are (those) on whom fear (cometh) not, nor do they grieve?"

<sup>22</sup> Bernard Radtke, "The Concept of Wilāya in Early Sufism", in *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn, London, Oneworld 1999, p. 483.

Recently, Ahmet Karamustafa provides a comprehensive historical overview of the formative period of Sufism, from the 3rd/9th to 6th/12th centuries. In his “Sufism: the Formative Period”,<sup>23</sup> Karamustafa claims to follow a historical approach which positions the Sufi movement in its social and cultural contexts with reference to the development within theology and jurisprudence.<sup>24</sup> The work provides an understanding of the environment in which the authors, such as al-Kharrāz, al-Tustarī and al-Tirmidhī spent their lives and wrote the works which are of central concern for this research. For instance, it provides the historical background to al-Tustarī’s claim as the “proof of God” which brought al-Tustarī under severe suspicion. This was the time not just central in the formative period of Sufism but also in the formation of legal schools along with the prominence of the legal interpreters of Islam.<sup>25</sup> Similarly, it provides the historical and cultural background of the spiritual journey of al-Tirmidhī. The work in this sense is not directly relevant to wilāya, but the material history of the time in which ideas such as wilāya took shape within Sufism.

## **2.1. Comparative Analysis of wilāya in Shi‘ism and Sufism**

It may be irrelevant to question whether it was Shi‘ism or Sufism that first appropriated the concept of wilāya, or whether it was Sufism that took the concept from Shi‘ism or vice-versa. The Arabic root w-l-y and its related cognates with their complex

---

<sup>23</sup> Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: the Formative Period*, Berkeley, University of California Press, 2007.

<sup>24</sup>Karamustafa, *Sufism*, pp. 6-7.

<sup>25</sup>Karamustafa, *Sufism*, p. 39.



usage in pre-Islamic Arabia as well as the variety of meaning in the Qur'an provided both Sufism and Shi'ism with a concept that could easily lend itself towards articulation of the idea of authority in Shi'ism and sanctity and proximity to God in Sufism. The word wilāya is quite unique in the sense that in its most basic understanding it designates a type of relationship between persons of equal or unequal stature. The Qur'an added a dimension of "nuşra" (mutual aid and support), bringing together within the concept of wilāya the idea of attachment, loyalty and devotion with social as well as spiritual significance for breaking such bonds of attachment. Shi'ism appropriated the concept of wilāya to express their understanding of the role of the imām as well as the role of the Shi'i community with respect to the imām, whereas, the Sufis appropriated the same concept to express the role of the awliyā' and their spiritual distinctions.

From the beginning of the history of the usage of the term wilāya in Shi'ism and Sufism, advocating wilāya for the imām or the Sufi walī, has required an acceptable justification. In the formative Shi'ism, Kitāb Sulaym justifies the wilāya of 'Alī based not purely on 'Alī's excellence in personal virtues, but mainly on his being the sole holder of the Prophetic waşīyya, as Prophet's direct heir and kin and also the trustee and holder of the Prophet's will. Hence, wilāya needed to be justified, not just by recourse of the moral worth of a person, for that would not leave the contender for wilāya in a unique position. The justification through waşīyya, although included in Sulaym with considerable force, is not a unique one, for there can be other contenders within the larger family of the Prophet to make a similar claim of being the Prophet's waşī. Perhaps, the authors after Sulaym understood

this dependency of wilāya on a unique justification. Faḍl initiates a more tenable justification by invoking the aspect of knowledge. That is, the mark of walī is his unique access to the divine knowledge. This is indeed a strong justification provided that walī's access to the divine knowledge is given a strong foundation. Thus, after Faḍl, authors, such as al-Barqī and al-Kulaynī, focused on providing a strong metaphysical foundation to the process by which the imām/walī gets access to the divine knowledge for which he is the sole receiving agent. This metaphysical process was elaborated in al-Barqī and al-Kulaynī through the aspects of primordial covenant and emanation where the position of the imām/walī is firmly established in pre-eternity. The argument is logically a circular one - the walī has access to the divine knowledge and it is his access to the divine knowledge that makes him a walī - which held sway in formative Shi'ism until the position of the imām is so thoroughly established as a divine guide that the concept of wilāya is taken over by the concept of imāma. A similar but not the same development of wilāya can be noticed in the formative Sufism. From the very beginning, since al-Kharrāz, the hierarchy or the stages which the wayfarer must traverse in order to reach the status of a walī, is the hierarchy of knowledge. Sufism develops a hierarchy of love initially in the writings of al-Makkī and later much more developed in Persian Sufism of the 12th century onwards.<sup>26</sup> However, in the formative period of Sufism, it is the hierarchy of knowledge which is mentioned as the sufficient criteria and justification for the attainment of wilāya. Just as in Shi'ism, the Sufi authors, al-Tustarī and al-Tirmidhī posit the realm of wilāya

---

<sup>26</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions*, p. 57

## DOĞU ARAŞTIRMALARI, SAYI 18, 2018

in pre-eternity. It is wilāya linked with the aspects of knowledge, spiritual hierarchy and spiritual election which is shared between Shi'ism and Sufism, as it is shown in the table below.

	Duty	Political Authority	Love and Faith	Knowledge	Emanation	Covenant	Hierarchy
<b>Shi'ism</b>							
Sulaym Ibn Qays	√	√	-	-	-	-	-
Fadl Ibn Shadhan	-	√	-	√	-	-	-
Ahmad al-Barqi	-	-	-	√	√	√	-
Abu Jafar Muhammad al-Kulayni	-	√	√	√	√	√	-
<b>Sufism</b>							
Ahmad b. 'Isā al-Kharrāz	-	-	-	√	-	-	√
Sahl al-Tustarī	-	-	-	√	√	√	√
Hakīm al-Tirimidhī	-	-	-	√	√	√	√

### Conclusion

The aim of this research was to uncover the shared understanding of wilāya in the formative period of Shi'ism and Sufism. As indicated in the Introduction, Ibn Khaldūn (d. 784/1382) was the first to identify the notion of wilāya as providing the way forward to understand the close affinity between Shi'ism and Sufism. This research has shown that wilāya is indeed a key concept which sheds light on the religious and spiritual realities of both Shi'ism and Sufism and shows the unacknowledged influence that they have had on each other. This

research has focused only on the sources until the 4th/10th century to see what happened prior to the time when wilāya became explicitly linked with the notion of imāma in Shi‘ism and insān-i kāmīl in Sufism. This research thus fills the gap in the academia towards understanding the development of the concept of wilāya in the formative period of Islam. Furthermore, the studies on wilāya thus far, either within Shi‘ism or Sufism have not considered to look at the chronological development of the concept of wilāya. A thematic view without a chronological perspective obscures the gradual development of the concept of wilāya. This thesis has shown that the concept of wilāya has gone through several stages of development in its history within Shi‘ism and Sufism.

### Bibliography

1. Amir-Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in Early Shi‘ism: the Sources of Esotericism in Islam*. Albany: State University of New York Press, 1994. *The Spirituality of Shi‘i Islam: Beliefs and Practices*. London: I. B. Tauris, 2011.
2. Barqī. Aḥmad ibn Muḥammad ibn Khālīd. *Kitāb al-Maḥāsīn*. Ed. Sayyid Jalāl al-Dīn al-Ḥusaynī (Muḥaddath). Qum: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1331 Sh/1952.
3. Knysh, Alexander D. *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: University of New York Press, 1999
4. Al-Kulaynī al-Rāzī, Abū Ja‘far Muḥammad ibn Ya‘qūb ibn Ishāq. *al-Uṣūl min al-Kāfī*. Ed. ‘Alī Akbar al-Ghaffārī. Tehran, 1375 Sh./1955.
5. Lory, Pierre. *Les commentaires ésotériques du Coran: d'après ‘Abd ar-Razzāq alQāshānī*. Paris: Les Deux océans, 1980.

6. Modarressi Tabatabai, Hossein. "Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite Thought. Princeton, N.J.: Darwin Press, 1993.
7. Nasr, Sayyed Hossein. "Shi'ism and Sufism: Their Relationship in Essence and History". In *Religious Studies*, vol. 6, no. 3, September, 1970, pp. 229-242.
8. Radtke, Bernard and O' Kane John. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two works by Al-Ḥakīm al-Tirmidhī*. Richmond, Curzon Press: 1996. "The Concept of Wilāya in Early Sufism". In *The Heritage of Sufism (volume 1): Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, pp. 483-496. Ed. Leonard Lewisohn. London: Oneworld, 1999.
9. Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
10. Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: the Formative Period*. Berkeley: University of California Press, 2007.
11. Al-Tustarī, Shal b. 'Abd Allāh. *Tafsīr al-Tustarī*. Trans. Annabel Keeler and Ali Keeler. Jordan-Ammān: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
12. Nwyia, Paul. *Exegese coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut: Dar el-Machreq editeurs, 1970.
13. Böwering Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Ṣufī Sahl at-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin and New York, 1980.
14. Dakake, Maria Massi. *The Charismatic Community: Shi'ite identity in early Islam*. Albany: State University of New York Press, 2007.

15. Dabashi, Hamid. "Early Propagation of Wilāyat-i Faqīh". In *Expectation of the Millennium: Shi'ism in History*. Ed. Seyyed Hossein Nasr, Hamid Dabashi, Seyyed Vali Reza Nasr, pp. 287-300. Albany: State University of New York Press, 1989.
16. Newman, Andrew J. *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Ḥadīth as Discourse between Qum and Baghdad* (Curzon Press: Richmond, Surrey, 2000).
17. M. Talbi, "Ibn Khaldūn" in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. iii, p. 826.
18. Madelung W. *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. Aldershot: Variorum, 1992

# A-SHİH-NA KELİMESİNİN ETİMOLOJİSİNE DAİR YENİ BİR FİKİR

MEHMET ÇALIŞKAN\*

## ÖZET

Çin kaynaklarında *A-shih-na* olarak geçen Türk hanedanı isminin anlamı hakkında çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Kimileri bu ismin Türkçe, kimileri Moğolca, kimileri ise İrani kökenli olduğunu iddia etmektedir. Biz bu çalışmamızda kelimenin etimolojisine dair yeni bir fikir öne sürmeye çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** A-shih-na, Göktürk, Türk Kağanlığı, Sino-Turcica, Turco-Iranica

## A NEW IDEA OF THE ETHYMOLOGY OF A-SHİH-NA

### ABSTRACT

Various ideas have been put forward about the meaning of the Turkic dynasty name *A-shih-na* in Chinese sources. Some claim that this name is Turkish, some of them Mongolian, others of Iranian origin. In this work, we will try to put forward a new idea of the etymology of the word.

**Keywords:** A-shih-na, T'u-chüe, Turkic Khaganate, Sino-Turcica, Turco-Iranica

Çin kaynaklarında *A-shih-na* olarak geçen Türk hanedanı ismi, Türkiye’de bir galat-ı meşhur olarak efsanevî dişi kurdun adı olarak bilinmektedir<sup>53</sup>. Hâlbuki *A-shih-na* dişi kurdun değil,

---

\* Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü yüksek lisans öğrencisi, mehmetcaliskan@marun.edu.tr

53 Bu yanlışlık Türk tarih literatürüne De Guignes'nin eserinden geçmiş olmalıdır. bkz. J. de Guignes, *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sâir Batı Tatarlarının Tarih-i Umûmîsi*, trc. Hüseyin Cahit [Yalçın], haz. Erol Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, C. I, s. 432-433.

dişi kurdun on oğlundan birinin adıdır<sup>54</sup>. Muhtemelen bu hataya sebep olan, Gök-Türklerin menşei ile ilgili iki farklı rivayetin birbirine karıştırılmasıdır. İkinci rivayete göre kurt neslinden gelen Na-tou-liu Şad'ın on karısı varmış ve çocukları annelerinin kabile ismini almış, *A-shih-na* da bunlardan biriymiş<sup>55</sup>.

Türk Kağanlığı'na ait kitabelerde *A-shih-na* veya benzeri bir kelime geçmemektedir. Bu da bize kelimenin bir *eksonim* (yabancıların taktığı isim) olduğunu düşündürmektedir. Bazı araştırmacılar ise son yıllarda yapılan çalışmalarda daha önce farklı şekillerde okunan Bugut, İhe Aşete ve Karabalgasun yazıtlarında “Aşinas” kelimesinin olduğunu iddia etmiştir<sup>56</sup>. Fakat Bugut Yazıtı'ndaki kelime daha önceki çalışmalarda Çin hükümdarının adı şeklinde okunurken, İhe Aşete yazıtında geçen kelimeyi ise Radloff, Hüseyin Namık Orkun ve bazı yeni araştırmacılar “tekeş/tekiş” okumuşlardır<sup>57</sup>.

---

54 Ahmet Taşağıl, *Gök-Türkler I-II-III*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2012, s. 10-11.

55 Taşağıl, s. 11-12.

56 Takashi Osawa, “A hypothesis on the etymology of the Old Turkic royal clan name Aşina/Aşinas and the transformation process in the early Abbasid period”, *Chronica*, S. 11, (2011), s. 145-153; Y. Yoshida, “Karabalgasun: II. The Inscription”, *Encyclopædia Iranica*, C. XV, s. 530-533; Osman Fikri Sertkaya, “Altay, Yenisey ve Moğolistan Yazıtları Üzerine”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 3/3, (2014), s. 7-11.

57 W. Radloff, *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei*, St. Petersburg 1895, s. 256-267; Hüseyin Namık Orkun, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994, s. 313-319; N. Bazilhan, *Көне түрік бітіктастары мен ескерткіштері (Köne Türk Bitiktastarı Men Eskertkişteri)*, Dayk Press, Almatı 2005, s.124-125; Orçun Ünal, “İhe Ashete Yazıtı: Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma Denemesi”, *Bilig*, S. 73, (Bahar 2015), s. 271-294; Sertkaya, s. 7-11.



Türk Kağanlığı'nın hanedan ismi olan *A-shih-na* kelimesinin anlamı hakkında çeşitli fikirler öne sürülmüştür. Kimileri bu ismin Türkçe, kimileri Moğolca, kimileri ise İranî kökenli olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaları şöyle sıralayabiliriz:

1) Peter A. Boodberg kelime için iki farklı etimoloji önermiştir<sup>58</sup>. İlki Moğolca *er-çinoa* (on kurt)<sup>59</sup>, ikincisi Türkçe (dağı) aş- fiilinden *aşın*<sup>60</sup>. Boodberg *A-shih-te* kelimesinin aslının da aş- kökünden *aşid* olduğunu iddia etmiştir.

2) Kurakiçi Şiratori'ye göre ise kelime Türkçe eş- fiilinden türemiştir<sup>61</sup>.

3) Gumilev, *A-shih-na* kelimesindeki 阿 (A) sesini *prefix* yani ismin önüne konan bir saygı öneki, *shih-na*'yı ise Boodberg gibi *çinoa* kabul etmiştir. Böylece *A-shih-na*'nın “asil kurt” anlamına geldiği kanaatine varmıştır<sup>62</sup>.

---

58 Peter A. Boodberg, “The Language of the T'o-pa Wei”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, C. 1, S. 2, (1936), s. 182.

59 Efsaneye göre Türkler dışı kurttan doğan on çocuktan türemişlerdir. Boodberg buna atıf yapıyor olmalı.

60 Boodberg'in buradaki dayanağı ise Ergenekon Destanı olmalıdır.

61 Sergey G. Klyashtorny, “The Royal Clan of the Turks and the Problem of Early Turkic-Iranian Contacts”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, C. 47, S. 3, (1994), s. 446; a.y., *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2018, s. 112.

62 Lev Nikolayeviç Gumilëv, *Eski Türkler*, trc. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2011, s. 36. Gumilev'in kitabına ulaşmamı sağlayan Hüseyin Topal'a teşekkür ederim.

4) Haussig'e göre Teofilakt Simokotta'nın zikrettiği *Taugast*'ta (Haussig'de *Tabgaç*) “Kara Elbiseliler” ile “Kızıl Elbiseliler” arasında geçen savaştaki “Kızıl Elbiseliler” Eftalitler, “Kara Elbiseliler” ise Türklerdir. Böylece bunun Pehlevice *axşaina* (kara renkli) kelimesine işaret olduğunu ve *A-shih-na*'nın buradan geldiğini düşünmektedir<sup>63</sup>. Fakat Haussig'in hipotezi tarihî açıdan hatalıdır: Haussig, Karahanlıların da “Tabgaç Hanı” unvanı kullandığını söyleyerek *Tabgaç* kelimesinin Batı Türkistan'ı da kapsadığını, savaşın Ceyhun'un güneyinde geçtiğini, Eftalitlerin Ceyhun'un güneyinde olduğu için “Kızıl Elbiseliler” olarak adlandırıldıklarını düşünmektedir. Hâlbuki Simokotta'nın zikrettiği *Taugast*, Türkçe *Tavgaç* yani (Kuzey) Çin'dir. Çin'de Türklerde de görülen renklerin yönlere remz olmasından mütevellit kuzeyli hanedanların rengi genellikle kara, güneyli hanedanlar rengi genellikle kıızıldı<sup>64</sup>. Burada bahsedilen savaş kuzeyli Sui'lerin güneyli Chen'i ilhakıdır<sup>65</sup>.

5) Christopher I. Beckwith, Bizanslı tarihçi Menander'in “Türklerin en eski hükümdarlarının ismi

---

63 H. W. Haussig, “Byzantinische Quellen über Mittelasien in ihrer historischen Aussage”, *Prolegomena to the sources on the history of the pre-Islamic Central Asia*, ed. J. Harmatta, Budapeşte 1979, 55-57.

64 Jingyi Gao, “Official Colours of Chinese Regimes: A Panchronic Philological Study With Historical Accounts of China”, *Trames*, C. 16, S. 3, (2012), s. 270-271.

65 Henry Yule, *Cathay and the Way Thither*, The Hakluyt Society, Londra 1915, C. I, s. 29-30.

Arsilas” kaydına dayanarak kelimeyi Arslan şeklinde okumuştur<sup>66</sup>.

6) Klyashtornyı ilk olarak kelimeyi Hotence değerli, asil anlamında *âşâna* okumuş, daha sonra Çince kayıtlarda ikinci seslinin a değil, daima i şeklinde olduğunu dikkate alarak kelimenin mavi anlamına gelen Soğdca *axşâne* - Hotence *âşşaina* - Toharca *âşna* olduğunu iddia etmiş ve Orkun yazıtlarında geçen *Kök Türk* tabirindeki *kök*'ün (gök, mavi) buna işaret olduğunu düşünmüştür<sup>67</sup>. András Róna-Tas'a göre de kelime İranî kökenli ve mavi anlamındadır<sup>68</sup>. Peter B. Golden da İranîlik vurgusu yapar ve kelimeni etimolojisinden de öte halkın da “belirsiz bir etnik kökeni” olduğu kanaatinde<sup>69</sup>.

Biz kelimenin kökeni İranî dillerde aranacaksa bunun demir manasındaki *âsin* olacağı kanaatindeyiz. Modern Farsçada *âhen*

---

66 Christopher I. Beckwith, “On the Royal Clan of the Turks”, *The Tibet Empire in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 206-208.

67 Klyashtorny, “The Royal Clan of the Turks and the Problem of Early Turkic-Iranian Contacts”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, C. 47, S. 3, (1994), s. 445-447; a.y., *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2018, s. 112-115.

68 András Róna-Tas, *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages*, trc. Nicholas Bodoczky, CEU Press, Budapeşte 1999, s. 280.

69 Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992, s. 117-127; a.y., *Türk Halkları Tarihine Giriş*, trc. Osman Karatay, Karam, Çorum 2006, s. 136—149.

şeklini alan bu kelime Pehlevicede *âsin*<sup>70</sup>, Sogdcada *aspin*<sup>71</sup>, Hotencede *hişşana*<sup>72</sup>, Partçada *âsun*<sup>73</sup> şeklindedir. *A-shih-na*'ların demirci olduğu, metbuları Juan-Juan Kağanı *A-na-ku*'nin Bumin'ı “demir işlerimde çalışan bir kölemsin” diye tahkir ettiği Çin kaynaklarınca malumdur<sup>74</sup>. Bu sebeple bizce kelime İranî kökenli ise kara renkli, asil veya mavi anlamında olmasından ziyade demir manasını taşıması daha makuldür.

## KAYNAKLAR

Bailey, H.W., *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge University Press, Cambridge 1979

Bazilhan, N., *Көне түрік бімiктастары мен ескерткіштері (Köne Türik Bitiktastarı Men Eskertkişteri)*, Dayk Press, Almatı 2005

Beckwith, Christopher I., “On the Royal Clan of the Turks”, *The Tibet Empire in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton 1993, s. 206-208

Boodberg, Peter A., “The Language of the T'o-pa Wei”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, C. 1, S. 2, (1936), s. 167-185

Dihhodâ, Aliekber, *Lugatnâme*, Muessese-i İntişârât u Çâp-i Dânişgâh-i Tehrân, Tahran 1377/1998, C. I

Durkin-Meisterernst, Desmond, *Dictionary Of Manichean Middle Persian & Parthian*, Brepols, Turnhout 2004

---

70 Aliekber Dihhodâ, *Lugatnâme*, Muessese-i İntişârât u Çâp-i Dânişgâh-i Tehrân, Tahran 1377/1998, C. I, s. 251.

71 B. Gharib, *Sogdian Dictionary*, Farhangan Publications, Tahran 1995, s. 36, 360.

72 H. W. Bailey, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge University Press, Cambridge 1979, s. 486.

73 Desmond Durkin-Meisterernst, *Dictionary Of Manichean Middle Persian & Parthian*, Brepols, Turnhout 2004, s. 56.

74 Taşagıl, s. 11, 17.

Gao, Jingyi, “Official Colours of Chinese Regimes: A Panchronic Philological Study With Historical Accounts of China”, *Trames*, C. 16, S. 3, (2012), s. 237-285

Gharib, B., *Sogdian Dictionary*, Farhang Publications, Tahran 1995

Golden, Peter B., *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1992

Golden, Peter B., *Türk Halkları Tarihine Giriş*, trc. Osman Karatay, Karam, Çorum 2006

de Guignes, J., *Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sâir Batı Tatarlarının Tarih-i Umûmîsi*, trc. Hüseyin Cahit [Yalçın], haz. Erol Kılınc, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2018, C. I

Gumilëv, Lev Nikolayeviç, *Eski Türkler*, trc. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul 2011

Haussig, H. W. “Byzantinische Quellen über Mittelasien in ihrer historischen Aussage”, *Prolegomena to the sources on the history of the pre-Islamic Central Asia*, ed. J. Harmatta, Budapest 1979, 55-79

Klyashtorny, Sergey G., “The Royal Clan of the Turks and the Problem of Early Turkic-Iranian Contacts”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, C. 47, S. 3, (1994), s. 445-447

Klyashtorniy, Sergey Grigoryeviç, *Kadim Avrasya'nın Bozkır İmparatorlukları*, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 2018

Orkun, Hüseyin Namık, *Eski Türk Yazıtları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1994

Osawa, Takashi, “A hypothesis on the etymology of the Old Turkic royal clan name Ašina/Aşinas and the transformation process in the early Abbasid period”, *Chronica*, S. 11, (2011), s. 145-153

Radloff, W., *Die Altürkischen Inschriften der Mongolei*, St. Petersburg 1895

DOĞU ARAŞTIRMALARI, SAYI 18, 2018

Róna-Tas, András, *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages*, trc. Nicholas Bodoczky, CEU Press, Budapeşte 1999

Sertkaya, Osman Fikri, “Altay, Yenisey ve Moğolistan Yazıtları Üzerine”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, Sayı: 3/3, (2014), s. 1-13

Taşgıl, Ahmet, *Gök-Türkler I-II-III*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2012

Ünal, Orçun, “İhe Ashete Yazıtı: Yeni Bir Okuma ve Anlamlandırma Denemesi”, *Bilig*, S. 73, (Bahar 2015), s. 271-294

Yoshida, Y., “Karabalgasun: II. The Inscription”, *Encyclopædia Iranica*, C. XV, s. 530-533

Yule, Henry, *Cathay and the Way Thither*, The Hakluyt Society, Londra 1915, C. I