

OSMANLI ZİHİN DÜNYASINDA BİR DOĞU ÜLKESİ: DİYAR-I ACEM YAHUT İRAN*

METİN ATMACA**

ÖZET

İran, Osmanlı'nın erken dönemlerinden itibaren zihin dünyasında bir şekilde yer edinmiştir. Dönemine göre ulema, udeba ve devlet erkânının gözündeki İran imajı farklılıklar arz etmiştir. İki ülke arasındaki ilişkiler uyumlu olduğunda İran ilim ve edebiyatın merkezi Diyar-ı Acem olarak addedilmiş, siyasal zıtlıkların yaşandığı zamanlarda ise "düşman-ı din"likle suçlanmıştır. Diyar-ı Rum'un havası, benzerlikleri ve farklılıklarıyla Diyar-ı Acem'i, bazen rekabet ettiği, başka zamanlarda ise taklit ettiği, yanı başında fakat aynı zamanda Doğu'daki yüksek dağların arkasında kalmış uzak bir dünya olarak tahayyül etmiştir. İran, Osmanlı'nın son dönemine kadar siyaset, sanat, edebiyat ve din alanlarında bir şekilde etkili olmuş ve Devlet-i Aliyye'deki entelektüel sınıfı üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. İran, Osmanlı düşünce dünyasını kendisine çekerek ve bazen de kendisinden iterek, bir nevi gel-gitler içinde etkilemiş ve şekillendirmiştir.

Anahtar Kelimeler: İran, Acem, Osmanlı, Rum, Fars Edebiyatı, Şii, Sünni, Dar'ül İslam

Osmanlı siyasi, ilmî ve edebî düşünce dünyasında İran her zaman bir yer tutmuştur. Bazen şiiri ve sanatıyla yahut ilmi bir tartışmayla veya siyasi bir krizle İran bir şekilde Osmanlı'nın algısını şekillendirmiş ve yönlendirmiştir. Bazen de Diyar-ı Rum'un bir nevi rakibi veya dengi Diyar-ı Acem olarak ya da dar'ül İslam'ın içinde halifeye tabi bir ülke/ümme olarak zuhur etmiştir. Hasılı, İran Osmanlı İmparatorluğu'ndaki devlet erkânı, ulema ve üdebasının gündemini bir şekilde işgal etmiştir. Cumhuriyet dönemi öncesindeki bu ilgi mevzubahisken, bu makaleyi yazmak için akademik literatürü taradığımda İran üzerine aslında çok da bir şey üretmediğimizi fark ettim. Temel bazı bilgilerin ötesine gitmeyen tanımların dışında Türkiye'de İran üzerine yapılan çalışmalar daha ziyade Osmanlı-Safevi/Kaçar Hanedanlığı ve modern dönem Türkiye-İran ilişkilerine odaklanmayı tercih

* Bu çalışmaya olan katkılardan ve yardımlarından dolayı Metin Yüksel ve Murat Umut İnan'a teşekkür ederim.

** Yrd. Doç. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Tarih Bölümü.

etmiştir (Yüksel 2014: 1-20). Siyaset bilimi alanında da İran'ın stratejik konumu, enerji kaynakları ve güvenlikle ilgili konuları dışında çok fazla bir şey üretilmediği görülmektedir. Edebiyat alanında ise Mevlana, Hafız, Sa'di, Attar ve Ömer Hayyam gibi bilinen birkaç klasik şairin ve son dönemlerde de Sadık Hidayet, Foruh Ferrohzad ve Sohrab Sepehri gibi modern edebiyatçıların tercümelerinin ötesine geçmemiştir (Yüksel, 2). İran düşünce dünyası adına ise Ali Şeriatî dışında ikinci bir isim akla gelmez. Kısacası, İran köklü tarihiyle, çeşitlilik arz eden dilleri, etnik toplulukları ve coğrafyasıyla Türkiye'de tatmin edici bir mahiyette ve keyfiyette akademik çalışma konusu olmamış gibi görünmektedir.

İran her ne kadar 1500'lerde yükselişe geçen Şah İsmail'in Yavuz Selim ile olan rekabetine binaen siyaseten güvensizlik vermişse de, edebî zevki, sanatı, siyaseti, coğrafyası ve ticari potansiyeli ile Osmanlı devlet erkânının ve üdebasının ilgisini çekmiştir. Bu makalede bu ilginin ötesinde İran'ın ve İran'daki etnik gruplarının -bilhassa Azeriler, Farslar ve Türkmenler- daha ziyade Sasanilerden beri kullanılagelen tabiriyle İrânzemin'in Osmanlı dönemindeki algılanış biçimini ele almaya çalışacağım.¹ Osmanlı'nın ilk kuruluşundan son dönemlerine kadar edebiyat dünyasında farklı saiklerle İran'a referanslar verilmiştir. Bu sebeple bu algıyı belli bir dönem ve tarihle sınırlandırmak mümkün görünmemektedir. Yine de İran ile ilgili algının değişimini takip edebilmek ve anlamlandırabilmek için 16. yüzyıldan 19. yüzyılın başlarına kadar ki dönemle sınırlı tutmaya çalışacağım. Osmanlı'daki bakış açısını aktarırken bazen hayranlık dolu ifadeler başka zamanlarda ise nefret dolu bir resim ortaya çıkmaktadır. Burada neden bu şekilde baktıklarının ötesinde bu bakışın nasıl değiştiği üzerinde durmaya çalışacağım. Bu bakış açısını aktarırken bir kısmı okuyucuya Oryentalist bir duruş gibi gelebilir. Fakat burada Osmanlı Oryantalizminden² ziyade -ki bu konuda çalışmalar mevcuttur- yani başında ve doğusunda bulunan İran'a yaklaşımını ve bu yaklaşımı şekillendiren edebî, tarihi, siyasi ve coğrafi etmenler üzerinde durmaya çalışacağım. Dahası Osmanlı erken döneminde Doğu'da kalan bu *diyar/iklim/vilayet* bir nevi ilmin, hikmetin, divan şiirinin ve tasavvufun merkezi olarak görülürken, 16. yüzyıldan sonra siyasi rekabetin de etkisi altında

1 İrânşehr olarak da kullanılan ve daha doğru bir şekilde İran/Fars kültür havzası olarak çevrilebilecek olan bu tabir daha ziyade Akamenidler ve sonrasında Sasanilerin İran topraklarında kurdukları devletin sınırları ve bu sınırlar içinde Fars kültürünün etkisinde kalmış farklı toplulukları ifade etmek için kullanılmıştır. Newman (2006: 128).

2 Bu konudaki tartışmalar için bkz.: Herzog & Motika (2000: 139-195); Makdisi (2002: 768-796); Derin-gil (2003: 311-342); Palabıyık (2010).

bu algı biraz daha zayıflamıştır. Buna rağmen Osmanlı üdebası nezdindeki Fars şiirinin üstünlüğü fikri yahut yegâne rakip olarak algılanışı devam etmiştir. Her iki devletin tarih sahnesinden çekilmesinden önce, bilhassa 19. yüzyılın ortalarından itibaren, Avrupa'nın ve modernleşmenin de etkisiyle İran, Osmanlı idarecileri ve entelektüelleri arasında geri kalmış, despotik bir ülke olarak tahayyül edilmiştir.

“Zındık” ve “Mülhid” İranlılar

16. yüzyılın başında Şah İsmail'in Akkoyunluları ortadan kaldırmasıyla güçlenmeye başlaması ve Anadolu'ya nüfuz etmesinden sonra Osmanlı İmparatorluğu doğusunda kendisine uzun süre rakip olacak bir devletin ortaya çıkışına şahit oluyordu. Bu yüzyılda, 1514'teki I. Selim'in Şah İsmail'e karşı Çaldıran'daki tartışmasız başarısına rağmen takip eden 1535 ve 1545'teki savaşlar, 1555'teki Amasya Antlaşması ve daha sonra 1585'teki savaş Safevilerin kalıcı olduğunu göstermiştir. İki devlet arasındaki siyasal rekabet sürdükçe Osmanlı devlet erkânı ve uleması arasında da Acem ve Şii algısı daha belirgin ve daha yerleşik hâle gelmiştir. Zaman içinde Şii İran'ın kalıcı olduğunu gören Osmanlı yöneticileri ve entelektüelleri bu süre zarfında oluşan yeni İran algısı üzerinden kendilerini yeniden konumlandırmıştır. Buna göre Çaldıran Savaşı öncesinde daha heterodoks bir yapıya sahip olan Osmanlı topraklarındaki tebaa bu süreçten sonra Devlet-i Aliyye, İran'daki yeni Şii yönetimin Anadolu'daki nüfuzuyla oluşan endişeleriyle hareket etmiş ve buna göre tebaasını daha çok Ortodoks İslam ile şekillendirmeye çalışmıştır (Kafadar 1995: 76). Bir diğer ifadeyle Şah İsmail ve sonrasında İran sınırları içerisindeki farklı gruplar Şiileştirilirken Osmanlı sınırlarında yaşayan heterodoks topluluklar her ne kadar İran'daki kadar sert ve sıkı olmasa da belli bir Sünnileştirme politikasına tabi olmuşlardır.³ Osmanlı Devleti uzun süre fethettiği Bizans Devleti ve onun bıraktığı miras üzerinden kendisini inşa ederken bundan sonra İran'a karşı verdiği siyasal ve dinî nüfuz mücadelesi üzerinden şekillenmeye başlayacaktı.

Osmanlı idarecileri 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar İran'ı *dar'ül İslam*'ın bir parçası sayarak imparatorluğun sınırlarına giren İranlı hacı, tüccar ve diplomatları da İslam ümmetinin bir ferdi olarak Sünni-Hanefi şeriatına tabi tutmuştur. Yine de daha önceki Müslüman devletlerin *icma'ul kavil* (sözlü

3 Osmanlı Şeyhulislamı Ebu's-Suud ve İbn Kemal fetvalarıyla Kızılbaşlar gibi heterodoks grupların Şii gruplardan olmadığını ve “dalalette” olduklarını ifade ederek ötekileştirmiş, böylece ehl-i Sünnet olmayan diğer grupların sünnileşmesini teşvik etmiştir. Bu konuda bkz. Düzdağ (1998; 173-76); Ocak (1998); Winter (2010; 15-17).

olarak ittifak etme) olarak formüle ettikleri gibi *dar'ül İslam*'ın sınırları içinde olmakla birlikte kendi hâkimiyeti dışında kalan devletlerin varlığını zımnen kabul etmiştir (Piscatori, 1986: 45).

Aradaki mücadele daha ziyade siyasi olmakla birlikte Osmanlı sultanları İran'a yönelik seferlerini dini olarak meşrulaştırma ihtiyacı hissetmiş ve bunun için Şeyh'ül İslam'dan fetvalar almışlardır. İran'ı hedef alan bu fetvalar genellikle *dar'ül İslam* şemsiyesini kaldırmamakla birlikte Safevileri "Çemberin dışına çıkmak, bağılık, zındıklık, ve rafizilikle" suçlamış ve "dar'ül İslam harab oldu" argümanını geliştirmişlerdir (Bilgili, 2003: 21-41). İbn Kemal ve Celalzade Mustafa'nın çıkardığı buna benzer fetvalarda Safevi İran'ını bir "kafir ülke"den ziyade "düşman ülke" olarak addetmeleri *dar'ül İslam* ile *dar'ül harb* arasındaki o ince çizginin her şeye rağmen kolay kolay aşılmadığını gösteriyor (Bilgili, 2003: 21-41).⁴ Bu anlamda fetvalar Osmanlı zihin dünyasını şekillendirmiş olsa gerek ki 1723'te Osmanlı İmparatorluğu İran'ın kuzeybatı bölgelerini fethettikten sonra yazdığı *Revan Fetihnamesi*'nde Kemani Mustafa Ağa, Osmanlı ordusunu "Guzzat-ı İslam", İran ordusunu ise "düşman-ı din" olarak sunmuştur (Aktepe, 1970:41).

Safevilere yönelik söylemin her zaman sert olmadığını ve siyasal konjonktüre göre değiştiğini belirtmek gerekir. Peçevi'nin kaydettiğine göre, Kanuni Sultan Süleyman İran üzerine sefere çıkacağı zaman Şah Tahmasb'a bir mektup göndermiş ve kendisine "sen, sana bağlı olan ve boyun eğen rafizîler ve dinsizlerle, kötü ve fesatçı kimselerle din kurallarını değiştirip şeriatı alaya almakta ve saygıdeğer iki ulu şeyhe sövmektesin. Uygunsuz yolda bulunduğunuz için İslâm bilginleri ve din şeyhleri kanınızın mübah ve malınızın helal olduğuna fetva vermişlerdir" diyerek tehdit etmiştir. Aynı mektupta Kanuni Safevileri "sapık mezhep ve gerçek dışı inanç" üzere olduklarını ve bir an önce "sapkınlık, dinsizlik ve alçaklığa" tövbe edip İslam'a uymasını emretmiştir (Peçevi: 1981: 220-21). Oysa iki devlet arasındaki tehdit bittiğinde ve aralarındaki buzlar eridiğinde Kanuni Sultan Süleyman, gönderdiği ikinci bir mektupta bambaşka bir dil ile Şah Tahmasb'a hitap etmiş ve "yüce hazretin" "Kisra sultanları soyunun kökeni"nden geldiğini, makamının "göklere kadar uzanan, güneş gibi bereketli" olduğunu ve "Allah'ın inayeti ile bütün yakınların(ın) zevale erme (me)sini" ümit ettiğini dile getirmiştir (Peçevi, 239-41). Kısacası Osmanlı sultanlarının ve dini otoritelerinin İran'a olan yaklaşımı tamamıyla pragmatik koşullar

4 Osmanlı'daki dinî otoritelerin ve ulemanın Safevilere ve İran Şiiliğine karşı bu olumsuz yaklaşımı, imparatorluğun sınırları içinde yaşayan Alevi ve Bektaşîlere karşı her zaman sergilemediği görülmektedir. Dalkıran (2002: 49-96).

çerçevesinde şekillenmiş, zamana ve koşullara göre değişim arz etmiştir. Bu durum kendi sınırları içinde kalan Şii, Alevi ve Kızılbaş toplulukları için de geçerlidir. Elbette sultan hiçbir zaman üstünlük payesini bırakmamış, her zaman Allah'ın halifesi olduğunu ve dünyadaki bu geniş toprakların tasarrufunun “inni ca'ilun fil-ardi halifeten” (2:30)⁵ ayeti uyarınca kendisine verildiğini hatırlatmadan da geçememiştir.

Rum'a Karşı Acem

18. yüzyılın ortalarına kadar Anadolu ve Balkanlardaki Osmanlı *Diyar-ı Rum* olarak isimlendirilirken İran, *Diyar-ı Acem* olarak anılırdı.⁶ Birinin varlığı diğerine bağlıydı. Biri varsa diğer mevcuttu. Rum'un kültür, ilim, fikir dünyasını bir nevi rakibi olarak karşılaştırılabilmesi için her zaman bir Acem mevcuttu. Bu karşılaştırma bazen dengi bazen de zıddı olarak yapılırdı. Türkistan'dan İstanbul'a gelen Ali Kuşçu'ya Fatih Sultan Mehmed Hocazade'yi nasıl bulduğunu sorması üzerine, “Rum'da ve Acem'de emsali yok” cevabını vermiş, padişah da “Arab'da dahi eşi yok” diye karşılık vererek böyle bir âlimin dengi olmadığını vurgulamıştır (Uzunçarşılı, 1983:651-54).

Bazen bir şeyin dengi olmadığını dile getirmek için Acem diyarı yetmez diğer memleketler de zikredilirdi. Evliya Çelebi, ünlü eseri *Seyahatname*'de bölgeler arasında bir karşılaştırma yaparken mutlaka Rum ve Acem diyarından bahseder, hatta bahsi genişletip Arap diyarı, Balkanlar ve Kafkasları da zikrederdi. Evliya, Sırbistan'da yediği baklavanın lezzetinin tesirinde kalmış olmalı ki kesinlikle “Belgrad ziyafetlerinde olan baklava Rûm ve Arab ve Acem'de olmak ihtimâli yokdur” diye belirtmeden kendini tutamaz (Evliya, 2002: 31b). Yine Macaristan tarafında katıldığı bir eğlenceyi Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde kalan bütün yerlerle karşılaştırır ve der ki:

“Hulâsai kelâm diyârı Erdel'in seferinde bu Megeşvar kal'asında üç gün üç gecede etdiğimiz zevk u safâyı seyyâhı âlem olaldan berü hakîri pür-taksîr Rûm ve Arab ve Acem ve Leh ve Çeh ve Krakov ve Kırım ve Dağistân ve Gürcistân'da etmemişimdir” (Evliya, 19b).

5 Bakara suresinin 30. ayetinde Allah meleklerle “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediğini hatırlatır.

6 Acem'in ne olduğuna ve hangi milletleri içine aldığına dair farklı tanımlar mevcuttur. Kimi araştırmacılar İran ve çevresine 15-17. yüzyıllar arasında Osmanlı dünyasında Acemistan, Bilad-ı Acem veya Vilayet-i Acem denildiğini ve mekân olarak sadece bugünkü İran'ı değil Horasan ve Türkistan'ı da içine aldığı belirir, Arslan (1997: 84-87). Şemseddin Sami'nin *Kamus-i Türki*'sinde “Acem” kelimesine baktığımızda daha ziyade “Arab olmayan akvam” “İran ahalisinden” ve “Fars halkından” olanları kapsadığı görülmektedir. Öbür taraftan, Şemseddin Sami şu ana kadar Acem olarak tanıdığı “adamların çoğu(nun) Türkmen” olduğunu da eklemeyen geçemez. Aynı şekilde “Acemistan”ı da “lisan-ı Farsi te-kellüm olunan yerler” olarak tanımlar. Sami (1317).

Evliya Çelebi Macaristan'da Mohaç Meydanı'nı ve Osmanlı'nın Macarlara karşı elde ettiği zaferi tarif ederken bunu Yavuz Selim'in Çaldıran'da Safevilere karşı kazandığı zaferle karşılaştırır ve ebced hesabıyla 920h./1514 yılına denk gelen şu beyti kaydeder: "Hâtif-i gaybî dedi târîhini/Aldı Acem milkini Sultân-ı Rûm" (Evliya, 65b).

Acem tabiri aslında Araplar tarafından Arap olmayanlar için, İslam erken dönemlerinde ilk fethedilen yerlerinden biri de İran olduğu için daha ziyade burada yaşayan ve Arapça konuşmayan milletleri belirtmek için kullanılmıştır (Karaismailoğlu 1988-1: 321). Bu kelime benzer bir düşünceyle Araplardan Osmanlılara geçmiş ve bilhassa kendi doğusunda kalan yerler ve milletler için kullanılmıştır. Osmanlılar için Rum'un olduğu yerde Acem de onun eşiti ya da zıddı olarak mevcuttur. *Diyar-ı Acem*'de bir şiir şu usulde yapılıyorsa veya devlet erkânı şu şekilde hareket ediyorsa *Diyar-ı Rum*'da da ondan farklı yahut tersi bir şekilde işler yürürdü. Transilvanyalı (bugünkü Romanya'nın merkezi) Jakab Nagy de Harsany'in ifadesiyle *Diyar-ı Rum*'da birçok milletler (Alman, Fransız, İngiliz, Hollandalı, Bulgar, Arnavut, Arap, Kürt, Gürcü, Yunan, Ermeni, Tatar, Polonyalı, Moldovalı, Çerkez, Hırvat, İtalyan, Yahudi, Hindistanlı ve daha birçok küçük gruplar) biraraya gelmiş ve kozmopolit bir kültür teşkil etmişlerdi (Kafadar, 2007: 7-25). Cemal Kafadar'ın Akdeniz korsanlarının ağzında dolaşan bir sözün ifade ettiği gibi Osmanlı sınırları içinde doğan herhangi bir Yunanlı (yahut bir Yahudi veya Arap Müslüman), imparatorluğun nüfusuna katılmış bir Türk sayılırdı: *Nasche un greco, nasche un turco*. Oysa İran'da durum bundan farklıydı. Türkmenler ve Farslar "bir nevi su ve yağ gibi birbirleriyle serbestçe karışmazdı".⁷

Udeba arasında her ne kadar *Acem* bir süre daha İran yerine tercih edilmişse de *Rum*'un kullanımı 18. yüzyılın sonuna doğru gözden düşmeye başlamıştır.⁸ 19. yüzyılın başlarında *Acem* tabiri de -bilhassa resmî terminolojide- terk edilmeye başlanmıştır. *Rum*'un kullanımdan düşmesi bir nevi siyasi bir sebep de taşıyordu. Zira Ahmet Vasıf Efendi 1780'de yazdığı eserinde Rusya'nın "Rum valisi" yönetiminde bir "Rum Devleti" kurma hevesine girdiğinden bahseder (Ahmet Vasıf 1978: 23). 1820'deki Yunan bağımsızlığı *Rum*'a artık politik bir anlam yüklemiş, kullanımı tamamıyla gözden düşmüş

7 Bu argüman her ne kadar tartışmaya açıksa da İran ve Osmanlı'daki toplumsal yapı arasındaki farkı göstermek adına açıklayıcıdır. Vladimir Minorsky'e dayanarak yapılan bu tarz yorumlar onu takip eden birçok akademisyen tarafından da kabul görmüştür. Woods (1976:9).

8 Nevres-i Kadim 1731'de İranlıların Erivan'a yönelik saldırılarını anlatırken "Acemler" in kalede olan "Rumi"leri katletme planı olduğunu ifade ederek hâlâ Osmanlı zihin dünyasında "Acem" in var olduğunu göstermiştir, Nevres-i Kadim (2004: 43).

ve daha geniş bir anlam içeren *Anadolu* yer almaya başlamıştır. Buna karşın erken modern dönemde *Horasan* tabiri de kullanılmaya başlamış ve bir nevi *Acem*'in yerini almaya başlamıştır. Mesela Hacı Bektaş Veli'den bahseden bir eser “Horasan’dan Anadolu”ya göç ettiğini ifade eder (Şirvanlı Fatih, 2001: 81; Kafadar, 2007: 18). 15. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında yaşayan Osmanlı ulema ve evliyası arasında “Diyar-ı Acem”, “vilayat-ı Horasan”, “Semerkand”, “Medine-i Buhara”, “Herat” ve “Maveraünnehr” sık sık kullanılmıştır. Bir taraftan Nakşibendiliğin ve diğer bazı tasavvufi grupların zuhur ve neşvünema bulduğu coğrafya olması, öte yandan şeyhleri, dervişleri, şairleri ve medreseleriyle müsemma *Diyar-ı Acem* ve onun ötesinde kalan bu bölgeler klasik kaynaklarda bir nevi uzak diyarlarda kalmış ve meşhur İslam büyüklerinin yaşadığı bir ilim ve irfan dünyası olarak addedilmiştir.

Diyar-ı Acem ile *Diyar-ı Rum* arasındaki sınır tam belli olmamakla birlikte genel itibarıyla o geçiş bölgesi olan “gri alan” Fırat Nehri’nin Tebriz’e kadar olan kısmını kapsardı. Katib Çelebi’nin 17. yüzyılın ortalarında tamamladığı *Cihannüma*’sındaki haritalara da baktığımızda bu *terrae incognitae* ya da “bilinmeyen topraklar”ın yukarıda bahis konusu bölgelere denk geldiği ve eserdeki metin detaylı okunduğunda buraları Kürdistan ve Ermenistan olarak kaydettiği görülmektedir. Katib Çelebi haritasında *Memleket-i Irak-ı Acem* olarak İsfahan’ın da içinde bulunduğu İran’ın merkezî yerlerini göstermekte, “Şaha-ı Safeyiyenin malik oldukları İran’ın” Osmanlı İmparatorluğu ile olan sınırlarını da Urmiye gölünün hemen batısından başlatmaktadır.⁹ “Faris” olarak da adlandırdığı İran’ın hâlâ “Acem şahlarının” idaresinde olduğunu söyler (Katib Çelebi, 2009: 280-82).

Bazen birisi Erzurum’un batısına geçer geçmez *Diyar-ı Acem*’den *Diyar-ı Rum*’a girmiş sayılırdı. Bu bölgede Türkmen aşiretleri Kürt ve Arap aşiretleriyle karışmış bir şekilde yaşardı. *Diyar-ı Rum* kimi zaman buradan hatta daha da batıdan Malatya veya Sivas’tan başlardı. Mesela Yusuf b. Abdullah’ın 16. yüzyılda yazdığı tarihçesinde “Malatya’nın ötesinde kalan Halep ve Antep Arap memleketidir”. Fakat öbür taraftan Irak’ın Türkmen şairlerinden Fuzuli için bu belirsiz sınır Bağdat ile Rum diyarı arasında bir yerde kalıyordu (Kafadar, 2007: 17).

Klasik eserlerde İran, *Diyar-ı Acem*’in ana merkezini oluştururken sınırları çok da belli olmayan bir dünyadan bahsedilmekteydi. Bu sınırlara bazen Azerbaycan, Türkmenistan, Horasan, Özbekistan ve Afganistan’ın

⁹ Haritada farklı olmasına rağmen Katib Çelebi metinde Irak-ı Acem ile kastettiği yerin “Bağdad ülkesi”, merkezinin de İsfahan olduğunu belirtmeden geçmez, Katib Çelebi, (2009: 305, 289-91).

kuzeybatı kısımları da dahil edildiğini görüyoruz. Bunun da ötesinde Osmanlı idarecileri ve entelektüelleri Arap literatürünün etkisi altında İran ve onun ötesinde kalan bölgeler için *Acem* tabirini kullanmıştır. Bir bakıma *Diyar-ı Rum*'un doğusunda kalan ve İslam dünyasının klasik ilim, irfan ve edebiyat merkezlerini içine alan neredeyse her yer *Diyar-ı Acem* sayılırdı. Buna dair yapılan atıflardan bazıları şunlardır: 15. yüzyıl ulemasından Taşköprülüzade Ahmed Efendi, *Şeka'ik-i Numaniye fi Ulema-i Devlet-i Osmaniye* adlı eserinde tahsilini Türkistan'da tamamlayan Alaeddin Ali Fenari'den bahsederken “Bilad-ı Acem’e rihlet idüp, taht-gâh-ı Vilâyat-ı Horasan olan Herat nam şehrin ulemasından ve Semerkand ulemâsından” ders gördüğünü kaydetmiştir. Aşık Çelebi, *Meşa'irü'-şu'ara*'sında Şeyh Abdullah İlahi (ö. 1490/91)'nin “Diyar-ı Acem'de ser-halka-i silsile-i Nakşibendi, yani Hoca Abid-i Semerkandi hizmetine erişüp” tasavvuf eğitimi gördüğünü nakletmektedir (Arslan,1997: 84-87).

Edebiyatta Acem: Farsi Şirin Est, Türki Hüner Est

Osmanlı entelektüelinin zihin dünyasındaki “Fars/Acem/İran” imajı yukarıda bahsi geçen devlet erkânına göre daha değişkendi. Acemler kimi zaman divan edebiyatının yegâne ustaları kimi zaman da “hilekâr” ve “cimri”-leri olurlardı. Osmanlılar ve Safeviler arasında henüz savaş çıkmadan önce üretilmiş olan edebiyat üzerinden yazdığı eserinde Kınalızade “Fâris ehlinün sûtretleri cemîl, marazları kalîl (az), hulkları (huyları) kerîm, gazabları adîm (az)” olduğunu ifade eder. Acemler ona göre riyaset, akıl, ilim ve fazilet sahibidirler ancak kötü yönleri de yok değildir. “Lâkin hîle vü hud'a ve buhl u imsâkden (cimrilik ve pintilikten) hâlî degüllerdür”.¹⁰ Şira'ur-Rakik adlı esere dayanarak daha ziyade olumlu olarak çizdiği Acem profili Kınalızade'nin her zamanki düşüncesini taşımamaktadır. Zira kendi dönemi ve sonrasındaki saray çevresindeki yazarların çoğunda İran karşıtı bir söylem mevcuttur. Bu söyleme kendisi de katılmış olsa gerek ki satır aralarında Safeviler için “rafaza”, “rafızı” ve “ehl-i dalle” terimlerine sıkça rastlanmaktadır (Unan, 2006: 292-312). Halep, Rum ve Diyarbekir'de yıllarca kadılık yapmış Halleti gibileri ise Acem'in “zerafet u nezaketi”ni Rum'un “zeka ufetaneti” ve Arab'ın “lûtf u mürüvveti” ile karşılaştırmaktadır (Tolasa, 1983: 34).

Öbür taraftan klasik edebiyatın ilk dönemlerinde Fars şiirine büyük bir hayranlık ve özenme olduğu ve Osmanlı şairleri arasında yoğun bir taklit

¹⁰ Kınalızade İranlıların Fırat nehri ile Ceyhun (Ab-ı Amu) arasındaki topraklarda yaşadığını ve en meşhur vilayetlerinin Azerbaycan, Irak-ı Acem, Fâris, Kirman ve Horasan olduğunu söyler, Kınalı-zâde, (1248); Unan, (2006: 292-312).

etme çabası gözlenmektedir. Osmanlı şairlerinin -bilhassa saraya yakın olanların- devlet adamlarındaki Fars şiirine olan teveccühünü fark etmeleri benzeme çabasını daha da attırmıştır (Yekbaş, 2009: 464-490). Divan şairlerinin, şiirlerinde Sa'di, Hafız, Enveri, Attar gibi Acem şairlerine atıflarda buldukları, onlarla kendilerini bazen eş bazen de kendilerini onlarda üstün tuttıkları görülmektedir. 16. yüzyıl saray şehnamecisi (övgücü) Arif, ünvanından da anlaşılacağı üzere Osmanlı hanedanlarını onurlandırmak için Firdevsi'nin İran şahlarını öven destansı eseri *Şahname*'yi İstanbul'daki sultanlar için *Şahname-yi Al-i Osman* olarak uyarlamıştır (Eryılmaz, 2014: 120-154).¹¹ Arif gibi şehnamecilerin yazdığı ve minyatürler sunduğu çalışmalarla Farsça kaynaklardaki efsanelerin yanı sıra İran ikonografyası da Osmanlı sultanları için birer efsanevi şahsiyet olma fırsatı sunmuştur.

Osmanlı hanedanını yüceltmek için kullanılan efsanelerin yanı sıra Fars şiirine hâkim geleneksel semboller ve hikâyeler de Osmanlı şiirinde yer almıştır. Meşhur aşk kahramanları Ferhad ile Şirin, Leyla ile Mecnun, yine kahramanlık hikâyeleriyle meşhur Vamık, Dahhak gibileri Osmanlı şiirini uzun süre etkisi altına almıştır. Tabii Acem şairleri ve şiirdeki temalar birer sembol hâline gelmeye başlamış ve Osmanlı şiirinde belli kavramların yerini almaya başlamıştır. Divan şiiri üzerindeki Acem etkisi 19. yüzyılda dahi sürmüştü olsa gerek ki İzzet Molla bir şiirinde "Himmat eyleser eger öğretirim dünyaya/ Sözde bir şey mi imiş daire-guyan-ı Acem" diyerek Fars şiiri ile olan rekabetin hâlâ devam ettiğine işaret etmiştir (Ceylan & Yılmaz, 2005: 136).

Her ne kadar Acem şairleri arasında sayılmasa da divan şiiri üzerindeki tartışmasız etkisiyle Mevlana Celaleddin-i Rumi özel olarak incelenmeyi hak eden bir yere ve öneme sahiptir.¹² Şiirini bu kadar yaygın hâle getiren bir taraftan Osmanlı coğrafyasında açılan Mevlevi tekkeleri, öbür taraftan da diğer tarikatların tekke ve medreselerinde Farsça öğretmek için Mevlana'nın eserlerinin okutulmuş olmasıdır.¹³

Şiirin ötesinde Türk klasik müziğinin en iyi örnekleri de Mevlana'nın şiirlerini besteleyen Itri gibiler tarafından üretilmiştir. Bugün Türkiye'de bu

11 Kanuni dönemi şehnameleri için yine aynı yazarın bkz. Eryılmaz, (2010).

12 Acem şiiri denildiğinde genel itibarıyla ilk akla gelen Fars şiirinin klasik şairleridir. Bunlar Selman, Enveri, Firdevsi, Hafız, Nizami, Attar, Hakani ve Hayyam'dır. Hakan Yekbaş Osmanlı divan şiiri üzerinde etkisi olan Acem şairlerinden bahsederken bu şairler arasında Mevlana'ya zikretmemektedir, Yekbaş (2009: 464-490).

13 Medrese ve tekkelerde Fars şiiri olarak Sa'di'nin de Bostan ve Gülistan adlı eserleri özellikle Farsça öğretmek için ders kitapları olarak okutulmuştur. Divan şairlerinden Nev'i bu durumu dile getiren bir beyit bile kaleme almıştır: "*Hezâr Sâdi-i Şîrâz-ı gülsitân oldı/ Uruldı medreseler bâbına semerkandî*". Tulum & Tanyeri, (1977: 535); Yekbaş (2009: 464-490).

besteler Mevlana'nın Farsça şiirleri ve semazenler eşliğinde icra edilmekte ve anlaşılmasa bile bu şiirler yüzlerce kişi tarafından büyük bir ilgiyle dinlenmektedir. Osmanlı'da geç 16. yüzyıl ve erken 17. yüzyılda dahi Mevlana'nın *Mesnevi*'sinin İsmail Rüşühi Ankaravi (ö. 1631) ve İsmail Hakkı Bursalı (ö. 1724) tarafından tafsilatlı şerhleri yapılmış ve sonrasında Süleyman Nahifi (ö. 1738) şiirlerin metrik yapısı ve orijinal formuna sadık kalarak eserin tamamını Türkçeye tercüme etmiştir (Schimmel, 1975: 325- 26).

Kimi Osmanlı şairleri Mevlana'nın şiirleri üzerinden divan edebiyatında bir Rum-Acem rekabeti çıkarmıştır. Bunlar Acem şairlerinin Mevlana'nın şiirindeki kaliteden mahrum olduğunu dile getirmişlerdir. İhtimal Mevlana Celaleddin'e "Rumi" mahlası, biraz da bu rekabette Acem şairlerine karşı üstünlüğünü ilan etmek isteyen Osmanlı ediplerinin vurgusunun bir eseri olarak ortaya çıkmıştır (Kafadar, 2007: 15).¹⁴ Bu üstünlük vurgusu Osmanlı şairlerinin "Rumi aidiyeti içinde kendilerini çok daha üstün bir emperyal kültür ortamında hissettiklerini gösteriyor" (Özbaran, 2005: 112). Mustafa Ali *Divan*'ında Rum'un Acem'e karşı olan şiir alanındaki rekabetinin bazen çok çetin geçtiğini ve bu sınavda başarılı olmak için onları biraraya toplayıp sanatlarını yarıştırmak gerektiğini belirtmiştir (Özbaran, 2005: 112). Tabii Rum-Acem rekabeti her daim mevzu bahis değildi. Bazen de Acem şairleri divan şiirinin standardını belirleyen üstatlar olarak görülür ve şiir analizinde bir ölçü olarak kabul edilirler, böylece bir şairin ne düzeyde Acem şiirinin kalitesini yakaladığı veya ona yaklaştığına dair yorumlar yapılırdı.

Son Dönemde İran: Bizden Farklı Ama Bize Benziyor

Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında ve Cumhuriyetin ilk döneminde İran'ın doğu sınırlarındaki Horasan ve onun da ötesinde kalan *Turan*¹⁵ Osmanlı'nın Türklüğünün menşei için bir nevi ata diyarı olarak algılanmıştır (Köprülü, 1943: 219-303). Buna binaen geç dönem Osmanlı birçok kere Orta Asya'daki akrabalarıyla bir dünya inşa etme hayali kurmuştur. Genç Osmanlı ve Jön Türk hareketlerinin de etkisiyle Pan-Türkist duygular daha da şiddetlenmiş, dolayısıyla arada kalan İran Turan'a ulaşmak için bir engel olarak görünmüştür. Bu engelin büyüklüğünü anlamak ve de aşmak için 19. yüzyılda kimi Osmanlı seyyahları İran'ı ziyaret etmiş ve seyahatnamelerinde edindikleri izlenimleri aktarmışlardır.

14 Salih Özbaran, Osmanlı merkezinin Rum coğrafyası için çizdiği sınırlar içinde buraya gelen İranlı şairlerin yeni aidiyetlerini kazandığı bir yere dönüştüğünden bahseder, Özbaran(2005:112).

15 Yâkût el-Hamevî Mâverâünnehir ve etrafındaki memleketleri Turan olarak tanımlar. Yakut el-Hamavi (1955); Sarnay (2012: 407-408).

19. yüzyılda Arap ülkelerine nazaran İran, Osmanlı seyyahları için çok da ilgi çekici bir yer olmamıştır. Daha ziyade buraya atanan diplomatlar, İran’da işi olan tüccarlar ve doğuda kalan ülkelere seyahat etmek isteyenler İran’ı ziyaret ediyordu. İran’a seyahat eden Osmanlıların çoğunlukla iki şey dikkatini çekiyordu: Kendi devletlerine göre gelişmişlik düzeyi ve farklı bir mezhep pratiğine sahip olmaları (Palabıyık, 2010: 315). İran’ın modernleşmesinin Osmanlı’ya göre daha geç gerçekleşmiş ve kesintilere uğramış olması seyyahların ilgisini çekmiş olmalı ki çoğunlukla Osmanlı’nın gelişmişliğine vurgu yapmışlardır. 1873-77 ve 1895-97 yılları arasında diplomat olarak görev yapmış olan Münif Paşa Tahran’ı gördükten sonra kendi ülkesindeki duruma şükretmiş ve “gerek su-i idârece ve gerek fakr-u harâbiyetçe tasavvur olunacak derecenin mâfevkindedir” diye eklemiştir (Özgül, 2005: 288). Aynı şekilde diplomatik bir görevle İran’a gönderilen Mehmet Rebîi Paşa dönüşte ziyareti hakkında Sultan’a yazdığı raporda “Memâlik-i İraniyye her türlü tanzimât ve tensikâttan külliyyen mahrum” olduğunu not etmiştir.¹⁶ Osmanlı diplomatları İran’daki devlet yönetiminin merkezî yerlerin dışında bir otoriteye sahip olmaması, idari yapıda kurumsallaşma ve hukuk düzeninin kendi ülkelerine göre çok düşük düzeyde kalmasını eleştirmişlerdir.

Şehirlerdeki plan eksikliği ve altyapının çok zayıf olması İran’daki Osmanlı ziyaretçilerinin dikkatini çeken bir başka husus olmuştur. Süleyman Şükürü’nün aktardığına göre İran şehirleri içinde ilgisini çeken ve “nazara çarpacak mebanii ve menazili, beğenilecek hiç bir semti” yoktur (Karçınzade, 1907: 135, 139). Dahası Tahran dahi çok çekici bir yer olmayıp onu “şerefli gösteren hânedân-ı Şâhî ile küberâ ve aġniyânın vücudları olub, şehirde sevillecek, görülecek, eğlence mutantan ve müferrah yer yoktur” (Karçınzade, 142). Mehmed Fazlı Meşed’in İran’ın dini inançları itibarıyla kutsal mekânlara sahip olmasından dolayı daha medeni bir şehir beklerken gördüğü manzara karşısında hayal kırıklığına uğradığını belirtir (Fazlı, 2007: 33).

19. yüzyılda Osmanlı ve İran arasında 1820 yılındaki kısa savaşı ve sınırındaki aşiretlerin hudut ihlallerinden dolayı çıkan siyasi krizleri saymazsak çok büyük bir çatışma yaşanmamıştır. Bahis konusu savaşın sonunda 1823’te Erzurum’da imzalanan barış anlaşmasıyla birlikte Osmanlı Sultanı ile İran Şahı ilk kez eşit sayılmış ve topraklarındaki İran vatandaşları da İslam ümmetinden sayılarak Sünni fikhî uygulanması yerine Avrupa vatandaşlarına eşit kabul edilip ona göre mahkemelerde muamele görmüşlerdir (Masters, 1991: 3-15). İlişkilerin normalleştiği ve tarihi düşmanlıkların bir kenara

16 28 Nisan 1314 (10 Mayıs 1898) tarihli raporun çevrimyazısı için bkz. Göyünç, (1971: 159-162, 161).

birakıldığı bu dönemde Osmanlı sultanları İran Şahı ve yakınlarının Irak'taki kutsal mekanları ziyaret etmesine izin vermiş, hatta sonraki yıllarda Nasreddin Şah Avrupa'ya olan seyahatini İstanbul üzerinden gerçekleştirerek sultan tarafından ağırlandı (Nasir al-Din Shah, 1874: 363-400). İyi ilişkilere rağmen Osmanlı Devleti topraklarında her geçen gün artan İranlı hacı ve tüccarlara şüpheyle yaklaşmış, taşınmaz alımına engel olmaya çalışmış ve bilhassa gittikçe artan Şii nüfuzuna karşı yeni önlemler almaya başlamıştır (Saray, 1999: 85).

O dönemdeki İran'ın mevcut nüfuzu ve tarihten gelen Sünni-Şii rekabetinin yarattığı güvensizlik Osmanlı seyyahlarını da etkilemiş olsa gerek ki Şii inancını eleştirmek yerine dolaylı olarak onunla ilişkilendirdikleri İranlıların temizlik anlayışını ve "taassup" bakış açılarını eleştirmişlerdir. 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı-İran sınırlarının belirlenmesiyle görevli komisyonda yer alan Mehmed Hurşid Paşa bir Şii camisinde şahit olduğu abdest alma havuzunu (havz-ı kür) tarif etmiş ve bu havuzun "derununa daldırıp çıkarırlar ve derununda abdest alırlar ve ayak yolunda istimal eyledikleri ibrikleri sokup doldururlar" diyerek nasıl yadırgadığını ifade etmiştir (Hurşid, 1997: 57-58). Süleyman Şükrü Şii inancının modernleşmenin önünde bir engel teşkil ettiğini dolaylı olarak dile getirmiş ve İranlıların "geçmişteki çağlarda kalmış kuralları" (Kurûn-u evvelân kavâidini) terk edemedikleri için refah ve saadetten de mahrum kaldıklarını belirtmiştir. Ona göre "asr-ı hâziranın her türlü terakkiyâtına karşı bîgâne durmak İranîler gibi zekî bir kavme" asla yakışmamıştır (Karçinzade, 136). Süleyman Şükrü İranlıların düşünce dünyasının "mutaassıp" oluşunu eleştirmekte ve bir karşılaştırma yapılırsa "İranlıların hodbînlikleri İngilizlere, taassubları İspanyollara, belâperdazlıkları Yunanlılara, tiryak-keşlikleri Çinlilere" rahmet okuttuğunu vurgulamıştır (Karçinzade, 144). Süleyman Şükrü her ne kadar İranlıları inançlarına binaen sert eleştirilere tabi tutmuşsa da onların bu "taassubiyetten" ancak zekâlarıyla kurtulabileceklerini ifade etmiştir. Burada bahsi geçen seyyahların eserlerinde ve raporlarında daha birçok hususta kendilerinin İran'ın Şii kimliğine yönelik ön yargılarına örnek teşkil edebilecek düşünceler dile getirmişlerdir. Bu düşünceler daha ziyade iki ülke arasındaki siyasi rekabet ve kültürel farklılıktan kaynaklanmıştır. 20. yüzyılın başına vardığımızda Osmanlı entelektüellerinin gelişmişlik ve siyasal üstünlük anlayışı biraz daha belirginleşmiş, fakat aynı zamanda Avrupa'nın sömürgeciliğine karşı

mücadelede her iki milletin de ortak bir kader ve tecrübeye sahip olduğu anlayışı da hâkim olmaya başlamıştır.¹⁷

İran'da 1905'te Şah'a karşı başlayan protestolar bir süre sonra Tahran'da genel bir greve dönüşmüş ve 5 Ağustos'ta Şah Muzaferüddin'in Anayasal Millî Meclisin toplanmasına giden yolu açan mutabakatıyla Meşrutiyet Dönemi başlamıştır. İran'daki olayları Osmanlı basını ilgi, hayranlık ve korku ile takip etmiştir. Gazetelerde İran, Osmanlı İmparatorluğu ile karşılaştırılarak geleneksel ve ilkel bir tarım toplumu olarak sunulmuştur. II. Meşrutiyet basını İran'ı Osmanlı'nın kozmopolit yapısı ve Avrupa ile olan yakın ilişkileri sayesinde edindiği tecrübe ve teknolojisinden yoksun bir ülke olarak sunmuştur. Bunun ötesinde İran'a içinde bulunduğu otokratik yapısı ve Avrupa sömürgeciliğinden çekmiş bir ülke olarak sempatiyle de bakılmıştır. 1908'e geldiğimizde Osmanlı basınında İran'daki anayasal devrimin Osmanlı'daki ihtilal ve anayasa sürecinde bir örnek teşkil edebileceği kanaati oluşmuştur. Geçmişte kalmış efsanevi bir devrime sahip ve uzak olan Fransa'ya göre İran yakında hemen gerçekleştirilebilecek ve eğer başarısız olursa Osmanlı'daki meşrutiyet devrimi için de tehdit oluşturabilecek bir örnek olarak görülmüştür. İran Osmanlı basınında çok yer tutmamış fakat belli bir önem teşkil etmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, İran Palmira Brummett'in özetlediği gibi üç şekilde Osmanlı basınında yer almıştır: **1-Genellikle kısa bilgilendirmeler ve başlıklarla sunulmuş fotoğraflar şeklinde, yabancı devlet erkânı ve dünyadaki olaylarla ilgili olarak, 2-Şah ve zorba yönetiminin hicvedilmesinde, 3-İran'ın sömürülmesinden dolayı ve bu sebeple Osmanlı ile aynı kaderi paylaşmış olması hasebiyle Batı ülkelerinin eleştirilmesi durumunda bahis konusu olmuştur** (Brummett, 2000: 91).

Sonuç

Sonuçta Osmanlı zihin dünyasında İran'ın devlet ve toplum olarak algısı bazen süreklilik arzettiği gibi bazen de değişime uğramıştır. Uzun bir süre İran, *Rum*'a karşı *Acem* olarak görülmüştür. Siyaseten ve kültürel olarak Osmanlı'ya bir rakip ve tehdit bazen de bir ilham kaynağı olarak algılanmıştır. Fakat bu dönemde bile kültürel etkileşim devam etmiştir. Dahası devlet erkânının, ulemanın ve üdebanın zihnindeki İran algısı farklılık arz etmiş hatta bu farklılıklar bazen de yer değiştirmiştir. Osmanlı Sultanı kendisini *Acem Şah*'ının efsanevi düzeyine çıkarmaya çalışırken Osmanlı şairi *Acem*

¹⁷ Cemaleddin Afgani, Batı sömürgeciliğine karşı Müslüman devletlerin ortak hareket etmesi hususunda büyük bir çaba vermiştir. Birçok İslam düşünürü de benzer bir amaçla onun izini takip etmiştir. Özcan (1997: 56-62); Keddie (1983); Mahzumi Paşa (2006).

şiiirinin kendi ifade gücüne ulaşamadığını, Sünni ulema ise Acem'in "zındık" olduğunu düşünebiliyordu. Osmanlı son dönemine geldiğimizde entelektüellerin nazarında artık İran, şiiiri ve Şii siyasetiyle değil, idari, meşrutî ve hukukî yapısıyla modernleşmesi ve şehirleşmesiyle gündeme gelmiştir. Fakat bu süreçte dahi İran mekân olarak "yakın doğuda" bir komşu fakat Şii kimliği ve kültürüyle "uzak doğuda" bir ülke olarak Osmanlı zihin dünyasında yer almıştır.

Kaynakça

- AKSOYAK, İsmail Hakkı, (2006). *Gelibolulu Mustafa Âlî'nin Divanları (Divan-I-II-III)*. Cambridge, MA: The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Harvard University.
- AKTEPE, M. Münir, (1970). *1720-1724 Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silahşör Kemani Mustafa Ağa'nın Revan Fetihnamesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- ARSLAN, Ali, (1997). "Osmanlılar'da Coğrafi Terim olarak 'Acem' Kelimesinin Manası ve Osmanlı-Türkistan Bağlantısındaki Önemi (XV-XVIII. Yüzyıllar)" *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, Sayı: 8, 84-87.
- BİLGİLİ, Ali Sinan, (2003). "Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye İran İlişkilerinde Siyasî Karakterin Dinî Söylemi: 'Kızılbaşlık'" *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 27, 21-41.
- BRUMMETT, Palmira, (2000). *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911*. Albany, NY: Suny Press.
- CEYLAN, Ömür ve YILMAZ, Ozan, (2005). *Hazana Sürgün Bahar, Keçecizade İzzet Molla ve Divan-ı Bahar-ı Efkâr*. İstanbul: Kitap Sarayı Yayınları.
- DALKIRAN, Sayın, (2002). "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 18, 49-96.
- DERİNGİL, Selim, (2003). "They Live in a State of Nomadism and Savagery: The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 45, No. 2, 311-342.
- DÜZDAĞ, Mehmet Ertuğrul, (1998). *Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrinde Osmanlı hayatı: Fetâvâ-yı Ebussu'ud Efendi*. İstanbul: Şule Yayınları.
- EL-HAMEVÎ, Yâkût (1955). *Mu'cem el-Büldân*. C. 2, Beyrut: Dar Sadir lil-Tibaah vel-Neşr.
- ERYILMAZ, Fatma Sinem, (2014). "Adem'den Süleyman'a", *Osmanlı Sarayında Tarihyazımı*, der. Erdem Çıpa, Emine Fetvacı (çev. Mete Tuncay). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 120-154.
- ERYILMAZ, Fatma Sinem, (2010). *The Shehnamecis of Süleyman: Arif and Eflatun and Their Dynastic Project*. Doktora Tezi, University of Chicago.
- Evlîyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zıllî, (2002). *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, C. 6. (Hazırlayanlar, transkripsiyon: Ali Seyit Kahraman, Yücel Dağlı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- FAZLI, Mehmet, (2007). *Resimli Afganistan Seyahati*. (Transkripsiyon ve edisyon Kenan Karabulut), İstanbul: İş Bankası Yayınları.

- GÖYÜNÇ, Nejat, (1971). "Muzafferüddin Şah ve II. Abdülhamid Devrinde Türk-İran Dostluk Tezahürleri", *İran Şehinşahlığı'nın 2500. Kuruluş Yıldönümüne Armağan*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 137-193.
- HERZOG, Christoph and Motika, Raoul, (July, 2000). "Orientalism 'alla turca': Late 19th/ Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'," *Die Welt des Islams*, New Series, Vol. 40, No. 2, Ottoman Travels and Travel Accounts from an Earlier Age of Globalization, 139-195.
- HURŞİD, Mehmed, (1997). *Seyahatname-i Hudüd*. (Transkripsiyon ve edisyon Alaattin Eser), İstanbul: Simurg Yayınevi.
- İNALCIK, Halil, (1998). "İslam in the Ottoman Empire". In Halil İnalcık, *Essays in Ottoman Empire*. İstanbul: Eren Kitabevi, 1998, 232-34.
- KAFADAR, Cemal, (2007). "A Rome of One's Own: Reflections on Cultural Geography and Identity in the Lands of Rum," *Muqarnas*, Vol. 24, 7-25.
- KAFADAR Cemal, (1995). *Between two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, (1988). "Acem". *DİA*, C. 1.
- Katib Çelebi, (2009). *Kitab-ı Cihannüma*, Tıpkıbasım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- KEDDİE, Nikki R., (1983). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl Ad-Dīn "al-Afghānī"*. Berkeley: University of California Press.
- Kınalı-Zâde Ali (1248). *Ahlâk-ı Alâ'î*. C. 2. Kâhire.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat, (1943). "Osmanlı İmparatorluğu'nun Etnik Menşei Mes'eleleri" *Belleten*, Sayı: 7, 219-303.
- MAHZUMÎ Paşa, Muhammed, (2006). *Cemaleddin Afgani'nin Hatıraları*, (İstanbul: Klasik Yayınları).
- MAKDİSİ, Ussama, (2002). "Ottoman Orientalism," *The American Historical Review*, Vol. 107, No. 3, 768-796.
- MASTERS, Bruce, (1991). "The treaties of Erzurum (1823 and 1848) and the changing status of Iranians in the Ottoman Empire." *Iranian Studies* 24:1, 3-15.
- Nasir al-Din Shah, (1874). *The Diary of H.M. the Shah of Persia: During His Tour Through Europe in A.D. 1873*. (Tercüme Sir James William Redhouse), London: John Murray.
- Nevres-i Kadim, (2004). *Tarihçe-i Nevres*. (haz. Hüseyin Akkay), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- NEWMAN, Andrew J., (2006). *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*. London and New York: I.B. Taurus.
- OCAK, Ahmet Yaşar, (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- ÖZBARAN, Salih, (2005). *Bir Osmanlı Kimliği*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- ÖZCAN, Azmi, (1997). *Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924*. Leiden: Brill.
- ÖZGÜL, Kayahan, (2005). *XIX. Asrın Benzersiz Bir Politeknigi: Münif Paşa*. Ankara: Elips Kitap.
- PALABIYIK, Mustafa Serdar, (2010). *Travel, Civilization And The East: Ottoman Travellers' Perception Of "The East" In The Late Ottoman Empire* Doktora Tezi, Ankara: ODTÜ.

- Peçevi İbrahim Efendi, (1981). *Tarih*, C.1. (Hazırlayan: Sıtkı Baykal), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- PISCATORI, James P., (1986). *Islam in a World of Nation-States*. New York: Cambridge University Press.
- SAMİ, Şemseddin, (1317).*Kamus-ı Türki*. İstanbul Yayınları.
- SARAY, Mehmet, (1999). *Türk-İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları
- SARINAY, Yusuf, (2012). "Turan". *DİA*, C. 41.
- SCHIMMEL, Annemarie, (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- ŞİRVANLI Fatih Efendi, (2001). *Gülzar-ı Futuhât: Bir Görgü Tanığının Kalemîyle Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı*. (haz. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- ŞÜKRÜ, Karçınzade Süleyman, (1907). *Seyahat-i Kübra*. Petersburg: Abdürreşid İbrahim Basımevi.
- TOLASA, Harun, (1983). *Sehi, Latifi, Aşık Çelebi Tezkirelerine göre 16. yy.da Edebiyat Araştırma ve Eleştirisi*. İzmir: Ege Üniversitesi.
- TULUM, Mertol ve Tanyeri, M. Ali, (1977). *Nev'î Divanı*. İstanbul: Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- UNAN, Fahri, (2006). "Bir XVI. Yüzyıl Yazarının Zihniyet Dünyasında Milletlerin İmajları". *Türk Modernleşme Tarihi Araştırmaları Sempozyumu, 14 Mayıs 2005; Prof. Dr. Ercüment Kuran'a Saygı* içinde. Ankara, 292-312.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, (1983).*Osmanlı Tarihi*, C. 2. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- VASIF Efendi, Ahmed, (1978). *Mehasinü'l-Asar ve Hakaikü'l-Ahbar*, (haz. Müctebaa İlgürel. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- WINTER, Stefan, (2010). *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*. New York: Cambridge University Press.
- WOODS, John, (1976). *The Aqqyunlu: Clan, Confederation, Empire*. University of Chicago Press.
- YEKBAŞ, Hakan, (2009). "Divan Şairinin Penceresinden Acem Şairleri", *Turkish Studies*, V. 4:6, 464-490.
- YÜKSEL, Metin, (2014). "Iranian Studies in Turkey", *Iranian Studies*, 1-20, DOI: 10.1080/00210862.2014.890848.