

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

OSMANLI'DA

BİLİMİN SİYASETİ

MEHMET ALPER
YALÇINKAYA

ÇEVİREN / ÇAĞDAŞ SÜMER

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

FOL



OSMANLI'DA BİLİMİN SİYASETİ

19. YÜZYILDA BİLİMİ, DEVLETİ VE TOPLUMU TARTIŞMAK

FOL 339

© MAK GRUP MEDYA PRO. REK. YAY. A.Ş.
SERTİFİKA NO: 44396

TARİH 35
OSMANLI TARİHİ 16

OSMANLI'DA BİLİMİN SİYASETİ
-19. YÜZYILDA BİLİMİ, DEVLETİ VE TOPLUMU TARTIŞMAK-
MEHMET ALPER YALÇINKAYA

ÇEVİREN: ÇAĞDAŞ SÜMER

ÖZGÜN ADI: LEARNED PATRIOTS: DEBATING SCIENCE, STATE, AND
SOCIETY IN THE NINETEENTH-CENTURY OTTOMAN EMPIRE
EDİSYON: THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, CHICAGO, ILLINOIS,
ABD TARAFINDAN LİSANSLANMIŞTIR.
© 2015, THE UNIVERSITY OF CHICAGO. TÜM HAKLARI
SAKLIDIR.

YAYINA HAZIRLAYAN: CANSU AKSOY
REDAKSİYON: MAK GRUP REDAKSİYON EKİBİ
GÖRSEL YÖNETMEN: NURULLAH ÖZBAY
GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA: TAVOOS

İSBN 978-625-6584-43-3

BASKI: AYRINTI BASIM YAY. VE MAT. HİZ. SAN. TİC. A.Ş.
MATBAA SERTİFİKA NO: 49599

1. BASKI: MAYIS 2024

İLETİŞİM ADRESLERİ
CİNNAH CD. KIRKPINAR SK. 5/4
06420 ÇANKAYA ANKARA
TEL.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

OSMANLI'DA BİLİMİN SİYASETİ

19. YÜZYILDA BİLİMİ, DEVLETİ VE TOPLUMU TARTIŞMAK

MEHMET ALPER YALÇINKAYA

ÇEVİREN
ÇAĞDAŞ SÜMER



MEHMET ALPER YALÇINKAYA

Sosyoloji alanındaki lisans ve lisansüstü derecelerini ODTÜ'den aldıktan sonra Sabancı Üniversitesi'nde Tarih doktora programına devam etmiştir. Daha sonra California Üniversitesi, San Diego'da Sosyoloji ve Bilim Çalışmaları alanlarında başladığı doktora çalışmalarını 2010 yılında tamamlamıştır. 2010-2022 yılları arasında Ohio Wesleyan University Sosyoloji bölümünde doktor öğretim görevlisi ve doçent olarak görev yaptıktan sonra Türkiye'ye dönmüş ve TED Üniversitesi'nde göreve başlamıştır. Toplumsal kuram, kültürel sosyoloji, sanat sosyolojisi, duyu sosyolojisi, entelektüel tarih ve 19.-20. yüzyıllar Osmanlı ve Türkiye tarihi üzerine çalışmaları bulunmaktadır.

Başlıca eserleri: "Science as an ally of religion: a Muslim appropriation of 'the conflict thesis'" (2011), "Muslims' Contributions to Science and Ottoman Identity", *Living in the Ottoman Realm* (ed. Christine Isom-Verhaaren ve Kent F. Schull, 2016), "Science and spirituality: Ottoman inconsistencies, Europe's paradoxes" (2017), "Muslims", *The Warfare between Science & Religion The Idea That Wouldn't Die*, (ed. Jeff Hardin, Ronald L. Numbers ve Ronald A. Binzley, 2018), "The Harmony Thesis in the Turkish Media, 1950–1970, *Rethinking History, Science, and Religion An Exploration of Conflict and the Complexity Principle* (ed. Bernard Lightman, 2019), "Globalizing 'science and religion': examples from the late Ottoman Empire" (2022), *Kindred fatalisms: debating science, Islam, and free will in the Darwinian era* (2022), "İbn Sina the Turk: Early twentieth-century Turkish nationalism, Islam and the historiography of science", *Science, Religion and Nationalism* (ed. Jaume Navarro, Kostas Tampakis, 2023).

ÇAĞDAŞ SÜMER

Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden mezun oldu (2003). "Eski Rejimden II. Meşrutiyet'e Osmanlı İmparatorluğu'nda Modern Devlet Oluşumu ve Siyasal Çatışma Dinamikleri" başlıklı teziyle aynı üniversitenin Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nden doktora derecesi aldı (2020). Kapadokya Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Başlıca eserleri: Ye. Agibalova, G. Donskoy, *Ortaçağ Tarihi* (2021); Neil Faulkner, *Roma: Kartalların İmparatorluğu* (2020); Eugen Weber, *Köylülerden Fransızlara* (2017); G. E. d. Croix, *Antik Yunan Dünyasında Sınıf Mücadelesi* (2016); Patrick J. Geary, *Uluslar Miti ve Avrupa Kimliği* (2012).

Anne ve babama

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	11
TEŞEKKÜR	19
GİRİŞ	21
I	
YENİ BİR REJİMDE BİLİMİN SÖZCÜLERİ, KURUMLARI VE SÖYLEMLERİ	56
2	
SÖYLEMİN KONSOLİDASYONU: 1860'LARDA BİLİM, DEVLET VE ERDEM	99
3	
GENİŞLEME VE MEYDAN OKUMA: YENİ OSMANLILAR, YENİ ALTERNATİFLER	146
4	
GEÇ TANZİMAT DÖNEMİNDE BİLİMİ TARTIŞMAK: TEMALAR VE KONUMLAR	186
5	
"KAFASI KARIŞIK GENÇLİĞİN" İCADI: 1880'LERDE BİLİM, CEMAAT VE AHLAK	230
6	
19. YÜZYILIN SONUNDA BİLİM VE AHLAK	277
SONUÇ	321
KAYNAKÇA	347
DİZİN	379

ÖNSÖZ

Yayımladığınız yazıya sıcağı sıcağına göz atmak tehlikeli bir iş – gözden kaçmış bir cümle düşüklüğü, yerinde kullanılmamış bir kelime ya da ufak bir dizgi hatası bir anda karşınıza çıkıp keyfinizi kaçırabilir. Ama bundan çok daha ürkütücü olan, insanın epey zaman önce yazdıklarıyla karşı karşıya gelmesi. Bu kez aradan geçen zaman içinde belki çok değişmiş, en azından kimi fikirlerini değiştirmiş birisi olarak yaşadığınız deneyim, başka birinin yazdıklarıyla karşılaşmak gibi gelebilir. Ne sorduğunuz sorulara, ne vardığınız sonuçlara yakın hisseder belki şu anki hâliniz. Hele yayımladığınız metin bir araştırmamanın sonuçlarıysa, bulduklarınız ve iddia ettiklerinizin bazıları önemini yitirmiş ya da daha okuyucu karşısına çıkmadan yanlışlanmış olabilir. Belki de araştırmanızın sorularının, yöntemlerinin modası geçmiştir, boşluğa konuşuyorsunuz gibi gelir – ne de olsa kültürel üretimi de, tüketimi de şekillendiren dinamikler sizden bağımsızdır. Sözü uzatmadan elinizdeki kitapla ilgili yargımı belirteyim: Tamamlanmalı on, yayımlanmalı dokuz sene olan bu çalışmamın Türkçe tercümesine bakınca, neyse ki bu tarif ettiğim türden bir hisse kapılmadım. Bu kitaptaki cümleleri 2014 yılında yan yana getiren kişiye de, cümlelerin kendilerine de pek yabancı hissetmedim, şansım varmış.

Aslında Türkiye ve bilim üzerine yazılacak tezler, kitaplar bu açıdan (ve belki maalesef) biraz şanslı. “Biz niye geri kaldık?”, “bizde bilim niye ilerlemedi?” gibi sorular Türkiye gündeminden düşmediği gibi, geçen yıllar içinde “bilim” sözcüğünün tılsımı belki daha da kuvvetlendi. Pandemiden evrime, iklim değişikliğinden deprem olasılığı tahminlerine

kadar pek çok konuda bilim insanlarının sözlerine duyulan güven ya da güvensizlik meselesi, zaten kökleri çok derinlerdeki “çağdaşlaşma / geri kalma”; “aydınlık ile karanlığın mücadelesi”, “Batı materyalizmine özenmek ve özüne yabancılaşmak” gibi çerçevelerde bir asırdan uzun zamandan beri süregiden tartışmaların içine yeni malzemeler olarak katıldı son yıllarda. Bilimin, ya mutlak taraftarı ya da mutlak karşıtı olabileceğimiz ya da “bizim” mi, “onların” mı olduğunu hep sorduğumuz büyü bir şey gibi tasvir edilmesi ne yazık ki yaygınlığını sürdürüyor. Bu büyü ve kavrama atfedilen olumlu veya olumsuz değerlerin pek çok kişi için taşıdığı önem, “Türkiye’de bilim” teması üzerine söylenecek sözleri hâlâ özel ve biraz da netameli kılıyor.

Doktora yıllarımda başladığım bu araştırmaya ilham veren şey, aslında başka bir bağlamda karşılaştığım çok basit bir güçlüktü. Son dönem Osmanlı eğitim politikalarına dair bir yazıda alıntılanmak üzere seçtiğim resmî bir metni İngilizceye çevirmeye çalışırken, metin içerisinde geçen “ulûm ve fûnûn” kalıbını nasıl tercüme edeceğime bir türlü karar verememiştim. Kitapta da bahsettiğim gibi, bu kalıbın ve içerdiği iki kavramın *science* ile örtüşüp örtüşmediğini, Osmanlı dağarcığında *science* kelimesine hangi kelimenin tekabül ettiğini anlamak zordu. Daha sonra özellikle Tanzimat dönemi ve sonrasını çalışan bazı araştırmacıların da bu bilmeceye dikkat çektiğini ve soruya nispeten farklı yanıtlar verdiklerini fark ettim. Kendime biçtiğim görev de, geniş çaplı bir çalışmayla 19. yüzyıl Osmanlı dünyasında *science*’ın nasıl ifade edildiğini ortaya çıkarmaktı.

Ancak en toy araştırmacının bile 19. asır metinlerini okumaya başlar başlamaz böyle basit görünen bir dil sorununun arkasında devasa bir dizi soru olduğunu keşfetmesi kaçınılmaz. Elbette ki daha en başta Osmanlı dağarcığında neden İngilizce *science* ya da Fransızca *la science* ile aynı anlama gelen bir kelime bulunması gerektiğini varsaydığımız sorusu geliyor. Mutlaka Avrupa dillerinden birini referans alacak-

sak, neden Almancanın daha kapsamlı *wissenschaft*'ını düşünmediğimizi, örneğin, hesaba katmak gerek. Yine de bu basit anlamda tercüme meselesi hattından ilerlediğimizde, Osmanlı entelektüellerinin daha çok Fransızca metinlerle karşılaştığını ve *la science* ve *connaissance* kavramlarını bizzat kendilerinin sık sık referans aldığını, çevirdikleri metinlerde bu kavramlara karşılıklar bulduklarını inkâr edemeyiz. Yani aslında *la science*'ın Osmanlılar için ne ifade ettiği, Osmanlı entelektüellerinin kendilerinin de kendilerine sıklıkla sorduğu bir soruydu.

İşte asıl bu noktada konunun bir kelimenin tercümesinden çok daha karmaşık bir mesele olduğu belirginleşiyor. Osmanlı entelektüelleri *la science* ile neden bu kadar sık karşı karşıya geldiler? Neden ulûmdan, fûnûndan, “ulûm ve fûnûn”dan bu kadar çok bahsettiler? Kitapta bu soruya literatürde sıkça verilen cevabı vermiştim ben de; Avrupa'nın “büyük güçleri”ni iktisadi, askerî ve siyasi açıdan bu derece güçlü hâle getiren şeyin, başka faktörleri de inkâr etmemek kaydıyla, *la science* olduğunu düşündükleri için. Aslında bu, üzerinde daha fazla araştırma yapılmasına ihtiyaç duyduğumuz bir konu. Ne de olsa bu tür bir akıl yürütmenin, yani bugün kullandığımız sözcükle bilimin söz konusu atılımların arkasındaki temel güç olduğu ön kabulünün yerleşmesinin dahi, hem Avrupa hem tüm dünya toplumları açısından bir tarihi var. Osmanlı diplomatlarını, yazarlarını ve genel olarak “okumuş adamlar”ını bir devletin zenginleşmesini, güçlü ordular kurmasını ve başka devletler üzerinde hâkimiyet sağlamasını mümkün kılan şeyin bilim olduğuna ikna eden neydi? Yeni çalışmaların bu soruya da cevaplar arayacağını umuyorum.

Ben Osmanlı metinlerini *ilim* ve *fen* sözcüklerini kullanım biçimleri açısından incelemeye devam ederken, bu işi sosyolojik metin analizi yöntemleri kullanarak yapmayı planlamıştım. Ancak metinleri okudukça bu yöntemlerin biraz indirgemeci sonuçlar vereceğini düşünmeye başladım. Bunun nedeni, devrin gazete ve dergilerinde, edebiyat eserlerinde, hatta resmî

metinlerinde ilim ve fenden bahsedilirken konunun sık sık başka yönler doğru ilerlediğini görmemdi. Elbette bunu yapabilecek araştırmacılar vardır, ancak ben, metin analizi yazılımlarının bu varyasyonları hakkını vererek incelememe imkân vermeyeceği kanaatine vardım ve metinleri içerdikleri karmaşayı yansıtabilecek biçimde, daha genel bir bakışla okumayı tercih ettim. Bunun sonucunda da araştırma sorum değişti, kitabın ilk bölümünde belirttiğim hâli aldı: 19. yüzyıl Osmanlısı'nda bilimden bahsetmek nelerden bahsetmek demektir? Bu tabii Raymond Carver'ın *What We Talk About When We Talk About Love* [Aşk Konuştuğumuzda Ne Konuşuruz?] başlıklı öyküsü ve kitabından esinlenmiş bir soruydu, ama gerçekten de bilimden bahsetmenin ne kadar çok şeyden bahsetmek anlamına geldiğini fark etmemin bir sonucuydu.

Kültürel değişimlere dair yapılabilecek çalışmalarda soruyu bu şekilde sormanın verimli bir yaklaşım olduğuna inanıyorum. Ancak belki 19. asırda bilim için bu durum özellikle böyle; ne de olsa birçok yönüyle bu devir, bir bilim devriydi ve bahsedilecek neredeyse her konu bilime bağlanabilir hâle gelmişti. Aşk esrarengiz, akıl ermez bir his midir, yoksa kimyevi maddeler ya da elektrikle mi ilgilidir? Karıncalara baktığımız zaman insana örnek teşkil edebilecek bir çalışkanlık örneği mi göreceğiz, evrimsel süreçler sonucu yerleşmiş basit içgüdülerle hareket eden hayvanlar mı? Ahmed Midhat'ın "İlim ile Fen" makalesinde bahsettiği gibi, Boğaz'da mehtaba çıkan kişi, astronomi bilgisine sahipse bu deneyimden daha mı fazla zevk alır? Koskoca Çin medeniyeti, bilimde geri kaldığı için mi İngilizlere boyun eğmiştir? Eğer öyle ise Çin medeniyetinin bu devirde önemsenecek bir yanı var mıdır? Meyden, mahbûbdan bahseden şiirler, gençleri bilim öğrenmekten alıkoyar ve böylece gerilemeye sebep olur mu? Sorunun cevabı olumluysa koca bir şiir geleneğini ne yapacağız?

19. asır Osmanlı okumuşları, bunlar gibi pek çok soruya, kimi zaman tek bir makalede değiniyor, bilimi yaşama, insanlığa, Osmanlı toplumu ve dünyanın bugünü ve geleceğine

dair pek çok soruyla alakalı bir olgu olarak ele alıyorlardı. Ne yapmalıyız, ne öğrenmeliyiz, neye değer vermeli, neyi çöpe atmalıyız? Bu soruların tümüne verilecek cevaplarda, en azından değinilmesi gereken bir şeydi bilim. Dolayısıyla Osmanlı entelektüelleri bilimi ya da *ulûm ve fûnûn*'u, çoğu kez tanımlamadan metinlerin en azından bir yerine yerleştiriyorlardı.

Bu gözlemler beni eğitimini aldığım bilim çalışmaları alanından bazı perspektiflere yönlendirdi. Bilimin ne tarih boyunca değişmeyen bir özü, ne her toplumsal ve kültürel bağlamda aynı kalan dinamikleri, ne de diğer insan aktivitelerini incelerken kullandığımız yöntem ve kavramları geçersiz kılacak özgünlükte bir yapısı olduğunu hesaba katarak, Osmanlı bilim tartışmalarını, aslında “bilim” diye bir alanın inşasının bir semptomu olarak görmeye başladım. 19. asır Osmanlı okumuşları, kültürde, kurumsal yapılar ve toplumsal ilişkiler içinde bugün “bilim”, “bilim kurumu”, “bilim insanı” adını verdiğimiz ve zamanla içerikleri değişkenlik göstermiş kategorilere nasıl yerler açılacağını tartışıyor, bu sorularla ilgili toplumsal ve kültürel mücadeleler içinde pozisyon alıyorlardı. Bu esnada da, doğal olarak, mevcut alanlar, kurumlar, pratikler ve varoluş biçimlerinin pek çoğuna temas ediyorlardı.

Bilimi idealar dünyasından ya da öte âlemlerden dünyamıza inmiş, insanlığın kirli, pasaklı gerçekliğinden münezzeh bir nimet gibi değil de futbol gibi, şiir gibi, siyaset gibi bir insan aktivitesi olarak görmeye alışmamız gerek, eğer bilimi daha iyi anlamak ve bilimle ilişkimizi daha bilinçli ve temkinli bir biçimde kurmak istiyorsak. Günümüzde “bilim şöyle diyor”, “bilim şunu gerektirir” gibi ifadelerle çok sık rastlıyoruz. Bu ifadeler, bilimi konuşan, gören, talimat veren, hatta kendisini memnun edebileceğimiz ya da hayal kırıklığına uğratabileceğimiz otoriter bir özne gibi kurguluyor. Aslında 19. yüzyıl ortalarından itibaren gelişen süreci, dünyanın pek çok bölgesi gibi Osmanlı bağlamında da bu tür ifadelerin kullanılabilir hâle gelmesini, bilimin özneleşmesini sağlayan bir süreç olarak

görebiliriz. Bilim kavramı, kirli ve pasaklı tartışmalar, mücadeleler sonucu adım adım aşkınlaşmış, insanlığın gündelik gerçekliğinin ötesinde bir yere yerleşmiştir bu süreç sonucu. Bu bakımdan kitapta anlattıklarımı da bu sürecin bir hikâyesi olarak tanımlayabilirim. Osmanlı okumuşlarının tartışma ve mücadeleleri, kırarak ve dökerek, binbir çeşit metafor ve retorik strateji kullanarak, tevarüs edilmiş repertuarlardan farklı seçimler yaparak, pek çok taşı bir o yana bir bu yana iterek, bilime açılacak alanı belirlemeye yönelikti ve sonuçta alternatifler mevcudiyetini sürdürdüyse de bazı yaklaşımlar hâkimiyet kazandı. Şair Mehmed Celal'in "bırakın ben yine veremli kızlardan hisli şiirlerimle bahsedeyim, ama yaptığım işin bilime göre çok daha önemsiz olduğunu kabul ediyorum" manasındaki sözleri, bu dönüşümün güzel bir özeti bu açıdan.

Tarif ettiğim perspektiften baktığımızda, "bilim ve din", "bilim ve edebiyat", "bilim ve siyaset", "bilim ve batıl inanç" gibi pek çok tartışma konusunu, bu kategorilerin sınır ve içeriklerini tespit etme olduğu kadar, kategorilerin hem içeriklerine hem de onları temsil eden toplumsal aktörlere değer biçme mücadelelerinin yansımaları olarak görebiliriz. 21. yüzyıl insanları olarak bilime ve bilim insanlarına dair aklımızdaki tüm tanım ve varsayımları olabildiğince askıya alıp 19. asır tartışmalarına baktığımızda gördüğümüz dönüşüm, yeniden yorumlama ve inşa hamleleri, tanımlar kadar bu değer biçme meselesinin de önemini gösteriyor. Kültürde ve kurumsal yapılarda bilime yer açmak, aslında toplumsal otorite ve güven ilişkilerinde, statü ve prestij dağıtımında bir sarsıntı manasına geliyor. Bilim çalışmaları alanında sıkça vurgulandığı üzere, bilimin işlerliği, temelinde bir güven meselesi: Bilimin nasıl çalıştığını anlamak, sadece kimi bilgi ve hakikat iddialarına değil, bunları üreten kişi, grup ve kurumlara duyulan güveni anlamayı gerektiriyor. Bilim, ne bilim adına konuşanlardan bağımsız bir olgu, ne de bilim adına söylenen ve yapılanlara maruz kalanlardan.

Bütün bunlar, araştırmamın beni neden aslında çok aşına

olduğumuz bir yere getirdiğini açıklıyor. 19. asır Osmanlısı'nda bilim tartışmak ne demekti, diye sorarak başladığım araştırmanın sonunda vardığım yer, meşhur “bilimlerini alalım, ahlaklarını almayalım” sloganıydı. Belki çoğu kişinin artık gülünç bulduğu, etrafında yüzlerce klişe argüman üretilmiş bu slogan, aslında bir yandan da yukarıda bahsettiğim dönüşümlerin, tartışma ve mücadelelerin en sade, en basit sonucuydu. “Alalım, almayalım” derken ima edilen bir “biz” var, “bilimlerini” derken ima edilen bir “onlar” var, bir de, böyle ifade edildiğinde “biz”e belki biraz yabancı olduğu ima edilen “bilim.” Ve en nihayet, “bizim ahlakımız” denen bir şey. “Bizim ahlakımız,” toplumda mevcut ya da istenen otorite ve statü dağılımını –ki bu sınıfsal, toplumsal cinsiyete dayalı, dinsel, vb. her türlü statü hakkında olabilir– imlerken, “bilim” bu dağılım alternatiflerine ne yönlerden dayanak ya da tehdit oluşturabileceği açısından tartışma konusu olmuştu son dönem Osmanlı bağlamında. Bilimi en fazla tartışılır kılan, özel kültürel bir kategori ya da bilgi ve pratikler bütünü olması değil, toplumsal ilişkiler açısından ifade edebilecekleriydi. Daha önce de belirttiğim gibi, konu kime neden güvenileceği, kimin neden bilişsel, ekonomik, siyasi güce ve prestije sahip olacağı –diğer bir deyişle, kültürel, siyasi ve ekonomik sermayenin nasıl dağıtılacağı– olduğunda, her taşın yerinden oynaması kaçınılmaz olur.

Çalışmamdan sonra yayımlanan araştırmalardan elbette yararlanamadım, ancak son dönemlerde bu kitapta bahsedilen konulara temas eden kitap ve makalelerin, tezlerin ortaya çıkması çok sevindirici oldu. Bir meslektaşım, kitap hakkında yaptığı değerlendirmede, ele aldığım örneklerin pek çok yönde derinleştirilebileceğini, ancak benim bunu yapmayıp ahlak ve toplumsal hiyerarşiler hattından gitmekte ısrar ettiğimi belirtmişti. Haklı bir yorum elbette bu ve her ne kadar metne bugün baktığımda yabancı hissetmediğimi belirtmiş olsam da, tespit ettiğim bazı konuları daha fazla derinleştirmedime hayıflandığımı inkâr edemem. Keza, kimi çelişkileri, nüansları

daha çok kurcalamak iyi olurdu diye düşünüyorum. Ama metni yazarken amacım tablonun geneli hakkında bir şeyler söylemek, farklı yönlerinin farklı değerlendirmelerine zemin hazırlamaktı, bu açıdan da kitap çıktıktan kısa bir süre sonra karşılaştığım, ilgili bir konu üzerine çalışan bir doktora öğrencisinin “artık referans verebileceğimiz, eleştirebileceğimiz bir kaynağımız var” demesi, aldığım en iyi iltifattı. Kitapta atıfta bulunduğum çalışmalar bana nasıl ışık tuttuysa, bu kitabın da katkılarıyla olduğu kadar ve belki de öncelikle, eksikleriyle genç araştırmacılara ilham vereceğini umuyorum.

Bahsettiğim süreçlerin küresel kapitalist ilişkiler ve dönüşen Osmanlı ekonomik yapısı içindeki yeri, Müslüman ve gayrimüslim Osmanlıların bilime dair konulardaki ortaklıkları ve ayrılıkları, kadınların bilim alanındaki yerine dair tartışmalar, Osmanlı sınırları içinde ve dışında üretilen düşüncelerin dolaşımı gibi konular üzerinde yapılabilecek pek çok çalışma var. Bilimi, duyduğumuzda önümüzü iliklememiz ya da yüzümüzü asmamız gereken, “biz”e ve “onlar”a dair kafamızdaki şablonlara kolayca yerleştirebileceğimiz bir kavram olarak algılamayalım yeter.

TEŞEKKÜR

İlgilendiği konuların biraz farkında, ama gideceği yönden bihaber bir öğrenciyken, hocam Şerif Mardin bana bir kitap vermiş, “ilgini çekebilir, ne yapacağına karar vermeni kolaylaştırabilir” demişti. Kendisiyle çalışma ayrıcalığına eriştiğim dönem içinde bana bir hoca, ama daha da önemlisi, bir yol gösterici olarak kattıkları için Şerif Hoca’ya minnettarlığım hiçbir zaman bitmeyecek. Bana önerdiği bu kitapla da aslında Şerif Hoca tüm akademik kariyerimin yönünü çizmiş oldu.

Gerçekten de çok etkilendiğim, hiç aşına olmadığım bir alandan haberdar olmamı sağlayan bu kitap Steve Shapin ve Simon Schaffer’in *Leviathan and the Air-Pump*’ıydı. Yazarlardan Shapin’in hem tarihçi hem sosyolog olmasının verdiği ilhamla Şerif Hoca’ya “bu kitabın yazarı neredeyse oraya gitmek istiyorum” dedim, onun da destek ve teşvikiyle Shapin’in o dönem çalıştığı University of California, San Diego’ya başvurdum. Kabul aldım, ama tabii kadere karşı koymak mümkün değil: Ben San Diego’ya giderken, Shapin Harvard’a transfer oldu ve kendisiyle çalışma imkânı bulamadım. Ancak San Diego’da önce Andy Scull, sonra Robert Westman beni tarihsel bir araştırma yapan bir sosyolog olmaktan vazgeçmekten kurtardı. Steve Epstein, bilim çalışmaları alanından kendi ilgilerim için nasıl yararlanabileceğimi göstermekten yorulmadı. Hasan Kayalı hocam hem Osmanlı tarihçisi gözüyle çalışmalarımı inceleyip kimi yönlere doğru ilerlemem için beni cesaretlendirdi, hem de her zaman desteğini alabileceğim bir mentör oldu. Nihayet John Evans bu çalışmanın tamamlanmasına ve kitap hâline gelmesine büyük katkılarda bulunduğu gibi, akademisyenlik hayatımın her aşamasında bana fikir ve destek vermeyi sürdürdü.

Çalışmayı yaptığım dönemin en yakın tanıkları Harun Küçük ve Rebekah Barlow olmasa bu kitabın ortaya çıkması mümkün olmazdı. Harun Küçük'e geçen yıllar içindeki sohbetlerimiz ve bu kitaba, çalışma konularımıza, hayata dair söylediği her şey için çok teşekkürler.

FOL Kitap'a ve özellikle Cansu Aksoy'a hem kitaba ilgileri hem de bu uzun süreçteki destekleri için elbette büyük teşekkür borçluyum. Bu dönemi sosyal bilimsel bir perspektiften en yenilikçi bir biçimde çalışan bir meslektaşım olarak Çağdaş Sümer'in kitabın tercümesini üstlenmesi de benim için çok büyük bir şanstı. Çağdaş Hoca hem kitabı özenle çevirdi, hem bazı önerilerde bulunmam için imkân verdi hem de nasıl tercüme edilebileceğine aklımın ermediği bazı kavramlara nefis karşılıklar buldu.

Bu çalışma beni aynı zamanda arkadaşım demekten gurur duyduğum, bu alana çok önemli katkılarda bulunmuş Berak Burçak; Meltem Kocaman ve Darina Martykánová ve burada isimlerini tek tek zikredemeyeceğim pek çok değerli hocam ve meslektaşım da tanıştırdı. Sadece bu nedenle dahi bu kitabı yazdığımı değdi diyebilirim. ODTÜ'de ve Sabancı Üniversitesi'nde sosyoloji ve tarih alanlarındaki merak, ilgi ve becerilerimin temellerini atan hocalarıma, özellikle de Ayşe Saktanber ve Ahmet Ersoy'a büyük teşekkür borçluyum. Gerek San Diego'daki, gerek kitabı tamamladığım dönemde çalıştığım Ohio Wesleyan Üniversitesi'ndeki tüm arkadaşlarıma bu yorucu zamanları eğlenceli hâle getirdikleri, Türkiye'ye döndükten sonra çalışmaya başladığım TED Üniversitesi'ndeki meslektaşlarıma da destekleri için minnettarım. Belki farkında olmasalar da yaptığımız her iş için ihtiyaç duyduğumuz enerjiyi, ilham ve heyecanı bize veren öğrencilerimizi de hiçbir çalışmamızda ihmal etmememiz gerek. Yıllar içinde California'da, Ohio'da ve Ankara'da tanıştığım tüm öğrencilerime de her şey için teşekkür ediyorum.

GİRİŞ

*Alınız ilmini Garb'ın, alınız sanatını
Veriniz, hem de mesainize son süratini
Çünkü kabil değil, artık yaşamak, bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız.*

Bu dizeler, ülkesinde herkes tarafından tanınan ve Türkçe'deki yukarıdakilerin de aralarında bulunduğu en meşhur kıtalardan bazılarının yaratıcısı olan ünlü Türk şair Mehmet Akif Ersoy'a aittir.¹ Türkiye'nin milli marşının da yazarı olan Ersoy, aynı zamanda Türk İslam muhafazakârlığının da kahramanlarından biridir. Bunun nedeni, özellikle Kemal Atatürk ve yol arkadaşlarının 1920'ler ve 1930'larda Türkiye Cumhuriyeti'nde gerçekleştirdikleri Batılılaşmayı hedefleyen reformların hızına ve biçimine yönelik ve gönüllü olarak Mısır'a sürgüne gitmesine yol açtığı ileri sürülen kararlı eleştirel tutumudur.² Eğer durum böyleyse, İslamcı eğilimleri olan ve Türkiye'nin Batılılaşmasını eleştiren bir insan, "Garbın ilmini" nasıl bu denli tartışmasız bir şekilde benimsemiştir? Bir kişi "Batı karşıtı" iken, aynı zamanda gerçekten de "bilim taraftarı" olabilir mi?

Bir bakıma, aynı kıta bu soruların cevabını da verir: Şaire göre bilim, belki de en mükemmel biçimini Batı'da bulmuştur

¹ Bunda ve bu devrin pek çok Osmanlıca metinde "sanat" sözcüğü, tekniğe ve zanaatlara atıfta bulunur.

² Ersoy'un yaşamı ve görüşleri için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler* (İstanbul: Risale, 1986) ve Hasan Kayalı, "Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim", *Archivum Ottomanicum* 19 (2001): 307-33.

ama tabiatı gereği Batılı değildi. Aslına bakılırsa bilim özünde herhangi bir ulusun ürünü ya da temsilcisi olarak görülemez ve kendi başına “yerli” olana bir tehdit teşkil edemezdi.

Fakat Ersoy, aynı şiirin başka bir yerinde, bu tasvire bir uyarı eklemekte de gecikmemişti: Bilim tarafsız olsa da, tabiri caizse tek başına seyahat etmiyordu. Sonuçta özel olarak Türklerin, genel olarak Müslümanların, bilimin kendi sınırlarından içeri girmesine izin verirken son derece dikkatli olmaları bir zorunluluktur. Bu gayretlerindeyse, taklit edecekleri bir modele sahiptiler: Japonlar. Batı'nın ihraç edebileceği bütün o uygarlıktan sadece çağdaş bilimler Japonya'ya girebilmiş ve bu bile ancak sağduyulu Japon halkının “izni” sayesinde mümkün olabilmişti.³

Dikilip sahile binlerce basiret, im'an;

Ne kadar maskaralık varsa kovulmuş kapıdan! ⁴

Garbın eşyası, eğer kıymeti hâ'izse yürür;

Moda şeklinde gelen seyyi'e gümrükte çürür! ⁵

Dolayısıyla resim ilk göze çarptığından daha karmaşıktır: Bilimin kendisi nötrdür ama ahlaksızlıklarla bir arada bulunduğu Batı'dan ithal edilmek zorundadır. Bu nedenle, sınırda bilimi ahlaksızlıktan ayırmak, “ileri görüşlü” ve

³ Mehmet Akif Japonya'yı, bir toplumun Avrupalıların yeni bilimlerini öğrenirken nasıl kendi geleneklerine bağlı kalabileceğinin örneği olarak görür ve resmederken yalnız değildi. Osmanlı Müslüman entelektüellerinin “Japon modeli”ne duydukları kara sevdâ ve bu ideolojik inşanın geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıllarda nasıl işlediğine dair bkz. Renée Worringer, “‘Sick Man of Europe’ or ‘Japan of the Near East’?: Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turk Eras”, *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004): 207-30.

⁴ Hem soytarıllık hem de rezil olma anlamına gelen maskaralık sözcüğü, bu açıdan, söz konusu faaliyetleri sadece rezil değil, aynı zamanda çocukça ve ham olarak da tanımlar. Bu formülasyonsa, sonuçta, “Batılı olmayı” bilgeliğin ve olgunluğun sesi olarak sunar –ilerleyen bölümlerde Osmanlı metinlerini çözümleyen geri döneceğimiz bir konudur bu.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 1989), 156. Ersoy aynı savı, bu girişin epigrafını takip eden satırlarda da dile getirir: “İyi hatırdâ tutun ettiğim ihtarı demin / Bütün edvâr-ı terakkiyi yarıp geçmek için / Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz / Çünkü beyhudedir ümmid-i selâmet onsuz.” (*Safahat*, 172).

“inançlı” “Batılı olmayanın” görevidir. Ya da belki de bir insanın inanca ve ileri görüşlülüğe sahip olduğunu gösteren şey, “yararlı bilim” ile “moda olan sapıklığı” birbirinden ayırma yeteneğidir. Aslına bakılırsa, Ersoy’un yukarıdaki kıtanın da alındığı *Safahat* isimli şiir derlemesi, benzer pek çok örnek içerir: Bilimin erdemlerine dair bir savı, neredeyse bir kural olarak, cemaatin ahlaki karakterine sadık kalmaya ilişkin bir uyarı takip etmektedir.

Türkiye’de pek çok kişi bilim hakkında bu şekilde konuşulmasına aşinadır. Ersoy’un şiirleri, Batı’dan bilimler ithal edilirken, “kendi ahlaki değerlerimizin” bozulmadan korunması ve bilim ithal etmek ile Avrupalıları taklit etmenin birbirinden ayrılması gerektiğini, ilki arzu edilir olsa da ikincisinin son derece tehlikeli olduğunu ileri süren benzer sayısız metin arasından verilebilecek birer örnektir sadece. Türkiye’nin Başbakanı R. Tayyip Erdoğan 23 Ocak 2008’de Ersoy’un dizelerini alıntıladıktan sonra şu tespitte bulunmuştu: “Biz Batının ilmini sanatını almadık. Maalesef değerlerimize ters düşen ahlaksızlıklarını aldık. Biz Batının ilmini sanatını almakta bir yarışa girmeliyiz.”⁶ Erdoğan’ın tespitini özellikle önemli kılan şey bağlamıdır, zira başbakan bu ifadeyi, yurt dışında lisansüstü eğitim görmek için devlet bursu kazanan bir grup öğrenciye hitap ederken dile getirmişti. Bu yüzden, Erdoğan’ın “Batı’nın bilimlerini” ithal etmekle ilgili argümanı, aynı zamanda ve belki de daha önemlisi, bu öğrencilerin ya da genel olarak Türkiye’nin genç insanların ne tür birer birey olmak için çaba sarf etmeleri gerektiğine dair de bir argümandı. O hâlde karşımızda olan şey, bilime dair, onu iyi vatandaşlığın tanımına sıkı sıkıya bağlı bir mesele hâline getiren bir konuşma biçimidir. Bilime dair tartışmalar, bilimden çok daha fazlasına dair tartışmalardır.

Peki, bilime dair bu konuşma biçimi Türkiye’de nasıl ve

⁶ “Erdoğan: Batının Ahlaksızlıklarını Aldık,” *Milliyet*, 24 Ocak 2008, <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/24/son/sonsiy18.asp> (erişim tarihi 22 Eylül 2013).

neden bu kadar hâkim olabilmıştır? Bu söylemin tarihsel kökleri ve işlevleri nelerdir? Bu kitap bu sorulara yanıt vermeye çalışıyor. Bu amaçla, İslam imparatorluklarının sonuncusunda yaşanan sarsıcı bir dönüşüm çağında, yani 19. yüzyılda, çok etnisiteli, çok dinli Osmanlı İmparatorluğu'nda Türkçe konuşan eğitimli Müslümanlar için bu söylemin ne anlama geldiğine bakıyorum.

Başlangıçta bir uyarıda bulunmak gerekiyor. Bilhassa Türkiye'den araştırmacıların çalışmalarında, odak noktası sadece imparatorluk içindeki Türkler, Türkçe konuşan Müslümanlar olduğunda bile “Osmanlılardan” söz etmek yaygın görülen ve eleştirilen bir eğilimdir. Türk dilinin karmaşık bir versiyonun Osmanlı devletinin dili olduğu ve Osmanlı devletinin meşrulaştırıcı ideolojisinin köklerinin Türk-İslam geleneklerinde yattığı doğrudur. Fakat Osmanlı toplumu çok geniş bir etnik ve dinî gruplar yelpazesinden müteşekkildi ve bu, söz konusu grupların da kabul ettiği bir gerçeklikti. Dolayısıyla bu çalışmanın odaklandığı spesifik etno-dinsel grup, Osmanlı toplumu içinde özel bir konuma sahip olsa da, tek grup değildi. Bu kitapta tartıştığım bulguların diğer grupların tecrübelerini ne ölçüde yansıttığı başka bir çalışmanın konusudur. Yine de usandırıcı tekrardan kaçınmak için, metin boyunca “Türkçe konuşan Müslüman Osmanlılar” yerine, “Osmanlılara” ya da “Müslüman Osmanlılara” atıfta bulunacağım. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi, kültürel ve entelektüel başkenti olarak İstanbul'un, tartışmanın önde gelen katkıcılarının ikamet ettiği yer olduğunu da belirtmeliyim. Bu nedenle, bilime dair “resmî söyleme” yaptığım vurgu gibi, kullandığım kaynaklar da neredeyse bütünüyle İstanbul'da yayımlanmış olanlardır. Söylemlerin taşrada nasıl ortaya çıktıkları ve evrim geçirdikleri aynı ölçüde önemli bir mesele olmakla birlikte, bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır.

Bu ekseriyetle genç, Müslüman erkeklerin⁷ bilim hakkında konuşurken ne söylediklerini analiz ediyor ve bilimi ve ahlaki birbirinden ayrılması mümkün olmayan iki kavram hâline getiren bir söylemin ortaya çıkışını ve gelişimini inceliyorum.

Müslüman Osmanlıların bilim ile ahlak arasındaki ilişkiyi tarif etme biçimlerini çözümlemek, bu çalışmanın önemli bir vechesini oluştursa da tek vechesi değildir. Daha geniş bir düzlemde, yukarıda bahsi geçen gözlemle, yani bu konuşma biçimi içinde bilime yapılan bir referansı neredeyse bir refleks olarak ahlaka ilişkin bir başka referansın izlemesiyle ilgileniyorum. Bu çalışmanın ulaştığı sonuç, başlangıcından itibaren ve bilime ilişkin Osmanlı tartışmasının *bütün* katılımcıları için esas önemli olanın, sultanın o günkü ve müstakbel tebaasının ya da Osmanlı devletinin yurttaşlarının nitelikleri olduğudur. Dolayısıyla tartışma, bilimin kendisinden ziyade “bilim insanların” niteliklerine dairdi. Bilimin bilhassa “kendi değerlerimizle” uyumlu ya da onlar karşısında tarafsız olup olmadığına dair argümanlar bile benzer bir açıdan görülebilir, zira Osmanlı tartışmasının taraflarının bu argümanları kullanarak bizi ikna etmeye çalıştıkları şey, bilim hakkında konuşmanın her zaman “değerlerimizin” ne olduğuyla, hatta “bizim” kim olduğumuzla ilgili olduğuydu. Esas mesele toplumsal düzen, anahtar soruysa “Biz kimiz ve kim olmak istiyoruz?” idi ve bu, göreceğimiz üzere, kim olmadığımız ve

⁷ Başlarken, bu kitapta bireylere dair genellemeler yaparken sürekli olarak “adamlar” veya “erkekler”den söz ettiğimi belirtmeliyim. Bu cinsiyetçi dili kullanmak rahatsız edici olsa da bu çalışmanın odaklandığı toplumsal aktörleri doğru şekilde nitelemek gerektiğine inanıyorum. Her ne kadar Osmanlı İmparatorluğu’nda on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru kamusal tartışmalara katılan kadınların sayısı artmış olsa da, analiz ettiğim, bilime dair tartışmayı şekillendiren gruplar erkeklerden oluşuyordu. Benzer şekilde, bir yazının yazarının bir kadından mı yoksa bir erkekten mi söz ettiği doğrudan belli değilse, geç dönem Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal gerçeklikleri düşünüldüğünde, atıfta bulunulan gerçek ya da hayali “bilim ehli kişilerin” erkek olduklarını varsaymak yerinde olacaktır. Metinde tahayyül edilen bilim ehlinin sadece erkek değil “erkeksi” de olması meselesine birkaç yerde değineceğim.

kim *olmamamız gerektiği* hakkında konuşmadan yanıtlanamayacak bir soruydu.

Neden Bilim Hakkında Konuşuluyordu?

Döneme ait Osmanlı gazetelerine, edebî eserlerine ve resmî belgelerine hızla göz gezdirmek, Osmanlıların 19. yüzyılda gerçekten de bilim hakkında bolca konuştukları sonucuna varmak için yeterlidir. Bilime atıfta bulunmak için yaygın şekilde kullanılan iki sözcük, yani *ilm* ve *fen*, sayısız metnin sayfalarında düzenli olarak karşımıza çıkar. Fakat bu gözlem, muhtemelen çoğu okura pek de şaşırtıcı gelmeyecektir ve 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'na, hatta bu dönemdeki tüm Müslümanlara ilişkin yerleşik anlatı, tam da bu akla yatkın gelen fikrin etrafında şekillenmiştir. Ne de olsa bu dönem, sadece Osmanlıların değil, dünyadaki pek çok toplumun, önde gelen Avrupalı güçlerin durdurulamaz gibi gözükken ilerlemesiyle baş etmek zorunda olduğu bir dönemdi. Osmanlı seçkinlerinin, iktisadi, siyasi ve askerî tahakküm karşısında, Avrupa'nın yükselişinin arkasında yatan temel neden, yani bilim ve teknolojiadaki ilerlemeler üzerine konuşmaları son derece “doğal”dı.⁸

⁸ Müslüman toplumların bilimi terk etmeleri ve ardından ithal etmek konusunda başarısız kalmalarının, “gerilemelerine” yol açtığı, modernleşmenin düz çizgisel kavranışına ve Batı ile Batılı olmayanın, ilkinin ikincisi için bir ideal teşkil ettiği, monolitik tasvirine dayanan çalışmalarda yaygın rastlanan bir temadır. Bu tür çalışmalar bilimi, izahtan vareste bir terim, “ilerleme” üzerindeki etkisini ise aşîkâr olarak sunar. Bkz. Bernard Lewis'in son derece popüler kitabı *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2002), Üçüncü Bölüm. Benzer bir sonuca ulaşan, daha gelişkin bir tartışma için bkz. Toby Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). Osmanlı İmparatorluğu'nda bilime ilişkin benzer anlatıya sahip klasik bir çalışma için bkz. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. Baskı (İstanbul: Remzi, 1982) (*La Science chez les Turcs Ottomans*'ın (Paris: G. P. Maisonneuve, 1939) gözden geçirilmiş çevirisi.)

Bu çalışmanın amacı, sömürgeci güçlerin “başarısının” ne ölçüde bilim ve teknolojinin gelişmesine ve kullanılmasına atfedilebileceğini tartışmak değildir.⁹ Bunun yerine, söz konusu anlatının belki de farkına varılması daha güç, ama aynı ölçüde sorunlu bir varsayımına, yani “bilim”in sadece tek bir “şey” olduğu ve insanın gördüğünde onu tanıyacağı fikrine odaklanıyorum. Çağdaş araştırmacı geçmişte, sanki öylece ithal edilmeyi bekleyen bilimin yerini her nasılsa tam olarak tespit edebiliyorsa, bu durumun 19. yüzyıl Müslümanları için de geçerli olduğu varsayılır. Dahası, bilim adı verilen bu “şey”in yararlı olduğu da herkes için aşikârdı ya da bir biçimde aşikâr olmalıydı – ki bu bilimi savunan bireylerin saiklerinin irdelenmeye muhtaç olmadığını ima eden bir varsayımdır: Onlar sadece “doğru olanı yapıyorlardı.”¹⁰

Bu görüşler bir bakıma daha genel ve yaygın bir varsayımdan, yani bilimin her zaman insan deneyiminin bir parçası

⁹ “Bilimsel/teknolojik olarak geri kalmış” toplumların, tahakküm altına girmeyi bir biçimde “hak ettikleri” savı, sömürgeciler tarafından sık sık kullanıldığı gibi, bugün de daha örtük biçimlerde dile getirilmeye devam etmektedir. Bu ideolojiye dair bir çalışma için bkz. Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990). Bilimin sömürgeci projedeki yerine dair çok geniş bir yazın bulunmaktadır. Diğerlerinin yanı sıra bkz. Gyan Prakash, *Another Reason* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999); Zaheer Baber, *The Science of Empire: Scientific Knowledge, Civilization, and Colonial Rule in India* (Albany: State University of New York Press, 1996); Patrick Carroll, *Science, Culture, and Modern State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2006); Roy MacLeod, der., “Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise,” *Osiris*, 2. dizi, 15 (2001); Paolo Palladino ve Michael Worboys, “Science and Imperialism,” *Isis* 84 (1993): 91-102; ve Nathan Reingold ve Marc Rothenberg, *Scientific Colonialism: A Cross-Cultural Comparison* (New York: Smithsonian, 1987).

¹⁰ Bir anlamda, bu varsayıma yaklaşımım, bir şeyin doğru olmasının, ona neden inanıldığını açıklamadığını ileri süren şu çalışmalarla benzerlik taşımaktadır: Steven Shapin (“Cordelia’s Love: Credibility and the Social Studies of Science,” *Perspectives on Science* 3 [1995]: 255- 75) ile Barry Barnes ve David Bloor (“Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge,” *Rationality and Relativism*, der. Martin Hollis ve Steven Lukes [Oxford: Blackwell, 1982], 21-47). Neden bazı iddialar ve iddia sahipleri inanılabilirlik kazanırken diğerlerinin kazanamadığı, gerçek bir sosyolojik sorudur.

olduğu ve yerinin her dönemde ve toplumda tespit edilebileceği fikrinden kaynaklanır. Ancak bu, özünde, bilhassa bilim tarihçilerinin uzun bir süredir etkili itirazlarına konu olan, günümüzün bakış açılarının etkisi altındaki (bugüncü) bir görüştür. Sonuçta, her türlü örüntülü toplumsal etkileşimin çözülmesinde –ki bilimsel etkinlik bu açıdan bir istisna teşkil etmez– toplumsal aktörlerin kendi eylemlerine attıkları kültürel anlamlara, eylemleri meşrulaştırmanın ve sınıflandırmanın toplumsal olarak kabul edilebilir yollarına, ilgili aktörlerin türlerine ve spesifik etkinliğin daha geniş bir yapısal ve kurumsal bağlam içindeki yerine dikkat etmemiz gerekir. Kısacası, kendi varsayımlarımızı 19. yüzyılın Müslüman Osmanlılarına dayatmak yerine, şu tür sorular sormalıyız: *Onlar* ne görüyorlardı? *Onlar* gördüklerini nasıl yorumluyorlardı? Nihayetinde önemli olan *kimlerin* algı ve yorumlarıydı?

Bu açıdan yaklaşıldığında, 20 ve 21. yüzyıl bilimi ile diğer dönemlerin ve yerlerin kurum ve perspektifleri arasında bir eşdeğerlik bulunduğunu ima etmek, bir tür sembolik şiddet olarak karşımıza çıkar.¹¹ Nitekim Osmanlıların bilimle “karşılaştıkları” 19. yüzyıl Avrupası’nda da, bu kategori herkes için aynı anlamları taşııyordu ve bilimin anlamı ve kurumsal konumu henüz sabitlenmemiştir.¹²

¹¹ Andrew Cunningham, “Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science,” *Studies in the History and Philosophy of Science* 19 (1988): 365-89’da bu savı ileri sürer. Peter Dear, Cunningham’ın tezine bir ölçüde eleştiri getirir de, “Religion, Science, and Natural Philosophy: Thoughts on Cunningham’s Thesis,” *Studies in the History and Philosophy of Science* 32 (2001): 377-86’da genel olarak aynı fikirde olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bkz. Peter Harrison, “‘Science’ and ‘Religion’: Constructing the Boundaries,” *Journal of Religion* 86 (2006): 81-106.

¹² İngiliz “science” kavramının Alman “wissenschaft” kavramıyla karşılaştırılması için bkz. Babette Babich, “Nietzsche’s Critique of Scientific Reason and Scientific Culture: On ‘Science as a Problem’ and ‘Nature as Chaos,’” *Nietzsche and Science*, der. Gregory M. Moore ve Thomas Brobjer (Aldershot: Ashgate, 2004), 133-53. Avrupa’da kurumsallaşmış bilime ilişkin karşılaştırmalı çalışmalar arasında şunlar yer alır: Robert Fox ve George Weisz, der., *The Organization of Science and Technology in France, 1808-1914* (Cambridge: Cambridge University

Buna ek olarak, bilim ve teknoloji çalışmaları alanındaki yakın tarihli araştırmalar, bize basit ama hayati bir başka olguyu daha hatırlatmıştır: “Bilim” nihayetinde kültürel bir kategoridir ve tüm diğer kültürel kategoriler gibi, ne anlama geldiği ve neyi içerip içermediği, her zaman potansiyel olarak bir tartışma ve mücadele konusudur. Bilim üzerine çalışan araştırmacılarla birlikte pek çok sosyolog da artık bu tür meseleleri daha iyi anlayabilmek için kartografik bir metafor kullanmaktadır. Toplumsal uzamda kültürlerin sağladığı “haritalar” sayesinde dolaşıyoruz. Bu haritalar sayesinde insanları, nesneleri ve fenomenleri sınıflandırıyor ve hiyerarşik bir biçimde düzenliyor, spesifik bağlamlarda başkalarını değil de belirli eylem hatlarını takip ediyor ve insanlardan ve durumlardan “doğru” beklentilere sahip oluyoruz.¹³

Fakat bu durumun açıkça gösterdiği üzere, kültürel kartografyanın eşsiz sonuçları vardır. İnsan etkinliklerinin farklı

Press, 1980), Andrew Jamison, “National Styles of Science and Technology: A Comparative Model,” *Sociological Inquiry* 57 (1987): 144-58. Bu tür karşılaştırmalar bizzat Avrupalı “bilim ehli” tarafından da sık sık yapılmıştı. Örneğin bkz. Harry W. Paul, *The Sorcerer’s Apprentice: The French Scientist’s Image of German Science, 1840-1919* (Gainesville: University of Florida Press, 1972). “Bilim” kategorisinin oluşumu için bkz. Richard Yeo, *Defining Science: William Whewell, Natural Knowledge, and Public Debate in Early Victorian Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993). “Bilim insanı” on dokuzuncu yüzyılda da henüz net olmayan bir kategoriydi. Bkz. Sydney Ross, “‘Scientist’: The Story of a Word,” *Annals of Science* 18 (1962): 65-85 ve Paul Lucier, “The Professional and the Scientist in Nineteenth-Century America,” *Isis* 100 (2009): 699-732.

¹³ Bilim çalışmalarına bu doğrultuda yapılmış en ünlü ve etkili katkı Thomas Gieryn’in çalışmaları, özellikle de *Cultural Boundaries of Science: Credibility on the Line* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), ve “Boundary- Work and the Demarcation of Science from Non- science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists,” *American Sociological Review* 48 (1983): 781-95 künyeli eserleridir. Fakat kartografiya metaforunun, Gregory Bateson ve Pierre Bourdieu gibi pek çok sosyolog ve antropolog tarafından çeşitli şekillerde kullanıldığına da dikkatinizi çekerim. Yine belirtilmesi önemli olan bir başka şey de, “harita” metaforunun, her bir kültürün bu tür sadece bir harita sunduğunu ve kültürlerin sabit ve tutarlı olduğunu ima etmemesi gerektiğidir. Aşağıda daha fazla tartışma fırsatı bulacağım üzere toplumlar, toplumsal gruplar arasında geçen, gerçekliğin tahlil ve sunumuyla ilgili mücadelelerin damgasını taşıır.

türlerine dair sınıflandırmalar ve birbirleriyle mukayeseli olarak ne kadar değer taşıdıklarının tespitinde kullanılan il-keler, bu etkinliklerle iştigal eden gruplar için önemli sonuçlar doğurur. Bu nedenle gruplar sosyolog Thomas Gieryn'in ünlü adlandırmasıyla "sınır çalışması"na –belirli bir etkinlik ya da kuruma, onunla diğer etkinlik ve kurumlar arasında bir sınır çizmek için seçilmiş niteliklerin atfedilmesi– girerler.¹⁴ "Bilim-sel" etiketinin genellikle prestij ve güvenilirlikle ilişkilendirildiği çağdaş toplumlarda, "bilim" in etrafında spesifik sınırlar tanımlamak, bu sınırlara itiraz etmek ve bunları savunmak, bilimle uğraşanlar ve uğraşmak isteyenler için acil bir mesele hâline gelir. Pek çok bilim sosyoloğu bu yaklaşımı kullanarak, bilim insanlarının bilimi (ya da bilim içindeki kendi belirli alanlarını) otorite ve özerkliklerini kurmak, genişletmek ve korumak amacıyla nasıl farklı şekillerde tanımladıklarını incelemiştir.¹⁵

Bununla birlikte, sınırların tanımlanması ve sınıflandırmanın genel olarak toplumsal ilişkilerde çok daha fazla sonuca neden olan bir süreç olduğu açıktır. Toplumsal bir aktör ya da etkinliğin içine yerleştirildiği kategorinin, aktör ve etkinlik açısından çok önemli ve potansiyel olarak geri döndürülmesi mümkün olmayan neticeleri olabilir; bu yüzden, sınıflandırma mücadeleleri ve sınır ihtilafları toplumsal mücadelenin temel bir biçimini oluşturur.¹⁶ Dahası, dolaylı olarak, bu mücadeleler ilişkisel bir doğaya sahiptir. Farklı bir dizi sosyolojik çalış-

¹⁴ Gieryn, "Boundary-Work," 782.

¹⁵ Sayısız örnekten birkaçı için bkz. N. Mizrahi, J. T. Shuval, ve S. Gross, "Boundary at Work: Alternative Medicine in Biomedical Settings," *Sociology of Health and Illness* 27 (2005): 20-43; Emanuel Gaziano, "Ecological Metaphors as Scientific Boundary Work: Innovation and Authority in Interwar Sociology and Biology," *American Journal of Sociology* 101 (1996): 874-907; Michael S. Evans, "Defining the Public, Defining Sociology: Hybrid Science—Public Relations and Boundary-Work in Early American Sociology," *Public Understanding of Science* 18 (2009): 5-22.

¹⁶ Bu yaklaşımın klasik bir ifadesi için bkz. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).

manın da gösterdiği üzere, bu mücadeleler bir gruba mensup olup olmamaya dair iddialar içerir; sınırlar “bizi” dâhil etmek ve “ötekileri” dışarıda bırakmak için çizilir.¹⁷ “Ahlak dışı” ya da “kriminal”den “bayağı” ya da “amatör”e kadar değişen kategoriler, sadece eylemleri birbirinden ayırmakla kalmaz, “biz”i bu eylemlerin faillerinden de ayırır.

Müslüman Osmanlı seçkinlerinin 19. yüzyılda yapıp ettikleri, çok sayıda kültürel sınır çalışması içeriyordu. İmparatorluğun içinden geçtiği güçlükleri anlamlandırma ve bunlara çözümler bulma çabalarında, geniş bir kültürel belirsizlik kümesiyle boğuştu ve sayısız kültürel kartografya projesiyle uğraştılar. Avrupalıların ve Osmanlıların toplumsal koşulları ile bu koşulların arkasındaki nedenleri yorumlamanın çeşitli yollarını icat ettiler ve sadece yeni kültürel kategoriler inşa etmekle kalmadılar, aynı zamanda mevcut kategorilerin anlam ve sınırlarını da yeniden yorumladılar. İlerleyen bölümlerde odaklanacağım bilime ilişkin tartışmalar da bu çabaların başlıca örnekleri arasında yer alıyordu.

Fakat tüm bunlar, entelektüel tarihin bazı versiyonlarının ileri sürdüğü gibi uhrevi bir fikirler dünyasında gerçekleşmedi. Bu seçkinler, belirli ortam ve deneyimlerin ürünleri olan belirli insan tipleriydiler ve belirli eğilimlere, kültürel repertuarlara ve nihayetinde çıkarlara sahiptiler.¹⁸ Sonuç olarak, bilimin an-

¹⁷ Örneğin bkz. Michèle Lamont, *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class* (Londra: University of Chicago Press, 1992); Dale Southerton, “Boundaries of ‘Us’ and ‘Them’: Class, Mobility and Identification in a New Town,” *Sociology* 36 (2002): 171-93; Monica Prasad vd., “The Undeserving Rich: ‘Moral Values’ and the White Working Class,” *Sociological Forum* 24 (2009): 225-53. Bu tür yaklaşımlara dair bir değerlendirme için bkz. Michèle Lamont ve Virag Molnar, “The Study of Boundaries in the Social Sciences,” *Annual Review of Sociology* 28 (2002): 167-95.

¹⁸ Toplumsal aktörlere çıkarlar atfedilmesi, hem sosyolojide hem de bilim çalışmalarında ihtilaflı bir meseledir. Aktörlerin gerçekten de bilinçli olarak tanımladıkları çıkarlar doğrultusunda hareket ettikleri örnekleri reddetmesem de, “çıkartlar doğrultusunda hareket etmeyi” bir kişinin çıkarlarının farkında olmasına dayanan akılcı bir tercihi varsayan bir açıklama olarak görmüyorum. Bourdieu’ye benzer bir şekilde, çıkartlara belirli şekillerde hareket etmeye yönelik temayüller olarak atıfta bulunuyorum. İnsanların toplumsal yapıdaki belirli bir

lamına dair konuşurken, aynı zamanda bilinçli ya da bilinçsiz olarak “kendileri” ve “diğerleri” hakkında da konuşuyorlardı. Kısacası, toplumsal sınırlar çiziyorlardı. Bilime dair Osmanlı tartışması, aynı zamanda değişen Osmanlı İmparatorluğu içinde insanların nasıl sınıflandırılacağına dair bir tartışmaydı.

Konuşmanın ve Tahakküm Kurmanın Yolları

Yukarıda altını çizdiğim gibi, 19. yüzyıla ait Osmanlı belgelerinde gördüğümüz şey, bilim hakkında konuşmanın –genel anlamda bilimi ahlaka bağlamanın– belirli *biçimler*idir. Bu nedenle spesifik argümanlardan ziyade bilimle ilgili söylemlere odaklanıyorum. Söylem, toplumsal çözümlemedeki genel kullanımında, dünyayı sadece temsil etmenin değil, kurmanın da belirli bir yoluna işaret eder. Kendi başlarına özleri itibarıyla anlamsız değilse bile müphem olan toplumsal deneyim ve fenomenler hakkında konuşur ve bunlara anlam atfederiz. Söylemler algıyı şekillendirir, gerçeklikle ilgili açıklamaların geçerliliğini ve uygunluğunu yargılamak için kıstaslar getirir hatta öznelerin işgal edebilecekleri konumların çerçevesini çizer. Tekil ifadeleri belirlemezler ama “uygun” ifadelerde bulunmayı mümkün kılan *bir dizi* kavram, imge, metafor ve kural sunarlar.¹⁹ Genellikle, toplumsal gerçeklik, tek bir

konum nedeniyle yaşadıkları deneyimler, algılama, arzulama ve hareket etme biçimlerini şekillendirir ve bu da toplumsal uyaranlara verilen alışılmış yanıtlarla sonuçlanır. Sonuç olarak, bir kişinin doğaçlama gündelik eylemleri, onun benzer deneyimlere sahip insanlarla paylaştığı belirli eğilimlerin üzerinde inşa edilir. Çıkarlara dair bir argüman dile getirdiğimde atıfta bulunduğum şey, basitçe, ya da zorunlu olarak bilinçli bir şekilde yapılmış hesaplamalara dayanan eylemlerden ziyade, bu zımni ilkeye göre hareket eden bireylerdir. Devlet gibi belirli bir alana katılmanın kendisi, başka bir anlamda çıkara dayanan bir davranıştır; zira getirilerine yatırım yapmayı ve bunun için mücadele etmeyi içerir.

¹⁹ Amerikalıların bilim hakkında konuşma biçimlerine ilişkin bir çalışma için bkz. Daniel P. Thurs, *Science Talk: Changing Notions of Science in American Popular Culture* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007). Thurs'un söyleme yaklaşımı (bkz. 7-11), bu çalışmada kullanılabilecek benzerdir.

söylemin mutlak hâkimiyetinden ziyade rekabet hâlindeki söylemlerin bir arada var olmasıyla nitelenir.

Bu noktada bilim gibi kategorilerin sınırlarının, potansiyel olarak her zaman tartışmaya açık olduğunu ve söylemlerin bütün açıklamaları tutarlı bir biçimde belirlemekten ziyade bir “kabul edilebilirlik yelpazesi” oluşturduğunu vurgulamak önemlidir. Fakat şunu da önemle tekrar etmek gerekir ki toplumsal olgular için belli tanımlar ve belli sınır kümeleri, geçici bir süre için olsa dahi, belirlendiğinde, bunun belli toplumsal gruplar için kendine özgü sonuçları olur. Bu nedenle, farklı türde kaynakların toplumda eşitsiz şekilde dağıldığı ve bunun sınıflandırmalara ilişkin söylemsel mücadelelerin sonuçları üzerindeki etkisi hesaba katılmadığında, “konuşmanın yolları”na dair çözümleme eksik kalır. Kültürel haritalar *esnektir*, söylemler *çoğuldur* ve bunun sonucunda merkezkaç kuvvetlerin ortaya çıkması için her zaman bir potansiyel mevcuttur; ama bu potansiyeller her zaman tekbiçimlilik kurmaya yönelen merkezci kuvvetlerle bir arada bulunur. Bu nedenle kültürel kartografyaya dair çalışmalarımız, başta devlet olmak üzere güçlü toplumsal grup ve kurumların stratejilerine dikkat göstermediğimiz takdirde kusurlu olacaktır. Kendisi de kartografik metaforu benimseyen toplumsal kuramcı William Sewell Jr.’ın sözleriyle, aynı zamanda “resmî kültürel haritalara” da bakmamız gerekir.²⁰ Bu, özellikle Osmanlı örneğinin analizinde önemlidir, zira odaklanacağımız aktörler açısından devlet neredeyse nihai referans noktasıydı.

Sembolik kategorilerin ve toplumsal grupların sınırları-

²⁰ William Sewell, “The Concept(s) of Culture,” *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, der. Victoria E. Bonnell ve Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1999), 56. Bu yaklaşım ile Mikhail Bakhtin’in “otoriter söylem” kavramı arasında benzerlikler kurulabilir. Michel Foucault’nun “yazar işlevi” diye sözünü ettiği şey de benzer bir amaca hizmet eder: Yazarın ismi bir dizi metne birlik ve tutarlılık dayatmak için kullanılır ve böylece “anlamaların kanserli ve tehlikeli bir şekilde çoğalmasını sınırlamayı” mümkün kılar. Michel Foucault, “What Is An Author?” *Aesthetics, Method, and Epistemology*, der. James D. Faubion (New York: New Press, 1998), 221.

nın belirlenmesi, elbette temel bir devlet meselesidir. Pierre Bourdieu'nün ünlü nitelemesinde belirttiği gibi, devlet bir coğrafya içinde sadece fiziksel değil, sembolik şiddetin de meşru kullanımı üzerinde hak iddia eder.²¹ Bu, spesifik tanım ve kategorilerin hem inşa edilmesini ve dayatılmasını hem de bunlara dayanan imtiyazların dağıtılmasını kapsar. Bu esnada, gerçekliği incelemenin alternatif yollarına, “marjinal”, “gay-rimeşru” ya da sadece “yanlış” gibi yaftalar yapıştırılabilir. Kurumlar, okullarda telkin edilen ve basın tarafından yayılan resmî kategori, yafta ve tanımlar etrafında kurulur.²²

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyılda yaşanan iki gelişme bu bağlamda özel bir önem kazanır. İlk olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya kapitalist sistemiyle tedrici bütünleşmesinin sadece Osmanlı ekonomisi üzerindeki değil, aynı zamanda onun siyasi ve toplumsal yapısı üzerindeki etkisi ne kadar vurgulansa azdır. Gayrimüslim toplulukların içindeki bazı kesimler, bu iktisadi dönüşümden kayda değer faydalar sağlamayı bilmiş ve bu toplulukların mensupları Osmanlı İmparatorluğu'nda bir ticaret burjuvazisinin niteliklerini edinmiştir.²³ Bu esnada, Osmanlı bürokrasisi içindeki pozisyonlar, eğitim görmüş Müslüman Osmanlılar için en uygun istihdam fırsatı olarak görülmüştür.

19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'na dair çalışmalarda yerleşik yaklaşımlardan biri, bu dönemde yaşanan toplumsal dönüşümün en önemli veçhelerinden birinin Osmanlı burjuvazisinin etno-dinsel hatlar boyunca ticari ve bürokratik kesimler

²¹ Pierre Bourdieu, “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field,” *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, der. George Steinmetz (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), 56.

²² Bu konulara ilişkin tartışmalar için bkz. Pierre Bourdieu, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996); Pierre Bourdieu, “Social Space and Symbolic Power,” *Sociological Theory* 7 (1989): 14-25; ve Pierre Bourdieu ve Jean- Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society, and Culture* (Londra: Sage, 1977).

²³ Timur Kuran'ın “The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism,” *Journal of Legal Studies* 33 (2004): 475-515'te gösterdiği üzere bu bütün Ortadoğu için geçerliydi.

hâlinde iki kola ayrılması olduğunu ileri sürer.²⁴ Kuramcılar bu iki kola ayrılmayı açıklamak için farklı nedenler ortaya koyarlar. Bu nedenlerin arasında gayrimüslim Osmanlıların dinî ve kültürel bağlara sahip oldukları Avrupalıların iktisadi ve toplumsal ağlarına katılabilmelerinin daha olası olması, idari işlere ticari faaliyetlerden daha fazla itibar atfeden İslami Osmanlı geleneği, Avrupalı güçlerin 19. yüzyılda esasen siyasi amaçlarla gayrimüslim Osmanlılara sağladıkları himaye ve gayrimüslimlerin imparatorluk içinde ticari açıdan daha avantajlı Batı hukuku altında faaliyette bulunmalarını kolaylaştıran, hukuki çoğulculuğu öngören İslami-Osmanlı idari ilkesi sayılabilir.²⁵

Bununla birlikte, yakın tarihli çalışmaların, söz konusu dönüşümün pürüzsüz ve basit bir iki kola ayrılma modelinin ima edebileceğinden daha karmaşık olduğuna işaret ettiklerini belirtmek de önemlidir. İlk olarak, bu süreçten tüm gayrimüslim toplulukların bütün mensuplarının yararlandığı hiçbir şekilde doğru değildi. İkincisi, farklı dinî toplulukların ekonominin farklı sektörlerine katılma dereceleri, bölgeden bölgeye değişiklik gösteriyordu. Üçüncü olarak, bu iki kola ayrılma, var olduğu ölçüde, katı bir ayrım içermiyordu; sadece Osmanlı bürokrasisinde çok sayıda gayrimüslim istihdam edilmekle kalmıyor, ticaret alanında ve yeni işçi sınıfı içinde de pek çok Müslümana rastlanabiliyordu. Buradaki esas nokta, Müslüman Osmanlıların gelişmekte olan kapitalist iktisadi yapıya, özellikle de daha yüksek kademelerine katılımlarının

²⁴ Bkz. Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996). İmparatorluğun iktisadi dönüşümü ve bunun toplumsal sonuçları için ayrıca bkz. Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey* (Londra: Verso, 1987); Çağlar Keyder, "Europe and the Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: Development of a Bourgeoisie in the European Mirror," *East Meets West: Banking and Commerce in the Ottoman Empire*, der. Philip Cottrell (Aldershot: Ashgate, 2008): 41-58 ve Reşat Kasaba, *The Ottoman Empire and the World- Economy: The Nineteenth Century* (Albany: SUNY Press, 1988).

²⁵ İkinci argümana dair bir sunum ve muhtelif yaklaşımlara ilişkin genel bir değerlendirme için bkz. Kuran, "Economic Ascent."

orantısız bir şekilde düşük olmasıdır.²⁶ Bu çalışmanın amaçları açısından, bu tür bir dönüşüm bağlamında, Müslüman topluluğunun pek çok üyesinin, en çok İstanbul'da görünür olmak üzere, Osmanlı devletini en güvenilir istihdam fırsatı kaynağı olarak algılamış olduğunu belirtmek çok önemlidir. Bu da sonuç olarak farklı türde, bu kez Müslüman orta sınıfın kendi içinde görünür bir bölünmeye yol açmıştır. Bu çalışmanın odaklandığı İstanbul şehrinde, yeni tipte bir eğitim ürünü olan yüksek statü sahibi Müslüman bürokratlar, başta kültürel ilgi ve zevkler olmak üzere gayrimüslim orta sınıf mensuplarıyla pek çok ortak noktaya sahipti. Bu ilerleyen bölümlerde gösterileceği üzere Müslüman orta sınıf içinde neden bir bölünme ve parçalanma hissinin ortaya çıktığını açıklamaya yardım etmektedir. Yine, bürokrasinin pek çok Müslüman Osmanlı için en çekici istihdam alanına dönüşmesine ek olarak, bu dönemde bürokrasinin gücünün, sultanın otoritesinin aleyhine düzenli olarak arttığını ve bürokratların giderek daha fazla kendilerini devletle özdeşleştirdiklerini de eklemeye değer.²⁷ Bu açıdan görünürdeki söz konusu bölünme, aynı zamanda devleti hangi tip bürokratin temsil etmesi ve Osmanlı devletinin ne tür bilgi ve zevkleri desteklemesi gerektiğine dair sorularla da ilgiliydi.

²⁶ Bu orantısızlık, imparatorluk içindeki yabancı şirketler tarafından süreklileştirilmişti. Emek tarihçisi Donald Quataert, Osmanlı işçi sınıfının Müslüman ve gayrimüslim üyeleri arasında pek çok işbirliği ve dayanışma örneğini bulunduğunu gösterirken, bu bağlamda yabancı tüccarların ve şirketlerin “rutin olarak en iyi işler için yabancılara, orta pozisyonlar için Osmanlı Hristiyanlarını ve daha alt kademeler için Müslümanları işe aldıklarını” da ilave eder. Bkz. Donald Quataert, “Ottoman Workers and the State,” *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies*, der. Zachary Lockman (Albany: SUNY Press, 1994), 25.

²⁷ Metin Heper, “Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century,” *International Political Science Review/Revue internationale de science politique* 1 (1980): 81-105; Christoph K. Neumann, “Whom Did Ahmed Cevdet Represent?” *Late Ottoman Society: Intellectual Legacy*, ed. Elisabeth Özdalga (New York: Routledge, 2005), 117-34. Bununla beraber, II. Abdülhamid'in sultanın otoritesini yeniden tesis etme girişimleri nedeniyle on dokuzuncu yüzyılın son yirmi yılı, daha karmaşık bir resim sunar.

İkinci olarak, Osmanlı devletinin hem eğitim hem de basın alanlarında sahip olduğu kontrolün derecesinin de altı çizilmelidir. Esasen bu çalışmanın konusunu oluşturan gruba, yani Müslüman Osmanlılara hitap eden kurumlar açısından bu özellikle geçerliydi. Gayrimüslimler, bilhassa 1850'lerden sonra etno-dinsel kimlikleri aşacak bir "Osmanlı" kimliğinin inşasını amaçlayan resmî Osmanlı politikası nedeniyle bu baskılardan bütünüyle azade değillerdi. Bu politika, Müslüman ve gayrimüslim Osmanlıların birlikte öğrenim görebilecekleri eğitim kurumlarının kurulmasını gerektirmişti. Fakat ekonomi örneğinde olduğu gibi eğitim alanında da Müslümanların, bazıları devlet okullarından çok daha kaliteli cemaat okullarına da erişimleri bulunan gayrimüslimlere nazaran daha az seçenekleri bulunuyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle 1870'lerden sonra Müslümanlar tarafından idare edilen özel okulların var olduğu ve özel gazetelerin kayda değer satış sayılarına ulaştıkları doğrudur. Ama en üst düzey okullar devlet tarafından idare ediliyordu ve devlet bütün okullar ve basın üzerinde hatırı sayılır bir denetim uyguluyordu. Okul müfredatları, ders kitapları ve her türlü yayın etkin bir şekilde denetleniyor ve basın katı bir sansüre tâbi tutuluyordu.

Bu etkenlerin sonucunda, devletin etkinlik alanı içindeki mücadeleler, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimin anlam ve önemine ilişkin mücadeleler açısından merkezî bir öneme kavuştu. Bütün konuşma biçimleri eşit değildir ve resmî söylemin önemi, hiçbir söylemsel bağlamda göz ardı edilemez. Fakat özellikle yukarıda sözü edilen koşulları göz önüne alacak olursak, 19. yüzyılda eğitilmiş Müslüman Osmanlılar için herhangi bir konuda resmî söylemi inşa etmek, dönüştürmek ya da sarsmak için verilen mücadelelerin önemi daha aşikâr hâle gelir. Dolayısıyla, devletin gölgesinin bu kitapta analiz edilen bütün tartışmanın etrafında gezinmesi hiç de şaşırtıcı değildir.

İktidar Mücadeleleri ve Bilim

“Devlet” denilen, yekpare, özerk bir varlık yoktur.²⁸ Bunun yerine devleti, farklı tip ve miktarda kaynaklara sahip toplumsal aktörlerin etkileşim içinde olduğu bir mücadele alanı olarak görebiliriz. Bu kitapta “devlet” terimine atfettiğim sınırlı anlam, anlık bir görüntüyü, verili bir anda bu etkileşimlerin spesifik sonucunu ifade eder.²⁹

Aktörlerin mücadeleye taşıdıkları kaynaklar nelerdir? Ve mücadele tam olarak ne için verilmektedir? Açıktır ki bu mücadelenin içindeki aktörler iktisadi kaynakların (“iktisadi sermaye”) yanı sıra yeteneklere, yeterliliklere, becerilere, yatkınlıklara, tutumlara, özelemlere ve beklentilere (“kültürel sermaye”) de sahiptir. Aynı zamanda farklı gruplara da mensupturlar ve başka kişilerle fayda sağlayabilecekleri, kurumsallaşmış, güvenilir ilişkilere (“toplumsal sermaye”) sahiptirler.³⁰ Fakat bu tür sermaye tiplerinin, özellikle diğer aktörler tarafından meşru, anlamlı ve saygıdeğer oldukların-

²⁸ Bkz. Philip Abrams, “Notes on the Difficulty of Studying the State,” *Journal of Historical Sociology* 1 (1977): 58-89 ve George Steinmetz, der., *State/Culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999) içindeki “devlet” kavramını kullanmanın alternatif ve nüanslı yollarını öneren makaleler. Toplum ile devlet arasında katı bir ayrım bulunduğu fikrine itiraz eden bir çalışma için bkz. Steven Epstein, *Inclusion: The Politics of Difference in Medical Research* (Chicago: University of Chicago Press, 2007). Osmanlı çalışmalarında “devlet”in kullanımına eleştirel bir yaklaşım için bkz. Gabriel Piterberg, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California Press, 2003).

²⁹ Bourdieu’nün “alan kuramı”ndan ilham alarak, bu sonucu, bir alan içinde bir dizi kuvvetin birleşmesinin sonucu olan bileşke vektör olarak görebiliriz. Fakat bu dinamizmin her zaman kabul edilmesi gerekse de, mücadelelerin sonuçlarının, kurumsallaşma sayesinde daha kalıcı hale getirilebilmesi de mümkündür.

³⁰ Sermaye tiplerine ilişkin tartışmalar için bkz. Pierre Bourdieu, “The Forms of Capital,” *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, der. John Richardson (New York: Greenwood, 1986), 241- 58; Alejandro Portes, “Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology,” *Annual Review of Sociology* 24 (1998): 1-24; Michele Lamont ve Annette Lareau, “Cultural Capital: Allusions, Gaps, and Glissandos in Recent Theoretical Developments,” *Sociological Theory* 6 (1988): 153-68.

da etkili oldukları ve ancak bu takdirde bireyin “sembolik sermaye” edindiği de doğrudur.³¹

Farklı miktarlardaki farklı sermaye tiplerine sahip bu toplumsal aktörlerin, uğrunda mücadele ettiği sermayeye Bourdieu, edinilmesinin toplumsal aktörlerin “farklı alanlarda ve [bizatihi] sermayenin farklı tikel türleri üzerinde iktidar kullanmalarını” sağlayan bir “meta-sermaye” olarak, “devlet sermayesi” adını verir.³² Devlet sermayesi ile belirli sermaye tiplerinin göreceli değerlerinde ve birbirlerine dönüştürülebilir yollarında değişiklikler yapmak mümkün hâle gelir. Örneğin devlet politikası sayesinde belirli bir kültürel sermaye türü, diyelim ki belirli tipte bir okuldan diploma almış olmak, spesifik bir mesleğin meşru bir mensubu olmak için zorunlu kılınabilir ve bu da sonuçta, diploma sahibinin sembolik ve iktisadi sermayesinin artması manasına gelebilir. Benzer şekilde devlet sermayesine erişim sahibi olmak, grupların ellerindeki kültürel sermaye tipini, daha yüksek sembolik sermaye miktarına sahip olan bir tipe dönüştürmelerini sağlayabilir. Devletin eğitim, hukuk ve kültürel üretim üzerinde hatırı sayılır bir nüfuz kullanabilme yeteneği sayesinde, devlet sermayesi sahipleri, spesifik sembolik sınır ve sınıflandırmaları, daha üstün, hatta yegane meşru sınır ve sınıflandırmalar olarak dayatabilirler.³³

³¹ Bkz. özellikle Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*’in (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), Yedinci Bölümü.

³² Bourdieu, “Rethinking the State,” 58.

³³ Bir kez daha, bu yaklaşımın, belirli ve homojen bir kültürün güç kullanılarak dayatıldığını ve kusursuz ve sürekli bir şekilde yeniden üretildiğini ima etmediğini vurgulamalıyım. Söz konusu süreç, gerçekten de baskın bir kültürel kategoriler ve tanımlar kümesinin ortaya çıkmasına ve idame ettirilmesine yol açabilse de, alternatifler ortadan kaybolmaz. Bu baskın tanımların dayanıklılığı da hiçbir zaman veri kabul edilmemelidir, özellikle de devletin kendisinin sürekli bir mücadele alanı olduğunu ve devletçi sermaye “sahibi olmanın” etkili olabilmek için diğer toplumsal aktörler tarafından kabul edilip meşru görülmesi gerektiğini hatırladığımızda. Yine de burada çerçevesi çizilen yaklaşım, neden belirli malzemelerin, -Ann Swidler’in terminolojisini kullanacak olursak- belirli bir zamanda, belirli bir coğrafyada yaşayan belirli bireylerin kültürel “alet kutularına” dahil edilip, diğerlerinin edilmediğini sormamızı mümkün kıldığı için

19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet alanı kayda değer dönüşümler geçirdi. Bu dönüşümlerin en önemlileri arasında, 18. yüzyılda başlayan iki gelişme, yani Osmanlı bürokrasisinin büyüklük ve nüfuzunda yaşanan istikrarlı artış ile bu sınıfın karakterindeki değişim yer alıyordu. Osmanlı yönetici sınıfının geleneksel tahayyülünde kalemiye (kalem ehli, yani kâtipler); ilmiyeye (ulema sınıfı; ilim ehli) ve seyfiyeye (kılıç ehli) kıyasla “görece mütevazı bir kesim” oluşturunuyordu.³⁴ Fakat askerî açıdan zayıflayan imparatorluğun diplomasiye ve Avrupalı güçlerle ilişkileri etkili bir şekilde yürütebilecek kadrolara duyduğu ihtiyaç nedeniyle, kâtipler zamanla gerekli beceriye sahip bir grup olarak ortaya çıktı. Benzer şekilde, Osmanlı ordusunu Avrupalı modeller uyarınca yeniden organize etmek üzere kurulan yeni okullar, yeni türde bir kültürel sermayeye –imparatorluktaki başka hiçbir kurumun aşamadığı bilgi ve yetenek tiplerine– sahip genç erkekler yetiştirmeye başladı. Bu grupların Osmanlı devlet mekanizması içinde oynadığı rol giderek arttı ve devlet alanı, belirli kültürel sermaye tiplerine tekabül eden değerler açısından dikkat çekici bir mücadeleye tanıklık etti.³⁵

Bu yükselen sınıf, kabul edildiğinden kesin olarak emin olduğu hatırı sayılır bir prestije ve güvenilirliğe (henüz) sahip olmayan yeni bir grup olarak, ekseriyetle kendi değerlerini takdir ettirmeye ve kendilerini yönetici seçkinlerin diğer ke-

önemlidir. Alet kutuları, repertuvarlar, anlatılar tutarlı ve tek biçimli değildir; ama kapsadıkları ve dışladıkları gibi farklılaştırır ve hiyerarşi kurarlar ve tüm bunlar belirli tarihlerin ürünleridir.

³⁴ Christoph Neumann, “Political and Diplomatic Developments,” *The Cambridge History of Turkey: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, der. Suraiya Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 54.

³⁵ Söz konusu dönüşüme ilişkin güvenilir çalışmalar şunlardır: Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980) ve Carter Findley, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989). 18. yüzyılda yaşanan değişimle ilgili bir vaka incelemesi için bkz. Virginia Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783* (Leiden: E. J. Brill, 1995).

simlerinden ayırt etmeye ihtiyaç duyan genç adamlardan oluşuyordu. Onların gerçekten sembolik sermaye edinebilmesinin nihai koşulu da, sahip oldukları kültürel sermayenin önemli bulunmasıydı. Bu nedenle, kendileri ve devlet hakkında inşa ettikleri söylem, kendilerine meydan okuyanlardan daha fazla erişime sahip oldukları bilgi tipine, yani “gerçek dünyada işlerin gerçekten nasıl yürüdüğüne” dair bilgiye pek çok atıf içeriyordu. Yeni bürokratların Avrupalı güçlerin inşa etmekte olduğu yeni dünyaya dair uzmanlık iddialarının önemli bir bileşeni de, “Avrupalıların yeni bilimlerine” dair bilgileriydi.

Bilime Bir Yer Bulmak

Bilim insanları, “sınır çalışmasına” yönelik çoğu yaklaşımın da ileri sürdüğü gibi, bilimin sınırlarını, kendi otorite ve güvenilirliklerini artırmalarına, en azından korumalarına yardımcı olacak şekillerde tanımlarlar. Ancak bu yaklaşımların pek de ikna edici olmayan yanı, sınır çalışması örneklerinin en etkili biçimde bilimi ve bilim insanını merkeze alan analizlerle açıklanabileceğinin ima edilmesidir.³⁶ Bilimin ya da aslına bakılırsa her türlü kategorinin sınırlarına ilişkin mücadeleleri incelerken kartografik metafora başvurduğumuzda, bu mücadelelerinin eş zamanlı olarak diğer kategorilerin sınırları hakkında da olduğu açıkça görülür.³⁷ Basitçe ifade edecek olursak, örneğin

³⁶ Bilim ve teknoloji çalışmaları alanındaki pek çok yaklaşım, bilimsel bilginin nasıl üretilip istikrara kavuşturulduğuna dair analizlerinde muhtelif gruplar arasındaki çeşitli etkileşimlerin altını çizse de, Bruno Latour’un çalışmasında olduğu gibi bilim insanlarının faaliyetlerine genellikle öncelik verilir. Bu yaklaşıma yönelik eleştiriler için bkz. Emily Martin, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture: From the Days of Polio to the Age of AIDS* (Boston: Beacon Press, 1994), 6-7; Stefan Timmermans ve Marc Berg, “Standardization in Action: Achieving Local Universality through Medical Protocols,” *Social Studies of Science* 27 (1997): 273-305; ve Tereza Stöckelová, “Immutable Mobiles Derailed: STS, Geopolitics, and Research Assessment,” *Science, Technology, and Human Values* 37 (2012): 286-311.

³⁷ Gieryn’in de işaret ettiği gibi, sınır çalışması vakalarında “doğaya ilişkin ihtilaflar

“din” kategorisinin sınırlarının ne olduğu ya da olması gerektiğini ima etmeden, bilimin nerede başladığına ve dinin nerede bittiğine dair bir argüman ileri süremeyiz. Benzer şekilde rakipleri “dışarıda” tutmak için bilim insanlarının faaliyetlerine spesifik nitelikler atfetmeyi içeren bir mücadele, rakiplere de belirli nitelikler atfetmek zorundadır. Bilimi tanımlamak ve bilim insanını tarif etmek, aynı zamanda bilim ve bilim insanı olmayanı da tanımlamak anlamına gelir her zaman. Tam da bu nedenle, diğer kategori ve aktörler, bilim ve bilim insanlarına dair her türlü tartışmanın eşit ölçüde merkezindedir.³⁸ Dolayısıyla farklı toplumsal ve tarihsel bağlamlarda, hangi aktör ve kategorilerin bilime dair tartışmalar açısından anlamlı olduğunu ve bunun sebebini sormak, daha ilginç ve nihayetinde daha faydalı bir yaklaşımdır.

Dahası, tartışma ve mücadeleler soyut bir düzlemde gerçekleşmezler ve taraflar ulaşabildikleri (retorik ve siyasi) stratejileri ve (dilsel ve kavramsal) araçları kullanırlar. İlgili aktörlerin spesifik toplumsal konumlarının yanı sıra genel olarak kültüre dikkat göstermek de önemlidir, çünkü bilim hakkındaki bir tartışmanın esasen ne anlama geldiğini, ancak bu şekilde anlayabiliriz. Örneğin bilime dair bir nutkun dil hakkında bir nutka dönüşmesine, bilimden bahseden bir makalenin Araplarla Türkler arasındaki farklara odaklanmasına ya da tiyatro konusuyla başlayan bir yazının önce bilimden bahsedip sonra bir ahlak risalesine benzemesine –bunlar bu kitapta ele alınan Osmanlı metinlerinden bazı örneklerdir– ancak böyle anlam

kültürle ilgili ihtilaflar içinde ve bunlar vasıtasıyla çözülür.” Bkz. Gieryn, *Cultural Boundaries of Science*, 29.

³⁸ Pek çok örnek bu yaklaşımın gücünü tasdik eder. Bkz. David Thurs, *Science Talk; Epstein, Inclusion; Steven Epstein, Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge* (Berkeley: University of California Press, 1996); Aileen Fyfe ve Bernard Lightman, der., *Science in the Marketplace: Nineteenth-Century Sites and Experiences* (Chicago: Chicago University Press, 2007); Kelly Moore, *Disrupting Science: Social Movements, American Scientists, and the Politics of the Military, 1945-1975* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011); David Hess, *Science in the New Age: The Paranormal, Its Defenders and Debunkers, and American Culture* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993).

verebiliriz. Bu tür bağlantılar nasıl ve neden konuyla alakalı hâle gelir? Belirli aktörler neden spesifik kavramları spesifik şekillerde birbirine bağlayan söylemsel stratejiler kullanırlar?

Bu gözlemlerin ve soruların ışığında, bu çalışmada sordüğüm nihai soru “Bilimin sınırları Osmanlı İmparatorluğu’nda nasıl tanımlanıyordu?” değil, kulağa daha naif gelen “Osmanlılar bilim hakkında konuşurken aslında ne hakkında konuşuyorlardı?” sorusudur. Dolayısıyla bu kitap, 19. yüzyılda bilimi tartışmanın, Türkçe konuşan okuryazar Müslüman Osmanlıların kendileri için ne anlama geldiğine dair bir araştırmadır.

Soruyu bu şekilde ortaya koyduğumuzda, tartışmanın katılımcılarının ulaşabildiği kavram, kategori ve retorik araçlar özellikle önemli hâle gelir. Aslına bakılırsa, bir anlamda, ilerleyen bölümlerde tartıştığım resmî ve alternatif söylemleri inşa eden insanların tümü, bir tercüme faaliyetiyle meşguldü.³⁹ Tercüme ise özellikle “kültürel tercüme” anlamında düşünüldüğünde, elbette karmaşık bir konu. Kültürel tercüme, antropolog Talal Asad’ın belirttiği gibi “iki cümlemin soyut bir şekilde eşleşmesini değil, kökleri yaşam biçimlerinde yatan toplumsal [bir] pratiği” içerir.⁴⁰ Bir sözcüğün, bir fikrin asla sabit, bütün “yerlilerin” çaba sarf etmeden paylaştığı bir anlamı yoktur ve toplumsal aktörler için “anlamak” sadece tarihsel ve söylemsel bir bağlam içinde ve belirli bir perspektiften mümkündür. Dolayısıyla tercüme etmek ve bir tercüme eylemini anlamak için bir sözcükten daha fazlasına ihtiyacımız vardır; odaklanmamız gereken, kavramların içinde işlediği toplumsal etkileşim ağları ve toplumsal ortamlardır.

Bununla birlikte sözcükler düzeyinde bile, mesele varsayılabileceğinden daha karmaşıktır. Eğitimli Müslüman Osmanlılar

³⁹ Odaklanacağımız en etki sahibi aktörlerin bazılarının, Osmanlı devletindeki bir dairede, Tercüme Odası’nda yetişmiş olmaları bir tesadüf değildir.

⁴⁰ Talal Asad, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,” *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, der. James Clifford ve George Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986), 151.

hâkim kelime dağarcığında *la science*'ı tercüme etmek için atıfta bulunabilecekleri esasen iki kategori bulmuştu: *ilm* ve *fen*. Bu ikisinden *ilm* tartışmasız bir şekilde daha prestijli ve önemli olanıdır. *İlm* (çoğulu *ulûm*) esasen “bilgi” anlamına gelen Arapça bir sözcüktür, ama buna ek olarak, sıradan bilgiyi aşan kullanımları da vardır ve “bilimin” muadili olarak yaygın biçimde kullanılan sözcük budur. İslamî gelenek içinde matematik ve tıbbın yanı sıra Kur'an tefsiri ve fıkıh gibi öğrenim dallarına da *ilm* denir. Müslüman âlimler bilgi dalları söz konusu olduğunda genellikle, astronomi ve tıp gibi *ilm-i aklî* ile doğrudan İslam'ın öğretileri, peygamberi ve kutsal kitabı hakkındaki bilimleri içeren *ilm-i naklî* arasında bir ayrıma gidiyorlardı. Bu, seküler ve dinî bilimler arasında bir ayrımın gibi gözüke de, ayrımın kendisinin etrafı bir İslamî perspektif içinde inşa edildiğinden bizi dinsel olduğu dikkate alınmalıdır. Dahası bilim, bir bütün olarak, bir birliğe işaret eder ve nihayetinde bizzat Allah'ın bilgisinden ayrılamazlar. Gerçekten de İslam felsefesinde tekil olarak kullanılan *ilm* aynı zamanda *tek* bilgi anlamına gelir: Allah'ın sahip olduğu bilgi.⁴¹ *İlm*'den türetilen *âlim* sözcüğü, “bilen” anlamına gelir ve hem bir ilim sahibini hem de yine Allah'ı tarif etmek için kullanılır. Dinî âlimlere ya da İslam fakihlerine *âlim*'in çoğulu olan “ulema” denir ve Osmanlı İmparatorluğu'nda, ulema sınıfından *ilmiyye* diye söz edilir: bilenler sınıfı. Benzer şekilde, 19. asır Osmanlı İmparatorluğu'nda esasen dinî eğitime hasredilmiş kurumlar olan medreselerin öğrencilerine *talebe-i ulûm*, yani *ilm* öğrencileri (tam çevrilecek olursa, talipleri) denilirdi. Dolayısıyla, bugün seküler bilim adı verilebilecek

⁴¹ D. B. Macdonald, “‘*Ilm*,’ *Encyclopaedia of Islam*, <http://referenceworks.brillonline.com>; Paul E. Walker, “Knowledge and Learning,” *Encyclopaedia of the Qur'an*, der. Jane Dammen McAuliffe, <http://www.encyclopediaofthequran.nl>. Osmanlı örneği için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Institutionalisation of Science in the Medreses of Pre-Ottoman and Ottoman Turkey,” *Turkish Studies in the Philosophy and History of Science*, ed. Gürol Irzık ve G. Güzeldere (Dordrecht: Springer, 2005), 265-84.

alanlar için de kullanılmasına rağmen, *ilm* teriminin dinî önemini belirtmek hayatidir.⁴²

Öte yandan *fen* (çoğulu *fünûn*), esasen “dal” anlamına gelen bir sözcüktür ve geleneksel Osmanlı kullanımında daha belirgin bir pratik bileşeni olan bilgi tiplerine işaret eder. Bu nedenle, kâtiplerin ya da memurların uzmanlıklarından *fen* diye söz edildiğini görürüz. Benzer şekilde, cerrahlık, askerî sanatlar ve mimariden de yaygın olarak *fen* diye bahsedilir. O hâlde, bu anlamıyla *fen*’in anlamları “bilimden” ziyade “sanata” daha yakındır. Fakat göreceğimiz üzere, bu sözcük Avrupalıların bilimleri hakkındaki 19. yüzyıl Osmanlı metinlerinde de sık sık kullanılmıştır. Hatta sosyolog Niyazi Berkes çığır açan çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu’nda *ilm* kavramını kendi ihtisasları için tekellerine alan din âlimlerinin tepkisini çekmemek için yeni bilimlere *fen* adını verildiğini belirtmiş ve bu argüman yıllar boyunca sayısız kez tekrar edilmiştir.⁴³

Fakat Osmanlı metinlerinin ayrıntılı bir analizi, bu yoruma kuşku düşürür. Osmanlılar bazen bu sözcükleri birbirlerinin yerine, bazense birbirini tamamlayacak şekilde kullanıyorlardı, ama bu kullanımlarda net bir tutarlılık yoktu. Sadece sözcükler muhtelif şekillerde kullanılmakla kalmıyordu, Osmanlı yazarlarının kendileri de 20. yüzyılda bile hangi terimin hangi bağlamda kullanılması gerektiğini tartışmaya devam etmişlerdi.⁴⁴ Dahası Şükrü Hanioglu’nun da belirttiği gibi, *ilm* sözcüğünün “yeni bilimler” için kullanıldığı pek çok örnek bilhassa önemliydi, zira bu strateji, bu disiplinlerin medreselerde öğretilenlerle aynı kategori içinde olduğunu ima ediyor ve ithal edilmelerine yönelik çağrıları daha kabul edilebilir

⁴² Bkz. Franz Rosenthal’in klasik çalışması, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970).

⁴³ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1988 [1964]).

⁴⁴ Bkz. İsmail Kara, “Modernleşme dönemi Türkiye’sinde ‘ulûm,’ ‘fünûn’ ve ‘sanat’ kavramlarının algılanışı üzerine birkaç not,” *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergah, 2003), 126-97.

kılıyordu.⁴⁵ Bir anlamda sözcük, sınırlı bir ölçüde de olsa, bilim çalışmaları alanındaki araştırmacılarının adlandırmasıyla bir “sınır nesnesi” –farklı toplumsal dünyalar arasında köprü kuran ve genellikle her bir grup için tam olarak aynı anlama ya da işleve sahip olmadan farklı grupların iletişim kurmalarını sağlayan soyut ya da somut nesneler– olarak işliyordu.⁴⁶

Fakat buna sözcüklerin kullanılma biçimlerinin başka, hatta potansiyel olarak daha önemli içerimleri olduğunu, çünkü sadece iletişim değil tahakkümle de ilgili olduğunu eklemeliyiz. Kavramlar toplumsal hiyerarşileri temsil ediyordu; *ilm* ve *fen* spesifik gruplar tarafından temsil ediliyordu ve birbirlerine temas edenler, sözcükler değil farklı miktarda iktidara sahip gerçek toplumsal aktörlerdi. *İlm sahibi* olmanın çağrıştırdığı eşsiz dinî ve ahlaki anlamlar, yeni Osmanlı seçkinleri için özellikle önemliydi, çünkü bu çağrışımlar peşinde oldukları statü ve toplumsal itibarı meşrulaştırmaları açısından hayatiydi. Daha açık bir şekilde ifade edilecek olursa, sadece “beceri sahibi adamlar” olmakla ilgilenmiyorlardı, “bilgi sahibi adamlar” olmak da istiyorlardı.⁴⁷ Bu nedenle, Türkçe konuşan eğitimli genç Müslümanların meşgul oldukları şey *la science*’a kendi kültürel dağarcıklarında bir yer bulma çabasından

⁴⁵ Şükrü Hanoğlu, “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art,” *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, der. Elisabeth Özdalga (Londra: Routledge, 2005), 33.

⁴⁶ Klasik tanım, Susan Leigh Star ve J. R. Griesemer, “Institutional Ecology, ‘Translations,’ and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39,” *Social Studies of Science* 19 (1989): 387-420’de bulunur.

⁴⁷ Bu aynı zamanda “sınır nesnesi” kavramının uygulanabilirliğini de sınırlar. Son derece yaygın bir şekilde toplumsal üstünlük iddia etmek için kullanılan bir kavram olan *ilm*, rakip seçkin gruplarını uzun bir süre birbirine bağlayamaz. Müslüman toplumlarda *ilm* ile toplumsal hiyerarşi arasındaki bağlantı için bkz. Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), özellikle 154-60 ve Louise Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

ibaret değildi, toplumsal bir hiyerarşi içinde kendilerine bir yer edinmeye çalışıyorlardı.

Bilim, “Bilim Adamları” ve Erdem

Bilime ilişkin kamusal tartışmalar, insanlara ilişkin tartışmalardır – bilimi temsil eden, onun adına konuşan ve hareket eden, onu öven, kınayan, idare eden, parayla destekleyen, bilime maruz kalan ya da bir şekilde onunla ilgilenmek zorunda kalan insanlara.⁴⁸ Bilim insanı personasının nasıl inşa edildiği, bilime (ve bilim-olmayana), bilim insanına (ve bilim insanı olmayana) dair algı ve temsiller, bu nedenle hem bilimin herhangi bir toplumda nasıl işlediğini hem de bilime dair tartışmaların nasıl şekillendiğini kavramak için üzerinde düşünülmesi gereken anahtar konulardır. Steven Shapin’in çalışmasının da gösterdiği üzere, bilim insanının muteber, güvenilir bir birey olduğu düşüncesi, modern bilimin oluşumunda merkezî bir yere sahiptir ve bilim üreten kişiler arasındaki güven ilişkileri önemini korumaktadır.⁴⁹ Diğer insanlara dönük değerlendirmeler, ahlaki mülahazalar ve erdemlere yapılan atıflar, bilimde önemli, ama yakın zamana kadar

⁴⁸ Bilimi “insandan azade” bir fenomen gibi ele alan yaklaşımlar, sadece bütünüyle beşerî olan bir etkinliğin doğru olmayan tasvirleri olmakla kalmayıp, ciddi sonuçlar da doğurdukları için, burada vurguladığım temel yaklaşımın bilime ilişkin her türlü analize dahil edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Bunun nedeni, bu tür açıklamaların “bilim” olarak sınıflandırılan bu etkinliklerin sonuçlarını, bilime “dışsal” ve dolayısıyla, göz ardı edilebilir değilse bile ikincil meseleler olarak görmeleridir. Bu meseleye dair bkz. Sandra Harding, *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues* (Urbana: University of Illinois Press, 2006); Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity, 1989); Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Cambridge: Polity, 1993).

⁴⁹ Steven Shapin, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago: University of Chicago Press, 1994) ve Steven Shapin, *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation* (Chicago: University of Chicago Press, 2008). Bilim insanının kişiliği için ayrıca bkz. Charles Thorpe, *Oppenheimer: The Tragic Intellect* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).

sürekli göz ardı edilmiş bir rol oynar. Dahası, bilime ilişkin algılar toplumsal ve kurumsal bağlamlar içinde oluşur ve aktörlerin “bilimin temsilcisini” algılama biçimlerinin, bilimi nasıl tahayyül ettikleri ve ele aldıkları üzerinde belirleyici bir etkisi olması muhtemeldir.⁵⁰ Bilime dair kamusal anlayışlarda yaygın olan sadece “ahlaki değerlerin” spesifik tanımlarına ve tiplerine yapılan göndermeler değildir, bilim insanlarının kendileri de onları erdemli insanlar olarak resmeden bir imajın sürdürülmesinden istifade edebilirler.⁵¹

Analiz ettiğim Osmanlı örneğinde, bilimin meziyetlerine (veya tehlikelerine) dair bir söylemin inşasının, bilimin temsilcilerinin erdemlerine (veya kusurlarına) dair argümanların inşasını beraberinde getirdiği açıkça görülür. Erken 19. yüzyılın ortaya çıkmakta olan seçkin sınıfı, bilimi özellikle ve neredeyse büyüleyici bir şekilde yararlı bir bilgi tipi olarak sunmuştu. Fakat aynı zamanda Avrupalı şarkiyatçıların erken İslam âlimlerinin bilime yaptıkları katkılara dair anlatılarını da sahiplenmiş ve yeni bilimlerin önemini vurgularken, aynı zamanda onları İslamî geleneğe bağlayan bir söylem inşa etmişlerdi. Bunun yanı sıra temsil ettikleri bilimleri, bütün epistemolojik, dinî-etik ve toplumsal hiyerarşiyle ilgili ima ettiği tüm anlamlarıyla birlikte, *ilm* diye adlandırmışlardı. Özel bir bilgi tipinin temsilcileri olarak, kendilerini sadece bilgili değil, aynı zamanda erdemli ve sonuç olarak saygı duyulmaya ve takdir edilmeye değer kişiler olarak da resmetmişlerdi. Son ve bununla ilişkili olarak, bu tasvir bilimsel bilginin şeylerin nasıl işlediğine dair yadsınamaz bir açıklama

⁵⁰ Bkz. Alan Irwin ve Brian Wynne, der., *Misunderstanding Science? The Public Reconstruction of Science and Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); Moore, *Disrupting Science*.

⁵¹ John H. Evans, “Epistemological and Moral Conflict between Religion and Science,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (2011): 707-27; A. L. Roth, J. Dunsby ve L. A. Bero, “Framing Processes in Public Commentary on US Federal Tobacco Control Regulation,” *Social Studies of Science* 33 (2003): 7-44; Kristina Petkova ve Pepka Boyadjieva, “The Image of the Scientist and Its Functions,” *Public Understanding of Science* 3 (1994): 215-24.

sunduğunu ve bu nedenle “biraz” bilim öğrenmenin, öğrenen kişiyi yöneticileri “anlayabilir” (ve dolayısıyla onlara itaat eder) hâle getireceğini ima ediyordu. Bilimsel bilgiye aşına olmak yöneticiyi erdemli, yönetileniyse itaatkâr kılıyordu.⁵²

Bilime dair Osmanlı tartışmasının içerdiği ihtilafın temelinde, “dine karşı bilim” ya da “geleneğe karşı modernite” gibi kaçınılmaz olduğu varsayılan bir kavga değil, bu tür nitelendirmeler yatıyordu. Ortaya çıkmakta olan bu resmî söyleme meydan okuyan bilime ilişkin alternatif söylem, esasen bizatihi yükselen sınıfın hayal kırıklığına uğramış mensupları tarafından inşa edilmişti ve bu kişilerin eleştirileri soyut olarak “bilime” değil, bilimin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Müslüman temsilcilerine, özellikle de onların “Avrupalılaştırmış” yaşam tarzlarına ve tüketim kalıplarına yönelmişti. Farklı mesleklerden Müslüman Osmanlıların, Avrupalı güçlerin Osmanlı iç siyasetini etkileme güçlerinin giderek artmasının yanı sıra dönüşen toplumsal düzen içindeki yerlerinden de daha fazla endişe duymaya başladıkları bir kavşakta, “yeni bilgiyi” temsil eden kişinin nitelikleri hayati bir mesele hâline geldi. Ortaya çıkan resmî söylem yeni seçkinleri diğerkâm, okumuş “kurtarıcılar” olarak resmederken, alternatif söylem onları “taklitçiler”, “kibirli züppeler” ve nihayetinde “yoldan

⁵² Doğanın nasıl işlediğine dair spesifik nitelermelerin yerleşiklik kazanması, güven ağlarının inşasıyla ilişkilidir ve dolayısıyla güvenilirlik ve dürüstlükle ilgili toplumsal olarak kabul görmüş ilkeler üzerinde yükselir. Bu açıdan, bilim çalışmaları araştırmacılarının ikna edici biçimde ileri sürdükleri gibi, doğanın düzeni meselesine getirilen çözümler, toplumun düzeni meselesine getirilen çözümlerden ayrılmaz. Bkz. Steven Shapin, “Of Gods and Kings: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz- Clarke Disputes,” *Isis* 72 (1981): 187-215; Steven Shapin ve Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985); ve Yaron Ezrahi, *The Descent of Icarus: Science and the Transformation of Contemporary Democracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992). Bilime dair tasvirler ve bununla ilgili itaat beklentileri için bkz. Steven Shapin ve Barry Barnes “Science, Nature, and Control: Interpreting Mechanics’ Institutes,” *Social Studies of Science* 7 (1977): 31-74; Jonathan Topham, “Science and Popular Education in the 1830s: The Role of the Bridgewater Treatises,” *British Journal for the History of Science* 25 (1992): 397-430.

çıkılmış materyalistler” olarak niteliyordu.⁵³ İtaat hâlâ çok önemli bir meseleydi, ama milletin “otantik” mensuplarına hürmetini kanıtlaması gereken, bu defa bilimin temsilcisiydi. 19. yüzyılın sonunda gördüğümüz şey, bu söylemlerin iç içe geçerek, bilim hakkında konuşmanın bu bölümün başında tasvir ettiğim belirli yolunu ortaya çıkarmasıydı: Bilim ihtiyaç duyulan, emsalsiz biçimde yararlı bilgidir, ama bir “bilim adamı”, “biz” den biri olmalı ve bunu kanıtlayabilmelidir.

Kitabın Planı

Birinci Bölüm, Osmanlı İmparatorluğu’nun 18. yüzyıl sonundan 19. yüzyıl başına dek geçirdiği kültürel dönüşümle ilgili bazı temel konuları ortaya koyuyor ve yeni bir “bilenler” sınıfının ortaya çıkışının ilk aşamalarını tasvir ediyor. Bu dönemde imparatorluğun yaşadığı dönüşüme ilişkin kısa bir tartışmanın ardından, müfredatlarında yeni bilimlerin üzerinde daha fazla duran kurumlar yaratmaya yönelik ilk girişimleri tartışıyorum. Bu yeni Osmanlı okullarının öğrencileri, eğitim için Avrupa’ya gönderilen genç erkekler ve imparatorluğun

⁵³ Bourdieu’nün perspektifini kullanarak, fiiller belirli alanlar içindeki belirli toplumsal aktörlerin altta yatan çıkarları tarafından yönlendirilmiş olgular şeklinde değil de hatalı bir şekilde “tarafsız” olarak sınıflandırıldıklarında, bunlardan sembolik iktidara sahip fiiller olarak söz edilmesinin mümkün olduğunu ileri sürebiliriz. Sembolik sermaye, bu hatalı sınıflandırmadan yararlanan ve kendilerini tarafsızmış gibi sunabilen toplumsal aktörlerin payına düşer. Göreceğimiz üzere, Osmanlı İmparatorluğu’nun yeni seçkin okullarının öğrencilerinin, kendilerini diğerkâm aydınlatıcılar olarak resmetmelerine yaygın olarak rastlanıyor, öte yandan eleştirmenleriyse, onları salt çıkarıcı züppeler olarak sunmakta ısrar ediyorlardı. Bu nedenle tartışma, kimlerin fiillerinin tarafsız görüleceğine dair bir tartışma olarak da görülebilir. Bunun için ayrıca bkz. David Swartz, “Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu’s Political Economy of Symbolic Power,” *Sociology of Religion* 57 (1996): 71-85. Hangi tür etkinliklerin “çıkarlara indirgenebilir” etkinlikler olarak görülmesi gerektiğine dair ihtilafları içerdiklerinden, bilim ile din arasındaki sözde çatışmanın örnekleri, kısmen sembolik sermaye üzerindeki çatışmalar olarak da görülebilir. İlgili bir örnek için bkz. Frank M. Turner, “The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension,” *Isis* 69 (1978): 356-76.

yeni diplomatları, ortaya çıkmakta olan yeni “okumuş sınıfın” üyelerini oluşturunuyordu. Onların yazdıklarını ve resmî belgelerden gelen verileri kullanarak, 19. yüzyılın başında, Avrupa biliminin “yeni bilgi” olarak resmedilmesinin nasıl tedricen ortaya çıktığını gösteriyorum. Gelişmekte olan bu sınıfın üyelerinin, bu yeni bilgiyi nasıl sadece kendilerine ait bir mülk olarak tasvir etmeye başladıklarını ve onu imparatorlukta iktidar ve itibarı yeniden tanımlamanın zemini hâline getirdiklerini örneklerle açıklıyorum. Fakat bu tasvir yerleşmiş olmaktan uzaktı ve bu yeni bilginin sahipliği meselesi ile ona sahip olmanın siyaseten ne anlama geldiği bu dönemde çözülmeden kalmıştı.

İkinci Bölümde, 1839 Tanzimat Fermanı’nı takip eden, sayısız siyasal, toplumsal ve kültürel reformların ve yeni bürokratlar sınıfının iktidara yükselişinin damga vurduğu döneme odaklanıyorum. Bu sınıfın mensuplarının yaşam tarzlarını ve eğilimlerini tartışıyor, bilim hakkında nasıl konuştuklarını analiz ediyor ve Avrupalılar tarafından üretilen bu “yeni bilginin” renkli temsillerini ortaya koyuyorum. Bu metinlerde bilimden genellikle “cehaletin” zıttı olarak bahsedilir. Bilim hakkında konuşmanın bu tarzları, temeyyüz stratejileridir ve yeni bürokratların kendilerini yeni “bilen sınıf” olarak tanımlama mücadelelerine işaret eder. Bu çözümlemede, 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda bilim üzerine anahtar söylemlerden birinin doğuşunun da izlerini sürüyorum: Vatanseverliğe giden bir güzergâh olarak bilim. Bilim, devlet iktidarını elinde bulunduranların sahip olduğu bilgi olarak, bu söylemde devletle özdeşleştirilmiş ve bilimsel bilgi, insanın devlete saygı duymasını sağlayan bilgi olarak sunulmuştur. Bundan çıkarılabilecek önemli bir sonuç şudur: Bilime dair tartışma, daha en başında, esasen toplumsal düzenle ve ister yüksek rütbeli memurlar isterse reayadan olsun erdemli insanların karakteristikleriyle ilgiliydi.

Üçüncü Bölüm, hem bir tür Osmanlı “üniversite”si kurmaya yönelik ilk girişime hem de Osmanlı Türkçesindeki ilk

uzun ömürlü dergi olan *Mecmuâ-i Fünûn*'un doğuşuna tanıklık edilmesiyle özel önem taşıyan bir on yıl olan 1860'lara odaklanıyor. Bu iki gelişmeyi ayrıntılı olarak çözümlüyor ve bunları önceki on yıllarda tedricen inşa edilen resmî söylemin konsolidasyonuna işaret eden örnekler olarak sunuyorum. Özellikle *Mecmuâ-i Fünûn*'da yayımlanan makalelere odaklanıyor ve bilimsel bilgiyi ahlaki erdemle ilişkilendirmek için kullanılan retorik stratejileri analiz ediyorum. Bu bağlamda Britanya'daki yararlı bilgi hareketi ile yararlılık kavramına atıfla bilimi ve bilim adamlarını öven Osmanlı seçkinleri arasında benzerlikler de kuruyorum. Son olarak bütün dinî gruplardan Osmanlılara eşit statü bahşeden yeni siyasi düzen ile bütün dinî grupların etrafında birleşebileceği, devlet içinde cisimleşmiş bir bilgi türü olarak bilim fikri arasındaki bağları gösteriyorum.

Dördüncü Bölümde, yeni seçkinlere yönelik tepkinin doğuşunu ve bunun bilime dair tartışma açısından sonuçlarını analiz ediyorum. Bu dönem de 1860'larda başlamış ve siyasi iktidarın küçük bir grubun tekeline girmesine karşı bir tepki olan Yeni Osmanlı hareketinin damgasını taşııyordu. Yeni Osmanlıların popülist siyasi söylemleri, bilime dair alternatif bir söylemi de ortaya koymuştu. Genel olarak Müslüman tebaanın hayal kırıklıklarını dile getirirken, aynı zamanda bilime ilişkin argümanlarında İslam'a doğrudan referanslarda bulunuyorlardı. Erken Müslüman âlimlerinin bilimsel katkılarını ve geleneksel İslamî disiplinlerin prestijini vurgulayan Yeni Osmanlılar, bilimi geleneğe ve Müslümanlara açık bir referansta bulunmadan tartışılması pek mümkün olmayan bir mesele hâline getirmişlerdi. Dahası, Osmanlı yazınında burnu büyük Batılı seçkinleri eleştirmek için en çok kullanılan stereotipi de icat etmişlerdi: şık. Avrupa ülkelerini ve Avrupa biliminin mezzetlerini, her ikisine de dair sağlam bir bilgiye sahip olmadan biteviye öven bir kişi olarak resmedilen şık, Avrupa biliminin her türlü savunucusuna değer biçerken kullanılacak bir figür hâline gelecekti. Nihayetinde Yeni Os-

manlı tepkisinin açıkça gösterdiği şey, Osmanlı tartışmasının sadece bilimle değil, daha ziyade bilim ehlinin nitelikleriyle ilgili olduğuydu.

Beşinci Bölümü 1870'lerdeki tartışmanın zenginliğine ve bilime dair ortaya çıkmakta olan alternatif söylemin anahtar temalarını analiz etmeye ayırıyorum. Tıpkı Tanzimat bürokratları gibi, 1870'lerin edipleri için de bilimi tartışmak, genel olarak bir Osmanlı uyruğunun, özel olarak Müslüman Osmanlı bir bilim adamının münasip niteliklerini tesis etme meselesiydi. Temel farklar şunlardı: Yüzyıl sonunda yaşayan edipler için, Avrupa'nın bilimsel bilgisine dair farkındalığı, zorunlu olarak kişiyi erdemli ya da saygıdeğer kılmıyordu; bilim adına konuşanlar aynı zamanda ümmete sadakatlerini de kanıtlama yükünü taşıyorlardı. Bu tür eleştirilerin tonu bu dönemde giderek sertleşti ve yüzeysel bilim sevdalıları'nın kimi zaman hain, kimi zaman acınası soytarılar olarak resmedilmesi yaygınlaştı. Bununla birlikte, ümmete yapılan bu vurgunun, niyet edilmemiş bir sonucu olduğunu, zira bu ümmetin tanımlanması mecburiyetini doğurduğunu gösteriyorum. Erken Müslüman âlimlerin bilimsel eserlerinin hâlâ önemli olup olmadığı ve daha da önemlisi, Arapça yazılmış olduklarından *Türkçe* konuşan Osmanlı Müslümanları için gerçekten bir miras teşkil edip etmeyecekleri bu bağlamda ateşli tartışmalara konu olan meselelerdi. Bu nedenle, alternatif söylem ahlaki erdemi ve ümmete sadakati, bir bilim adamına değer biçmenin kıstası olarak sağlam bir şekilde tesis ederken, bilime dair tartışmayı, geri döndürülmez bir şekilde, aynı zamanda ümmetin kimliğine dair bir tartışma hâline de getirmişti.

Altıncı Bölüm, II. Abdülhamid'in saltanatı (1876-1909) sırasında devam eden tartışmanın analizine ayrılmış iki bölümden ilkidir. Bu dönemde bilime dair, daha önceki bölümlerde tartışılan resmî ve alternatif söylemleri sentezleyen yeni bir resmî söylemin ortaya çıktığını ileri sürüyorum. Yeni resmî söylemde bilim, resmen uygun bulunmuş bilgiydi, ama bilim

adaminin sadık bir Müslüman tebaa olması gerektiği de bunun merkezinde yer alıyordu. 1860'ların ve 1870'lerin getirdiği üç mirasın bu dönemde tartışmayı belirlediğini gösteriyorum: Ümmetin kimliğiyle ilgili bir mesele olarak bilim, yararlı bilgi olarak bilim ve genç bilim sevdalısını disipline etmek için uyarıcı figürlerin kullanılması. Bu döneme imparatorluğun İslamî kimliğinin giderek daha fazla vurgulanması damga vurmuştu, fakat bilime dair tartışma bu tanımı sorunsallaştırmaya ve katılımcılarını potansiyel olarak "tehlikeli" sıfatıyla resmetmeye devam etti. Prestijli Batı tarzı Osmanlı okulları, pek çoğu benzer şekilde tehlikeli bir özgüven sergileyen, hırslı genç erkekler yetiştirmeye devam etti. Böylece edebiyatta züppeye eşlik edecek yeni bir figür ortaya çıktı: "kafası karışık materyalist." Genç bilim insanlarını disipline etmek için etkili bir şekilde kullanılan bu stereotip, tartışmanın kalıcı bir bileşeni hâline geldi. Fakat aynı zamanda bu tür saldırıları savuşturmak için, bilim sevdalılarının bir kez daha kendilerini erdemli kişiler olarak tanımlamaya çabaladıklarını ve bunun sonucunda eleştirilerini şairlere yönelttiklerini gösteriyorum. Mevzu bilim insanlarının mı yoksa şairlerin mi gerçekten erdemli ve yararlı olduğuna geldiğinden, bilime dair tartışma bir kez daha ahlaki erdeme dair bir tartışmaydı.

Yedinci Bölümde, kafası karışık materyalist denilen kişilerin argümanlarını çözümlüyorum. Genellikle ateist, geleneğin düşmanı ve naif Avrupa seviciler olarak resmedilseler de bu genç erkeklerin bilime dair metinlerinde defaatle İslam'a ve ahlaka ilişkin atıflara yer verdiklerini gösteriyorum. Ahlaki erdeme yapılan vurgu, hâlihazırda 19. yüzyılın ortalarındaki bilim yanlısı söylemin merkezinde yer alıyordu, dolayısıyla bu bütünüyle yeni bir gelişme sayılmazdı. Fakat bu tür atıflar, 1880'lerde ve 1890'larda İslam'a ve sultanın otoritesine çok daha açık referanslarla yapılıyordu. İslam ile bilim arasındaki "uyum" bu metinlerde neredeyse tartışmasız kabul ediliyordu. Dahası, bilim adamının sultana ebediyen minnettar olan itaatkâr, zararsız bir figür olarak tasviri emsalsiz şekilde

yaygınlaştı. Bu tasvire ilişkin bir analiz sunmak için ders kitaplarından, gazetelerdeki yazılardan, edebi eserlerden ve özellikle çocuklar için yazılmış metinlerden kanıtlar kullanıyorum. Aynı zamanda tıpkı bilimsel metinlerin ahlaka dair referanslarla dolu olması gibi, ahlaka ilişkin kitaplar da, bilime dair ve ekseriyetle itaati iyi bilim adamının önemli bir niteliği olarak sunan pek çok referans içeriyordu. Sonuç olarak, 19. yüzyılın sonunda bilim ve ahlaki erdemin bilime dair Osmanlı tartışmasında ayrılmaz şekilde birbirine bağlanmış olduğunu ileri sürüyorum. Materyalist ve bilimci görüşler, Hamidiye rejiminin pek çok genç eleştirmeni tarafından benimsenmişti, ama onlarınki sadece hâkim söylem olmamakla kalmıyordu, ahlaki erdeme yapılan bir vurgu bu söyleme de dâhil edilmişti.

I YENİ BİR REJİMDE BİLİMİN SÖZCÜLERİ, KURUMLARI VE SÖYLEMLERİ

Giriş

“Avrupa’nın yeni bilimleri”, 19. yüzyılın başında, Osmanlı İmparatorluğu’nda az sayıda adanmış sözcüye sahipti. Bu yeni bilimleri –ve kaçınılmaz bir sonuç olarak yeni bilgi tiplerinin farkında olanları– şevkle savunan bireyleri üreten kurum ve deneyimlere nadiren rastlanıyordu. Örneğin Mahmud Raif’in çalıştığı Londra’daki Osmanlı Sefareti’nin 1793 yılında ilk kalıcı Osmanlı elçiliği olarak kurulmuş olduğunu belirtelim. Benzer şekilde, yeni bilimlerin bir ölçüde öğretildiği okullar, geç 18 ve erken 19. yüzyılların ürünüydü. Fakat özellikle 1830’lardan sonra, bu tür kişilerin sadece sayıları değil, siyasi güçleri de kayda değer bir artış gösterdi. Yeni diplomatlar, bürokratlar ve Avrupa tarzı okulların mezunları, Osmanlı siyaseti ve kültüründe daha baskın bir rol oynar hâle geldikçe, onların bilgi ve cehaleti niteleme biçimleri de tedricen bilime dair resmî söylem adını verebileceğimiz şeyi –resmî metinlerde sürekli tekrarlayarak ve eğitim kurumlarında yeniden üreterek bilimin belirli yorumlarını “vakıalar” olarak tesis eden bir söylemi– şekillendirdi.¹ Bu kişilerin bilimi tarif etme

¹ Rojo ve van Dijk’in ileri sürdüğü gibi, resmî eylemleri meşrulaştıran resmî söylemler, belirli yorumları gerçeklik olarak tesis eder ve alternatif söylemleri gayrimeşru kılar. Bkz. L. M. Rojo ve T. van Dijk, “‘There Was a Problem, and It Was Solved!’: Legitimizing the Expulsion of ‘Illegal’ Migrants in Spanish Parliamentary Discourse”, *Discourse and Society* 8 (1997): 523-66. Buna, verili bir zamanda “resmî” hâle gelen şeyin, spesifik çıkarlara ve kaynaklara sahip olan aktörler arasında devlet alanında verilen mücadelelerin sonuçları olduğuna dair

biçimleri de diğer seçkinler ve “avam” karşısında kendilerini nasıl algıladıklarıyla yakından bağlantılıydı.

Bu bölümde, bu bağlantıları çözümlüyor ve hem bilime dair ortaya çıkmakta olan resmî söylemin önemli bileşenlerine hem de onu inşa eden toplumsal aktörlerin karakteristik özelliklerine odaklanıyorum. Aşağıdaki satırlar, belirli bireylerin yaşam öykülerine değinse de, amaçlarımız açısından bizzat bu kişiler, temsil ettikleri toplumsal grup tiplerinden ve eğitimlerden daha az önemlidir. Benzer şekilde, özellikle eğitim politikası alanında pek çok gelişmeden söz etsem de, daha önemli olan, bunlara eşlik eden metinlerdeki bilgi temsilleridir (“eski”, “yeni”, “yararlı”, “yararsız” vs.), zira belirli portrelerle onları üreten gruplar arasındaki bağları tespit etmemizi sağlayan, bu temsillerdir. Aşağıda göstereceğim gibi, bu tür bir çözümleme, özellikle 1830’lardan sonra, bilimin sadece bir bilgi meselesi olarak ya da “imparatorluğu kurtarmak” sorunuyla ilişkisi çerçevesinde değil, kişisel ve tabiiyet ilgili bir erdem ve kusur meselesi olarak tartışıldığını ortaya koyar. Başka bir deyişle, Osmanlı İmparatorluğu’nda bilime ilişkin resmî söylemin çekirdeğini, yeni bilgi tiplerine aşına olan ya da olmayan kişinin karakteristik özellikleri, erdemleri ve kusurları oluşturuyordu. Bunun da esas nedeni, bilimsel bilginin “eşsiz” özelliklerine dair iddia edilen farkındalığın, yeni bir toplumsal grubun üyeleri için bir seçkinlik göstergesi teşkil etmesiydi.

Aşağıda, önce bu yeni toplumsal aktör tipinin giderek daha fazla otoriteye kavuştuğu bağlama ve bu aktörlerin niteliklerine dair bir inceleme yer alacak. Daha sonra, bu aktörlerin 1830’lardan sonra inşa ettikleri bilime ilişkin resmî söyleme odaklanacağım.

hatırlatmasını da eklemeliyiz. Bkz. Pierre Bourdieu, “Social Space and Symbolic Power”, *Sociological Theory* 7 (1989): 14-25 ve Pierre Bourdieu, “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field”, *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, der. George Steinmetz (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).

A. Bilimin Sözcüleri

1. Tanzimat Adamları

19. yüzyılın başlarında, imparatorluğun yeni okullarında, istikrarlı bir şekilde askerî bürokratların yetiştirilmesine tanıklık edilirken, dönemin diğer pek çok etkili seçkini, esasen kendi kendini yetiştirmiş, ekseriyetle imparatorluk içinde, özellikle de Müslümanlar arasında hâlâ nadiren rastlanan okuryazarlık ve bir Avrupa diline aşinalık becerilerine sahip kişilerden oluşuyordu. Genç adam tipik olarak temel dinî eğitimin ardından, devlet dairelerinden birinde çırak kâtip olarak çalışmaya başlardı. Burada işi öğrenmeyi sürdürür ve hamisi olacak yüksek rütbeli bir bürokratin dikkatini çekmeyi ümit ederdi.

II. Mahmud, daha güvenilir, etkili ve sadık bir kadro yaratma arzusuyla, bürokratların eğitimini de standartlaştırmaya çalışmıştı. 1838 yılına ait resmî bir belgede, devlet dairelerinde istihdam edilen kâtiplerin o güne dek sadece biraz Kur'an eğitimi almış ve "umûr-ı dâhiliye ve hâriciyede istihdâm olunacak ketebeğe göre tâ'limi ehemm ve elzem olan 'ulûm-ı ri-yâziye ve fenn-i coğrafyanın belki ismini bile işitmemiş" olduklarından şikâyet edilir.² Bu nedenle, II. Mahmud'un devlet memurlarını yetiştirmek için aynı yıl kurulan okul (*Mekteb-i Maarif-i Adliyye*) dilbilgisi, Arapça ve Farsça derslerinin yanı sıra matematik, Fransızca ve coğrafya derslerini de içeren bir müfredata sahipti.

Bununla birlikte, 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nun önde gelen bürokratlarının yetiştiği asıl yer, II. Mahmud tarafından kurulmuş bir başka kurumdu: (zaman zaman istihdam edilen yabancılarla birlikte hem Müslüman hem de gayrimüslim) kâtiplerin, sadece Avrupa belgelerini Osmanlı Türkçesine tercüme etmekle kalmadıkları,

² Belge, Osman Nuri Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Eser, 1977), 1-2:397'de yeniden yayımlanmıştır.

aynı zamanda devlet memuru yetiştirmeye yönelik okulunkine benzer konularda temel bir eğitim de gördükleri Tercüme Odası. Fakat Fransızca öğretimi hayatıydı. 1821’de açılan ama ancak 1833’ten sonra dört başı mamur bir daire hâline gelen Tercüme Odası, sadece Tanzimat Dönemi’nin ileri gelen devlet adamlarının pek çoğunu değil, muhaliflerini de yetiştirdi.³ Oda’nın “mezunlarının” pek çoğu, içlerinden bazılarının üniversitelerde derslere devam ettikleri ve zaman zaman Avrupalı entelektüellerle ve bilim insanlarıyla tanıştıkları Avrupa’da, genellikle de Osmanlı sefaretlerinde çalışma fırsatı da buldu.

Bilginin, cehaletin ve bunların erdem ve kusurlarının 1830’lardan sonra tedricen resmiyet kazanan spesifik temsil-leri, sultanın kendisinin yanı sıra ulemanın da aleyhine kayda değer bir güce kavuşan bu bürokratların başarısıydı. Bunlar, nihayetinde, bu dönemin kanuni ve idari anahtar metinlerinin pek çoğunu kaleme alan kişilerdi. Bu metinlerin içerdiği temsillerin temel özellikleri arasında Avrupalı bilimlerinin “ihtiyaç duyulan” ve “gerçek” bilgiyle ve bu bilgi tipine sahip olanların imparatorluk içindeki *tek* bilgili grupla özdeşleştirilmesi de bulunuyordu. Aynı zamanda, bu yeni bilgi tipinin temsili de, yeni bürokratların onunla ilişkili olma biçimine dayanıyordu: Bu üretilecek değil “sahip olunacak”, “bilinecek” bir bilgiydi.

Fakat bir kez daha, bu söylemin ortaya çıkışı ve konsolidasyonunun bir boşluk içinde gerçekleşmediğini belirtmeliyiz. Nitekim 1838 ve 1839 yılları, Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyılın geri kalanı boyunca deneyimleyeceği bağlamı tanımlayan iki olaya tanıklık etmişti: 1838 Osmanlı-İngiliz

³ Tercüme Odası’nın tam olarak kurulmasından önce, Avrupa dilleri konuşabilen Müslüman bulmak epey zordu. 1821’e kadar Divan-ı Hümayun’un tercümanı sultanın Rum tebaasından bir kişiydi; bu tarihten sonra, İslam’a ihtida etmiş olan (Mühendishane-i Berri-i Hümayun’dan) Yahya Efendi ve İshak Efendi, bu göreve getirildi. Hekim ve tarihçi Şanizade Ataullah Efendi’nin Fransızca bilmesine rağmen, ulemaya mensup olduğu için tercüman olmasına izin verilmemesi açıklayıcıdır. Bkz. Carter Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980), 133.

ticaret anlaşması ve Tanzimat Dönemi'nin resmî başlangıcını imleyen 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu. Bunlardan ilki, İmparatorluğu İngiliz tüccarlar için bir serbest ticaret bölgesi hâline getirmesi nedeniyle, iktisadi bir dönüm noktasıydı.⁴ Anlaşma, Osmanlılar tarafından Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanına karşı düzenledikleri askerî sefer için muhtaç oldukları İngiliz yardımının karşılığında imzalanmıştı; ama benzer anlaşmalar kısa süre sonra diğer Büyük Güçlerle de imzalanmak zorunda kalacaktı. Sonuç, Osmanlı pazarının, Osmanlı imalat sanayiine darbe indiren ve etkisi 1870'lere kadar sürecek olan ucuz Avrupa mallarıyla dolması oldu.⁵ Bunun neticesi olan toplumsal sarsıntıya, sınıf ile etno-dinsel topluluk üyeliği arasında görünüşteki örtüşmeler eklendi: Gayrimüslim (Rum, Ermeni ve daha az olmakla birlikte Yahudi) toplulukların mensuplarından azımsanmayacak sayıda kişi, Osmanlı mallarıyla Avrupalı tüccarlar arasında aracılık rolünü elde edebildiler ve böylece bir ticari burjuvazi şekline büründüler.⁶ Toplumun özellikle daha aşağı kesimlerinde,

⁴ Antlaşmanın metni Lewis Hertslet (der.), *A Complete Collection of the Treaties and Conventions and Reciprocal Regulations at Present Subsisting between Britain and Foreign Powers* (Londra: Henry Butterworth, 1840) 5:506-18'de bulunabilir.

⁵ Bununla birlikte, imalat sanayiindeki bütün sektörlerin aynı ölçüde olumsuz etkilenmediği ve 1870'lerde imalat alanında bir büyüme döneminin başladığı da vurgulanmalıdır. Bkz. Halil İnalcık ve Donald Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994): 888-933 ve Carter Findley, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010), 111-15.

⁶ Bkz. Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey* (Londra: Verso, 1987); Çağlar Keyder, "Europe and the Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: Development of a Bourgeoisie in the European Mirror", *East Meets West: Banking and Commerce in the Ottoman Empire*, (der.) Philip Cottrell (Aldershot: Ashgate, 2008); ve Fatma Müge Göçek, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1996) [*Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü*, çev. İbrahim Yıldız, Ankara: FOL Kitap, 2023]. Avrupa dillerinden birini konuşan bir Müslüman Osmanlı'ya başkentte bile rastlamanın son derece güç olduğunu ekleyelim. Bununla beraber, Hristiyan cemaatleri, yüzyıllardır Avrupa ile yakın temas içindeydi. Örneğin İstanbul'daki zengin Rum aileleri, oğullarını İtalyan üniversitelerine göndermeye, 17. yüzyıl gibi erken bir tarihte başlamışlardı.

Müslümanlarla gayrimüslimler arasında katı bir ayırım bulunmasa da, bu yeni sınıfın yaşam tarzları ve tüketim kalıpları, Müslüman topluluğunun kimi üyelerini yabancılaştırıyordu. Daha spesifik olarak, Osmanlı bürokratlarının kendi aralarında giderek artan farklılıklar, İstanbul'un Müslüman orta sınıfı içinde ortaya çıkan bir çatallanmayı andırıyordu.

Öte yandan, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu, Osmanlı devletinin bir dizi idari reform başlatacağını ve can ve mal güvenliğinin devlet güvencesi altına alınacağını, iltizamın kaldırılacağını, askere alma sisteminin daha adil hâle getirileceğini ve en önemlisi, yeni yasaların etnik ya da dinî kimliklerinden bağımsız olarak, imparatorluk içindeki bütün topluluklara uygulanacağını ilan ediyordu.⁷ Tanzimat Fermanı da denilen ve başlattığı reform dönemine adını veren bu ferman, başlangıçta gayrimüslim cemaatler tarafından bütünüyle memnuniyetle karşılanmadı, fakat en dikkat çeken etkilerinden biri, Osmanlı İmparatorluğu içindeki imtiyazlı konumlarını yitirdiklerini düşünen Müslüman topluluğunun mensuplarının yaşadığı hayal kırıklığı oldu.⁸ Yeni bürokratların, bütün dinî kimlikleri aşacak ve ideal olarak imparatorluğu bir arada tutacak, ortak bir Osmanlı kimliği inşa etmeye yönelik (genellikle Osmanlıcılık siyaseti denilen) çabaları, İslami-Osmanlı toplumsal düzen anlayışlarıyla pek de uyumlu değildi.

Kısacası, Müslüman nüfusun kayda değer bir bölümü, Tanzimat'ı Avrupalı güçlere boyun eğilen –gayrimüslim Os-

Fermanın İngilizce tercümesi, Halil Inalcık, "The Hatt-i Sherif of Gülhane, 3 November 1839", *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, (der.) J. C. Hurewitz (New Haven, CT: Yale University Press, 1975), 270'de bulunabilir. Bütün vatandaşların eşitliği 1856 Islahat Fermanı'nda daha da kesin bir şekilde dile getirilecekti.

⁸ Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1997), 30. Yeni düzene ilişkin Türkler arasında yaygın olan algının belki de en meşhur örneğine göre, bir Hristiyan kendisine gâvur diyen bir Türkü karakola getirdiğinde, tabur ağası Türke şöyle demişti: "Ey oğul, anlatamadık mı? Şimdi Tanzimat var, gâvura gâvur denmeyecek!" Bkz. Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340/1921), 73.

manlıların İstanbul'daki yabancılaşmış bürokratlar tarafından Müslümanların aleyhine kayırıldığı– bir dönem olarak algılandı. Yeni bürokratların kendi gündelik yaşamları da bu algıyı destekleyecek yeni kanıtlar sunuyordu: Yüksek seviyelerdeki bürokratların yaşam tarzları, gittikçe gayrimüslimlerin ve Avrupalıların yaşam tarzlarını andırıyordu.

Bu bürokratlar kendilerini nasıl algılıyor ve sunuyorlardı? Bu sunum biçimleri, hoşnutsuz gruplar tarafından nasıl algılanıyordu? Pek çok spesifik örneğe odaklanmak, bu sorulara yanıt aramaya yardımcı olabilir.

1839 Tanzimat Fermanı'nın baş mimarı Mustafa Reşid Paşa (1800-1858), 1835 yılında Fransa'da, ardından 1836'da İngiltere'de Osmanlı elçiliği yapmış bir diplomattı. Dönüşünde II. Mahmud'a sunduğu rapor, okura Reşid gibi yeni diplomatların nasıl çalıştıklarına dair bir fikir verebilir. Örneğin Reşid, esasen Avrupalıların Osmanlı İmparatorluğu'ndan beklentilerinin bir listesinden oluşan bu metinde, yeni Harp Okulu binasının tamamlanmasının sadece beraberinde sayısız fayda getirmekle kalmayacağından, “Avrupalının nazar-ı dikkatlerini” celbedeceğinden söz eder. “Bilcümle Avrupalı[nın] muteriz oldukları” iltizam usulünün kaldırılmasını ve eksikliğinin nakliye ve ticaret alanlarında “bütün Fransızlar”ın şikâyet ettikleri birçok soruna yol açtığı karantina sisteminin benimsenmesini salık verir.⁹

Aslında imparatorluğun Avrupa'da bulunmuş yeni yüksek bürokratlarının itibarının temeli buydu: Osmanlı İmparatorluğu'nun kendi başına ayakta kalmasının artık mümkün olmadığı bir dönemde, Büyük Güçlerin görüşlerini aktarabilmek ve değerlendirebilmek. Carter Findley'in de belirttiği gibi:

Mahmud'un diplomatları, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa devletlerindeki temsilcileri olarak değil ama daha çok

⁹ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara: TTK, 1954), 91-92'de yeniden yayımlanmıştır.

Avrupa’da edindikleri tecrübeleri özümsemekte ve yansıtmaktaki eşsiz yetenekleri ve büyük güçlerin isteklerini kendi halklarına iletmekteki başarılarıyla etkili oldular. Dolayısıyla Osmanlıları Batıda temsil etmek yerine Batıyı Osmanlı İmparatorluğunda temsil ederek Osmanlı resmi çevrelerinde kısa süre içinde, dar anlamıyla dış ilişkiler alanının çok daha ötesinde bir etki sahibi oldular.¹⁰

Bürokratlar sadece Avrupalıların beklentileri üzerine düşünüp taşınmakla kalmadılar, makamlarında kaldıkları sürece, bu beklentilere göre, uygun buldukları şekillerde hareket de ettiler. Aslında, Reşid’in layihesindeki bütün tavsiyeler, 1839 Hatt-ı Hümayunu’yla başlayan reform döneminde hayata geçirilecekti.¹¹

Siyasi iktidarın artan merkezîleşmesine ek olarak can ve mal güvenliğinin sağlanması, yeni bürokrasiyi, geçmiş yüzyılların kâtiplerine artık benzemeyen, bütünüyle yeni bir sınıfa dönüştürdü. Bu yeni sınıfın yüksek rütbeli mensupları, beceri, bilgi ve ilişkilerinden en iyi şekilde yararlanırken, eşi görülmedik bir özgüven sergilediler. Örneğin Reşid Paşa, İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston’a, Sultan II. Mahmud’un “işlerin idare edilmesinde ihtiyaç duyulan beceriler hakkında hiçbir bilgisi olmadığı”nı söyleyebilmişti.¹² Çağdaş bir gözlemci, görece üstün bilgileri ve pratik tecrübeleri sayesinde

¹⁰ Findley, *Bureaucratic Reform*, 137. Türkçe alıntı için bkz. *Osmanlı İmparatorluğunda Bürokratik Reform* çev. Ercan Ertürk (İstanbul: Alfa, 2019), 236.

¹¹ Burada fermanın, dili hatta içeriğinin büyük bir kısmı açısından, adaleti ve hukuku, devletin gücünün ve refahının kaynağı olarak resmeden geleneksel Sünni İslam metinlerinden kayda değer bir farklılık içermediği belirtilmelidir. Reşid’in kendisi bir miktar dinî eğitim görmüştü, akıl hocası Pertev Paşa koyu bir Sünni idi ve yeni sultan II. Abdülmecid’i (saltanatı 1839-61) etkileyen ortodoks Nakşibendi-Müceddidi tarikatı, o dönemde İstanbul’da özellikle popülerdi. Bu nedenle, Avrupalı güçleri yatıştırarak fikirleri İslami siyaset teorisiyle birleştiren belge, Osmanlıların karşı karşıya olduğu sorunların nedeni olarak şeriatın ihmal edilmesini gösteriyordu. Adaletin ve temel hakların önemine işaret etse de, tamamıyla devlet merkezli bir bakış açısıyla kaleme alınmıştı. Bkz. Butrus Abu- Manneh, “The Islamic Roots of the Gülhane Rescript”, *Die Welt des Islams* 34 (1994): 173-203.

¹² Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the*

de “Makyavelci” yeni bürokratların, devleti gasp ederek ve emperyal otoriteyi “yalnızca bir hayalete” çevirerek sultanın iktidarını dengelemenin ötesine geçtiğini iddia etmişti.¹³

Osmanlı devlet adamları, imparatorluğun ayakta kalmasının Avrupa’daki güç dengesini idare etmeye ve ondan yararlanmaya bağlı olduğu gerçeğiyle yüz yüze geldikçe Hariciye Nezareti, en itibarlı makam ve sonunda sadrazamlığa giden bir sıçrama tahtası hâline geldi. Tanzimat döneminde bu makamlarda bulunan bürokratlar –içerinden en önemlileri Reşid, Âli ve Fuad Paşalardı– diplomatik deneyime sahiptiler ve İstanbul’daki Avrupalı diplomat ve ziyaretçilerle sık sık Avrupa tarzında ilişki kurup, onlarda muazzam bir etki bırakıyorlardı. Amerikalı yazar Edwin de Leon “hem zekâ hem de karakter açısından gördüğüm bütün Doğulu adamlardan daha az Şarklı görünüyordu. . . . *Corps diplomatique* içinde bu örnek Türk’ten daha çekici bir adam, daha zeki bir devlet adamı ve daha yetenekli bir diplomat bulunamaz” diyerek, Reşid Paşa’yı “övmüştü.”¹⁴ 16 Şubat 1869’da Fuad Paşa’nın vefatının ardından yayımlanan yazıda da benzer bir yorum yapılmıştı: “Bu denli güzel konuşan, bu denli güzel hikâyeler anlatan, Talleyrand’ın da sahip çıkabileceği tarzda zekice nükteler yapan ve bu denli kibar bir adaba sahip olan zarif ve kültürlü kişinin bir Türk olabileceğine kimse inanamıyordu.”¹⁵

Modernization of Turkish Political Ideas (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), 110’da alıntılanmıştır.

¹³ Frederick Millingen, *La Turquie sous le Règne d’Abdul- Aziz (1862-1867)* (Paris: Librairie Internationale, 1868), 256-58.

¹⁴ Edwin de Leon, “The Old Ottoman and the Young Turk”, *Harper’s Magazine* 44 (1872): 610. Julia Pardoe da benzer bir şekilde, Reşid ve benzeri adamlardan “Avrupa’ya Türklerin ne olduklarını ve ne olabileceklerini kanıtlayan” kişiler olarak söz eder. Bkz. Julia Pardoe, *The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836* (Londra: Henry Colburn, 1838), 268.

¹⁵ Ayrıca bkz. Fuad Paşa tarafından verilen bir ziyafete ilişkin tasvirin 13 Temmuz 1863 tarihli, yazarın şu ifadeleri kullandığı baskısı: “Şundan 10 ya da 15 yıl öncesine kadar, her iki cinsiyetten Avrupalılara resepsiyon vermek üzere evinin kapılarını açmaya cüret edebilecek, çatısının altında Avrupalı bir balo salonun eğlencelerine hoşgörü gösterecek, acayip tarzı olan herhangi bir Türk nazır, gavur diye yaftalanırdı. . . . Günümüzde halkın duyguları ne kadar da farklı görünüyor!”

Tercüme Odası'nda çalışmış ve uzun kariyeri boyunca pek çok bakanlık görevinde bulunmuş bir diğer yüksek bürokrat Safvet Paşa, fahri üyesi olduğu American Oriental Society [Amerikan Şarkiyat Cemiyeti] tarafından, “aydın ve bilgili bir Türk beyefendisi” olarak methedilmişti.¹⁶ İlerleyen yaşlarında oğluna yazdığı bir mektupta, Avrupa'daki en berbat şehrin bile İstanbul'dan daha iyi olduğunu ve Osmanlı başkentinin Viyana'ya dönüşmesinin yüzyıllar alacağını belirten Safvet Paşa, hayatının yirmi yılını Avrupa'da geçiremediği, şimdi de öyle bir deneyim yaşamış olmakla avunamadığı için ne kadar üzgün olduğunu ifade etmişti.¹⁷

Bir diğer örnekse, yine Paris'te eğitim görmüş olan Halil Şerif Paşa'dır (1822-1879). Halil Şerif, beklediği üzere Paris'e değil de Atina'ya Osmanlı elçisi olarak atandığında, hayal kırıklığına uğramıştı. Âli Paşa ona, Atina ve Paris'i alaycı bir şekilde karşılaştırdığı bir mektup yazmış ve “yeryüzünde *Marseillaise*'den daha etkileyici ve baştan çıkarıcı bir şarkı olabileceğine inanmasının” mümkün olmadığını belirtmişti.¹⁸ Paris'in genç Osmanlı bürokratları üzerindeki cazibesi, Âli'nin, bu kez St. Petersburg'a atandığında Halil Şerif'e yazdığı bir diğer mektupta da açıkça görülür: “Oraya [Paris'e] daha sonra gitmen daha iyi olacaktır; çünkü daha az genç olacaksın ve . . . burada kalıp senin o büyüleyici başkentte etrafını saracak güzelliklerden uzakta çalışanlar arasında

Fuad Paşa Tıbbiye mezunuydu. Birçok kez hariciye nazırlığı ve sadrazamlık makamlarını üstlenmesinden önce Tercüme Odası'nda ve Avrupa'daki pek çok Osmanlı seferatinde görev yapmıştı. Bu son iki makama, benzer deneyime sahip bir diğer Tanzimat bürokrati olan Âli Paşa ile dönüşümlü olarak getirilmişlerdi.

¹⁶ “Proceedings of the American Oriental Society”, *Journal of the American Oriental Society* 11 (1884): cxc.

¹⁷ 25 Receb 1291/7 Eylül 1874 tarihli mektup için bkz. Mehmed Zeki Pakalın, *Safvet Paşa* (İstanbul: Ahmet Sait, 1943), 101. Avrupa'ya olan takdirine ve keyfine düşün yaşam biçimine dair daha fazla örnek için ayrıca bkz. s. 102-14.

¹⁸ Roderic Davison, “Halil Şerif Paşa: The Influence of Paris and the West on an Ottoman Diplomat”, *Nineteenth-Century Ottoman Diplomacy and Reforms* (İstanbul: Isis, 1999 [1986]), 83'te alıntılanmıştır.

daha az kıskançlık uyandıracaksın.”¹⁹ Halil Şerif, St. Petersburg’dayken, Üçüncü Bölümde odaklanacağım Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye’nin kurucularından biri olacaktı.

Bu yüksek rütbeli bürokratlar geçimlerini, geçmişteki memurlar gibi istikrarsız toprak gelirleri yerine, devlet tarafından ödenen yüksek maaşlarla sağlıyorlardı. Bu kişilerin tüketim kalıpları da, seleflerinin ve imparatorluk içindeki diğer alt-sınıfların, bilhassa da Müslüman gruplarınınkinden büyük ölçüde farklılaşmıştı.²⁰ Yeni zevkleri temsil ediyorlardı: Avrupa mallarına, özellikle de piyano gibi “Avrupalılık” açısından güçlü bir sembolik değere sahip olanlara giderek daha fazla ilgi duyuyor ve İstanbul’un gayrimüslim ve Avrupalıların yaşadığı mahallelerine uğramaktan hoşlanıyorlardı.²¹

Dolayısıyla, bilime ilişkin resmî söylemi inşa edenler, İstanbul’un Müslüman cemaatinin kayda değer kesimlerine giderek daha yabancı gözüken bir grubun üyeleri olarak görülebilirler. Fakat bu noktada acele genellemelerden kaçınmak da önemlidir. İlk olarak, bu grubun sadece halkın gözünde meşruiyetten yoksun olmakla kalmayan, aynı zamanda kendi içinde himaye ilişkilerini son derece önemli kılan kayda değer bir rekabet de barındıran bir grup olduklarının altını çizme-

¹⁹ Age. Zaten zengin birisi olan Halil Şerif, daha sonra kendi olanaklarıyla Paris’e yerleşti. Fransız sosyetesinde göze çarpan bir figür ve onu özellikle tanınır kılan, sanatların hamisi hâline geldi. 1955 yılında Jacques Lacan’ın koleksiyonuna katılacak, gayet açık bir nü tablo olan, ünlü *L’Origine du Monde* (1866) da dâhil olmak üzere Gustave Courbet’ye bir dizi resim sipariş etti. Halil Şerif için bkz. Deniz Türker, “The Oriental Flâneur: Khalil Bey and the Cosmopolitan Experience” (yüksek lisans tezi, MIT, 2007).

²⁰ Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul: Bedir, 1995 [1913]), 79-82; Göçek, *Rise of the Bourgeoisie*, 81; Kemal Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), 93.

²¹ Özellikle İstanbul’daki Avrupalıların sayısı, 19. yüzyılın ilk yarısında düzenli bir şekilde arttı. İstanbul’un yabancı mukimleri arasında en çok tüccarlara ve komisyonculara rastlanmakla birlikte, şarkiyatçılar, sanatçılar, seyyahlar ve yazarlar da bulunuyordu. Okumuş elite mensup pek çok kişi bu yabancılarla etkileşime girdi, ama bir sonraki bölümde göstereceğim gibi, –yurtdışında bulunmamış olanlar da dâhil olmak üzere– bu kişilerin Avrupalılaşmış adabı muaşeretleri, edebiyatta ve basında genellikle kınanıyordu.

liyiz. Bu nedenle, grup üyelerinin talihlerinin dönmesine sık rastlanıyordu. İkincisi, yönetici seçkinlerle halk arasındaki ayrışma, kuşkusuz yeni bürokratların kâfirlere hayran olan dinsizler olduğuna dair yaygın bir fikrin doğmasına yol açsa da bilim, bilgi ve cehalete ilişkin resmî söylem, bu görüşün ima ettiğinden çok daha karmaşıktı. “Tanzimat adamları”, Avrupalıların bilimlerini yücelten bir söylem inşa etmişlerdi, ama aynı zamanda bilimsel bilgiye sahip olmayı ahlaki görev ve sorumluluklarla ilişkilendirdiler. Bilim sadece iktisadi ve askerî kudretle ilişkili değildi, aynı zamanda ahlaki bir meseleydi de.

2. Bilim İçin Bir Manifesto: Mustafa Sami

Avrupalıların bilimlerine yönelik en tutkulu methiyelerden birinin yazarı olan bir diğer Tanzimat bürokrati, yukarıdaki uyarılardan ilki için iyi bir örnek teşkil eder. Ünlü *Avrupa Risalesi*’nin yazarı Mustafa Sami, çeşitli dairelerde kâtip olarak çalışmış ve 1833’te kıdemli kâtip olmuştu.²² Viyana’daki Osmanlı sefaretinin kâtibi olarak çalıştığı dönemde Avrupa meselelerine bir ilk aşinalık kazandıktan sonra, 1838 yılında sefirin başkâtibi olarak Paris’e gönderildi.²³ 1839’da

²² Biyografisinin ayrıntıları, Fatih Andı’nın Mustafa Sami, “Avrupa Risalesi”, *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri: Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi*, der. Fatih Andı (İstanbul: Kitabevi, 1996) isimli kitaptaki giriş yazısına dayanmaktadır.

²³ O dönemin Osmanlı sefiri Ahmed Fethi Paşa (1802-58) idi. Enderun’da yetişen ve Hüsrev Paşa tarafından himaye edilen Ahmed Fethi, önce subay ardından da Osmanlı’nın Viyana sefiri olmuştu. Fethi Paşa, İstanbul’a döndükten sonra sultanın kızıyla evlendi. Kariyeri sırasında pek çok yüksek makama oturmakla kalmadı, Avrupa’daki gözlem ve deneyimlerinden ilham alarak, birçok fabrika da kurdu ve imparatorluk koleksiyonunun sergilendiği ilk Osmanlı Müzesi’nin de düzenleyicisi oldu. Osmanlı Müzesi için bkz. Wendy M. Shaw, *Possessors and Possessed: Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the late Ottoman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2003).

İstanbul'a geri dönmesinin ardından, posta ve telgraf nazırı oldu ve kısa bir süre sonra risalesini kaleme aldı.

Risale, Sami'nin amacını belirtmesiyle başlar: cahili olduğu şeylerin farkına varmasını sağlayarak millete hizmet etmek. Kendi “adem-i liyâkat ve fesâhetinin” bilincinde olan, fakat milletine hizmet etmeyi arzulayan Sami, “ashâb-ı dâniş ve iz'ânın” kendi görüşlerini dile getirmeleri ve böylece öncesinde paylaşılmamış olan bilgilerin gün yüzüne çıkmasını sağlama-ları için teşvik etmek amacıyla, kendi gözlem ve görüşlerini paylaşır.²⁴ Yazarın ortaya koyduğu tevazu, Osmanlı metin-lerinde yerleşiklik kazanmış bir âdettir, ama “bilgi yayarak millete hizmet etme” vurgusu, bu yeni “bilgili sınıfın” üyeleri tarafından yaygın olarak kullanılan bir yaklaşım olduğundan, kayda değerdir.²⁵ Yeni dönemin “gerçek vatanseverleri”, işe yarar bilgiye sahip olan ve onu neredeyse bir *mission civi-lisatrice* (vazife-i temdin) gibi paylaşanlar olacaktı. Nitekim “paylaşmaya” yapılan bu vurgu, (Birinci Bölümde Mahmud Raif örneğinde gözlemlediğimiz üzere) yeni seçkinlerin yazıla-rının tipik bir özelliğidir. Bu retorik strateji, yeni bürokratları, “eski bilginin” obskürantizm ile ilişkilendirilen temsilcileriyle karşıtlık içinde, diğerkâm aydınlatıcılar olarak sunar. Bir an-lamda, yeni seçkinler, kendilerini eleştirenleri halkı görmezden gelen gerçek kibirlişler şeklinde resmederek, durumu kendi lehlerine çevirmeye çalışmaktadır.

Sami, Parislileri zevke düşkün ama aynı zamanda ahlaken dürüst ve vatansever bireyler olarak tasvir eder – erken 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda yerleşik olan görüşlerle örtüştüğü tartışmalı bir fikridir bu. Fakat Paris halkıyla ilgili en etkileyici şey, Sami'nin hemen bütün Avrupalılara genelleştir-diği, öğrenmeye duydukları ilgiydi: Avrupa'daki herkes, hatta sıradan bir hamal ya da çoban bile, okuryazardır; körler ve

²⁴ Mustafa Sami, “Avrupa Risalesi”, 54.

²⁵ Aşağıda göreceğimiz üzere Meclis-i Nafia'nın 1838 tarihli layihası da benzer bir tema üzerine kurulmuştur.

sakatlar bile öğrenim görebilir ve hayatlarını kazanabilirler.²⁶ “Hüner ü marifet ile” Avrupalılar her şeyin gerçek doğasını keşfetmiş, bu da onların hayatlarını iyi organize etmelerini ve sağlıklarını korumalarını mümkün kılmıştır. Okuryazarlık, hesaplarını düzenli tutmalarını sağlamış; matematik ve kimya bilgileri, zanaatlarını geliştirmelerine yardımcı olmuştur.²⁷ Bütün bilimlerde hatta haşere mücadelesi gibi konularda bile kitaplar yayımlamakta ve bu sayede, diğer ülkelerin halklarına bile fayda sağlamakta ve yardım etmektedirler. Geometri ve mekanik alanlarındaki uzmanlıkları, geniş, düzgün yollar yapmalarını ve şehirlerini daha iyi planlamalarını mümkün kılmaktadır.²⁸

Peki, bütün bu düzen ve kudretin arkasında yatan neden nedir? Sami’nin yanıtı basittir: fûnûn. “Avrupalılar dünyada en büyük âr ve hacâlet[in] cehalet olduğunu” anlamış ve kabul etmiş, sonuçta da eğitimi yaymayı birincil amaçları hâline getirmişlerdir.²⁹ Bunun sonucunda:

Mesela diyarımızda şi’irin inşaya medar olması misillü, bunlarda dahi faraza fenn-i hendese ziyadeleştikçe³⁰ ‘ilm-i cebrin dahi tezâyüdüne vesile olarak vapur âlâtları icâd, ve bu âlâtlar ile dahi bir senede i’âmâl olunacak eşya bir günde inşa, . . . ve mesela kimya fenninin tezâyüdüyle litografi hakkı fenni bulun[muştur]. . . . Avrupa kıt‘asında İtalya ülkesinden başkasının ne havasında letâfet ve ne hâkinde bereket olup yalnız fûnûn ü ma’rifet kuvvetiyle meydana almış[lardır].³¹

Bu kısımda cehaletin zıddının *bilimsel* bilginin yayılması olarak tanımlandığına –ki bu diğer metinlerde de gözlemleyeceğimiz bir yaklaşımdır– dikkatinizi çekerim. Ayrıca Sami’nin,

²⁶ Mustafa Sami, “Avrupa Risalesi”, 71-72.

²⁷ Age., 73-75.

²⁸ Age., 76-78.

²⁹ Age., 78.

³⁰ “Bizim şiirimiz” ile “onların bilimi” arasındaki karşılaştırma, bilime dair Osmanlı tartışmasında sürekli karşımıza çıkan ve daha sonraki bölümlerde ele alacağımız bir temadır.

³¹ Mustafa Sami, “Avrupa Risalesi”, 79-80.

basitçe bilimle maddi ilerleme arasında bağ kurmadığı da belirtmeye değer; genel olarak Avrupalıların karakterine uzanan epey cüretkâr övgüleri, bilimin yayılmasıyla da ilişkilidir. Sami, bilimsel bilgi edinmenin, Avrupalıları daha üretken, özgüvenli, yardımsever, vatansever, kısacası “daha iyi” insanlar yaptığını ileri sürer.

Fakat bilim bir Avrupa icadı mıdır? Başka bir deyişle, Avrupalıların bilimleri “*Avrupalı* bilimler” midir? Mustafa Sami’nin yanıtı, kararlı bir hayırdır. Avrupalıların çağdaş bilimleri, Avrupalı âdetleriyle ya da Hristiyanlıkla ilişkili olmak şöyle dursun, Müslüman Araplar tarafından geliştirilen bilimlere dayanmaktadır. Dolayısıyla bilim tektir ve İslam mirasının ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu yaklaşım, Sami’nin yaşadığı dönemde hiç de sıradışı değildi. 19. yüzyılın Avrupa’nın hâkimiyetindeki dünyasında, Osmanlı İmparatorluğu gibi benzer değişimler tecrübe eden ve benzer toplumsal ve kültürel dönüşümler yaşayan toplumlar, yeni olanı, mevcut olana nisbetle karakterize eden söylemler ürettirler: Yeni bilimleri ve (bu esnada yeniden tanımladıkları) geleneği eş zamanlı olarak yücelttiler. Mısırlı hezarfen Rifâa et-Tahtâvî, 1834 yılında, Paris ziyaretinin ardından yayımladığı seyahatnamesinde, erken İslam âlimlerinin erken modern Avrupa tabiat felsefecileri üzerindeki etkisine –dönemin şarkiyatçı çalışmalarında sıkça rastlanan bir tema– dair ilk ve en güçlü savunulardan birini kaleme almıştı.³² Benzer şekilde, Çinli âlimler ve bürokratlar da, genel olarak Çin ilminin klasik dallarının, 19. yüzyılın büyük bir bölümünde Batı biliminin kaynaklarını teşkil ettiğini vurgulamıştı.³³

Sami’ye göre bilim bir kez İslam ülkelerinde *geçmişte olduğu gibi* yayıldığında, Avrupalı ürünlere artık ihtiyaç kal-

³² İngilizce baskısı için bkz. *An Imam in Paris: Al- Tahtawi's Visit to France* (1826-31), çev. ve yay. haz. David Newman (Londra: Saqi Books, 2002).

³³ Benjamin A. Elman, “‘Universal Science’ Versus ‘Chinese Science’: The Changing Identity of Natural Studies in China, 1850-1930”, *Historiography East and West* 1 (2003): 68-116.

mayacaktı. Fakat son derece önemlisi, hepsi bundan ibaret değildi: Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimin yeniden canlanması sayesinde, “herkes vatan ve millet kadrini layıkı veçhile öğrenmiş” olacak, diye iddia ediyordu Sami.³⁴ Bunun sonucunda, yoksullar korunacak, muhtaçlar için hastaneler açılacak, medreseler ve tekkeler inşa edilecek ve harabeye dönmüş cami ve köprüler onarılarak, ahiret için de hizmet vereceklerdi.

Bütün bunlar, bir Osmanlı bürokratinin yeni dünyanın gerçeklikleriyle başa çıkmaya çalışması denilerek basite alınabilir. Fakat Sami, bilimle ilgili bu sonuçlara tam olarak nasıl ulaşmıştı? Bu gözlemleri nasıl yapmıştı? Mustafa Sami'nin, çalışmasının sonunda itiraf ettiği gibi, herhangi bir Avrupa dilini konuşmaması dikkat çekicidir. Onun izlenimleri, titiz kişisel soruşturmalara değil, Avrupa'da bulunduğu dönemde kendisine anlatılanlara dayanıyor gibi gözükmektedir. Fakat bu gerçek, onun argümanlarının temsil değerini daha da artırır: Sami'nin bilimi, erken Müslüman âlimlerin mirası üzerine inşa edilmiş olması bakımından insanın ait olduğu milleti de takdir etmesini sağlayan bilgi ve Avrupa'nın üstünlüğünün arkasındaki tek neden olarak tasvir etmesi, nihayetinde bilime dair ortaya çıkmakta olan resmî Osmanlı söyleminin klişelerindendir. Bunları sadece klişeleşmiş kalıplar olarak görmek, cebrin gelişmesiyle buhar makinesinin icadı arasında varsaydığı bağ, Avrupa'da sıradan insanların eğitim seviyesine dair son derece abartılı tasvirler ve bilimin ilerlemesinin ardında yatan nedenlerle ilgili herhangi bir sağlam açıklamanın bulunmayışı gibi, Sami'nin akıl yürütmesinde bulunabilecek kusurları da açıklar. Sami, meşruiyetlerinden emin olmayan yeni bürokratlar sınıfının bir üyesi olarak, bilimi ve faydalarını “pazarlar” ve bu bir analizden ziyade, bir mistifikasyon biçimini alır. Bu mistifikasyon da, ekseriyetle bilimin sadece ekonomi ve ordu üzerindeki değil, bireylerin nitelikleri üze-

³⁴ Mustafa Sami, “Avrupa Risalesi”, 80-81.

rindeki etkisine dair varsayımlar içerir; bilim sadece bir bilgi ve pratik faydalar meselesi değildir, aynı zamanda kişisel ve yurttaşlıkla ilgili bir erdem meselesidir.

Pratik beceri ve görgülerini prestijli kültürel sermayeye dönüştürme çabaları, Sami gibi bürokratların bilimi, imparatorluğun her şeyden çok ihtiyaç duyduğu bilgi olarak sunmalarını sağladı. Yeni, hırslı Osmanlı seçkinlerinin sahip oldukları ya da en azından takdir ettikleri bu bilgi, daha sonra bu kişileri gerçek vatanseverler ve *yararlı* uyruklar olarak tasvir etmek için kullanıldı. Sami'nin taş baskının icadına ilişkin tartışmasının ardından konudan ayrılması, bu bağlamda açıklayıcıdır: Avrupa devletlerini, hiç kimsenin çabasının boşa gitmemesini sağlayan kitaplar yayımlayan yazarları ödüllendirdikleri ve onlara saygı duydukları için öven Mustafa Sami, bu yararlı risalenin ardından kendisinin neyi hak ettiğini de ima ediyordu.³⁵

Son olarak, Sami'nin Avrupalılar için söyleyecek (onların Osmanlılardan *ahlaken* üstün olduklarını dahi ima etmeye çok yaklaşan) övgüden başka bir şeyi olmasa da, risalesinin sonunda argümanlarını daha kabul edilebilir kılmaya çalıştığını hatırlamalıyız: Bilim Avrupalılara ait değildir, Müslümanların gerçek mirasıdır. Dahası, bilim hem iyi insanlar yetiştirdiği hem de zenginlik yarattığı için, dinî binalar da daha iyi idame edilecektir –ancak Sami'nin bundan yoksulların korunması ve muhtaç durumdakiler için hastanelerin inşa edilmesiyle birlikte söz ettiğine de –ki bu, tespitlerine hafif bir yukarıdan bakma havası da katar– dikkat etmek gerek.

Bununla birlikte, Mustafa Sami gibi yeni seçkinler hâlâ meşruiyetten yoksun olmaya devam ettiklerinden, bu argümanlar yetersiz kaldı ve kültürel sermayelerini sembolik sermayeye dönüştürme çabaları çoğu zaman sert eleştirilere yol açtı.³⁶ Geç 19. yüzyıl vakanüvisi Ahmed Lütfi, Sami'nin alay

³⁵ Age., 79.

³⁶ Bourdieu'nün sözleriyle, herhangi bir sermaye biçimi, “onu bilmelerine ve onu

konusu olduğunu yazar; ancak ona dair yazılan hiciv şiirlerini incelediğimizde “alay”ın Sami’ye yönelik tepkiyi tarif etmek için çok hafif kalacağını görürüz. Genç şair Üsküdarlı Hakkı Bey (1822-1895), Sami’den “Fâcir-i iblis-sûret”, “rehnümâyı hâsırîn,” “div-i Mecusî sireta”, “Kâselis-i müşrikîn” ve hem bu dünyada hem de ahirette perişan olacak, “Kıbtî-i efrenc kıyafet” diye söz etmişti.³⁷ Hakkı Bey’in şiiri, Mustafa Sami’ye yönelik, köklerini İslami gelenekten alan saldırılarla doluydu ve ona açıkça kâfir demişti. Hakkı Bey’in saldırısı Safvet (1794-1866) ve Lebib Efendiler (1785-1867) gibi daha yaşlı şairlerin takdirini topladı. Safvet, Hakkı’yı bu denli dü-rüst (yazarın ismiyle yapılan bir oyunla *hak-gû*) olduğu için överken Lebib şöyle yazmıştı: “Dûzeh etdin dört yanın âdâ-yı fahr-i ‘âlemin / Düşmenin ta canına değdi o nazm-ı âteşin”³⁸

Burada Sami’yi eleştirenlerin önde gelen ulema mensupları değil, diğer bürokratlar olduğunu vurgulamak önemlidir ve bu, bürokratik orta sınıf içindeki bölünmeye örnek teşkil eden bir durumdur. Hikâyenin kahramanlarının o dönemde işgal ettikleri belirli konumların incelenmesi, bu karşıtlığın kökenlerine biraz ışık tutabilir. Lebib Efendi 1840 Ocak ayında karantina nazırı olarak atanmış, ancak kısa bir süre sonra makamı, ticaret nazırının kontrolüne verilmişti ki o sırada bu kişi, Mustafa Sami’nin hamisi Ahmed Fethi Paşa’dan başkası değildi.³⁹ Sami’nin *Avrupa Risalesi* bu dönemde, 1840 Temmuz’unda yayımlandı. Öte yandan Safvet 1822’den bu yana

tanımalarına, ona değer vermelerine neden olan algılama kategorileri bahşedilmiş toplumsal failler tarafından algılandığında” sembolik sermayeye dönüşür. Osmanlı toplumunun pek çok kesimi, ama özellikle de geleneksel seçkinler ve bürokrasinin hoşnutsuz üyeleri için, yükselen bürokrasinin sahip olduğu bilgi ve uzmanlık önemsiz olmayı sürdürdü ve prestij ve statüye tahvil edilemedi. Bkz. Bourdieu, “Rethinking the State”, 47.

³⁷ İbnülemin M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1939), 1: 1647.

³⁸ *Age*.

³⁹ Fethi Paşa için 22. dipnota bakınız. Lebib 1841 Şubatı’nda makamını tamamen kaybedecek ve Fethi Paşa tarafından muhassıl olarak İzmir’e gönderilecekti. İlgili arşiv belgeleri için bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, İrade Mesail-i Mühimme 89/2559, 3 Zilkade 1255/ 8 Ocak 1840 ve 90/2569, 7 Muharrem 1256/11 Mart 1840; Hatt- ı Hümayûn 1423/58216, 29 Zilhicce 1256/ 21 Şubat 1841.

Lebib'in mahmisiydi.⁴⁰ O hâlde, kısacası, Sami'nin eseri iki hamî ve mahmileri arasındaki rekabetin gözler önüne serilmesi için bir bahane olmuş gibi gözükmektedir.

Fakat bu iki grubun arasında hayati bir fark olduğu da bir gerçektir. Lebib, Avrupa'da eğitim görmemiş ya da çalışmamıştı ve onun gibi bürokratların ve mahmilerinin, bu dönemde daha prestijli makamlara gelmeleri daha az olasıydı. Doğrusu, ne Ahmed Fethi ne de Mustafa Sami Avrupa dilleri biliyordu ve yeni bilimler alanında iyi bir eğitim de almamışlardı.⁴¹ Geri dönüşlerinin ardından prestijlerinin tek kaynağı, geçmişte Avrupa'da görevlendirilmiş olmaları ve bağlantıları olmuş gibi gözükmektedir ve bunun diğer bürokratlar arasında yaratmış olabileceği haksızlık hissi, düşmanlığın temeli olarak görülebilir. Sami'nin risalesi, onun hissettiği seçkin olma ve kendine hak görme duygusunu gayet iyi ortaya koyar.

Sami'yi eleştiren diğer kişilerden şair İbrahim Hakkı, şiirini kaleme aldığında 18 yaşındaydı. Yaşamının büyük bir bölümünde Evkaf Nezareti'nde çalışmış, ancak bürokraside daha yüksek rütbelere gelememişti. İçinde bulunduğu yoksulluktan ve hayal kırıklığından şikâyet ettiği birçok şiir yazmış ve kendini toparlaması neredeyse 20 yılını alacak ağır bir zihinsel çöküntü yaşamıştı.⁴² Benzer şekilde, Safvet'in en ünlü şiiri *Beranjer* de, kendi mutlak sefaleti ile şairlerin Fransa'da gördükleri saygı arasında yaptığı bir karşılaştırmaya dayanıyordu.⁴³

⁴⁰ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 9:1593.

⁴¹ Sami'nin risalesindeki yorumlar bu duruma açıklık getirir. Fethi Paris sefiri olduğunda Fransızca konuşamıyordu. Prince de Joinville, *Memoirs (Vieux Souvenirs) of Prince de Joinville*, çev. Mary Loyd (New York: Macmillan, 1895), 230-31. Yazar onu büyükelçi olmak için epey tuhaf biri olarak sunar. Onunla 10 yıl sonra tanışan Charles MacFarlane'e göre biraz Fransızca konuşabiliyordu, ama tarım ve imalat sanayii gibi ilgi duyduğu meselelere dair neredeyse hiçbir şey bilmiyordu. Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (Londra: John Murray, 1850), 2:161-64.

⁴² Biyografisi ve şiirinden örnekler için bkz. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3:481-86.

⁴³ Age., 9:1598-99. Lebib Efendi ve İbrahim Hakkı'nın isimlerini klasik şairler tarafından 1861'de oluşturulan gayriresmî bir grup olan Encümen-i Şuara üyeleri arasında görmemiz önemlidir. Bu encümenin, düzenli olarak şiir okumak ve tartışmak için toplanan bütün üyeleri, tekkeler ya da tarikatlarla bağları

Şiirsel imgelemleri bir yana bırakılırsa, Lebib, Safvet ve Hakkı'nın eserleri, ortak bir algıyı temsil eder gibi gözük-mektedir; Sami gibi adamların hâlâ sınırlı etkiye sahip bir azınlık teşkil ettiğine işaret ederler. Sami'nin hamisi Ahmed Fethi Paşa, Tanzimat fermanının baş mimarı Mustafa Reşid Paşa ile birlikte çalışıyordu ve Mustafa Sami, Takvimhane nazırlığına atanmıştı. Fakat vakanüvis Ahmed Lütfi'ye göre, Sami herkese Avrupa âdetlerini canı gönülden anlattığı için, bu yıllarda mutlak bir aşağılamanın hedefi olmuştu.⁴⁴ Bu, Mustafa Sami'ye çok pahalıya patlamış gibi gözüküyor, zira bundan sonra kariyerine, görevden alınmadan önce epey kısa süre elinde tutabildiği, Berlin ve Tahran'daki elçilikleri gibi bir dizi makam damga vurmuştu. Sami, kendisini eleştiren Hakkı gibi, 1855 yılındaki ölümünden önce ağır akli rahatsızlıklardan mustaripti.⁴⁵ Osmanlı İmparatorluğu'nda kültür ve devlet alanları, arkalarında pek çok hayal kırıklığına uğramış zayıf bırakarak, hızla değişim geçiriyordu. Bilime ve sonuçlarına yapılan referanslarsa bu değişimler için eşsiz bir gösterge teşkil ediyordu.

3. Bilim ve Ahlak: Sadık Rifat Paşa

Sami'nin risalesi alt düzey bir bürokrat tarafından kaleme alınmış, kısa ama coşkulu bir eserken, Sadık Rifat Paşa (1807-

olan devlet memurlarıydı. Benimsedikleri bazı yeniliklere rağmen, esas ilham kaynakları klasik Osmanlı şiiriydi. M. Korkut Çeçen, "Encümen-i Şuara'nın Tanzimat Birinci Dönem Sanatçılarına Etkisi", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2006): 133-52. Encümenin üyeleri arasında Namık Kemal, Ziya ve Refik isimli, Dördüncü Bölümde tartışılacak Yeni Osmanlı hareketinin kurucuları olan üç genç de yer alıyordu. Burada, Tanzimat seçkinlerinin bu genç ve ateşli eleştirmenlerinin, benzer şekilde hayal kırıklığına uğramış alt düzey bürokratlar olduklarını belirtmekle yetinelim.

⁴⁴ Ahmed Lütfi, *Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi* (İstanbul: YKY), 1:8.

⁴⁵ Örnekler için bkz. Sadık Rifat Paşa, *Müntehabat-ı Asar* (İstanbul: Divitciyan, 1873-76), 9:11-14. Rifat'ın siyasi görüşlerine dair daha fazla bilgi için bkz. Mardin, *Genesis*, 175-90.

1856) örneği, Tanzimat döneminin çok daha etkili bir ideoloğunun yaklaşımını görmemizi mümkün kılar. Reşid'in birlikte çalıştığı kişilerden biri olan Rifat, 1837 yılında Osmanlı'nın Avusturya sefiri olmuş ve kendisi de seçkinler arası rekabet nedeniyle istikrarsız bir kariyer deneyimlemiş olsa da, ölümüne kadar yüksek rütbeli bir bürokrat olarak kalmıştı.

Yayımlanan katkıları arasında en önemlisi, Avrupa, özellikle de Avrupalı memurlar hakkındaki gözlemleri idi. Haklarının pek çoğu tanınan ve görevleri iyi tanımlanmış Avrupalı bürokratlarla, geleneksel Osmanlı sisteminde can güvenlikleri bile bulunmayan Osmanlı muadilleri arasında çarpıcı bir karşıtlık gören Rifat, yeni bürokratik sınıfın özlem ve kaygılarını ifade eden en önemli metinlerden bazılarını kaleme almıştı.⁴⁶

Rifat, bilgiye ve cehalete dair –bu dönemdeki bütün siyasi eserlerin merkezinde yer alan– tartışmalarında, Avusturya okullarını, müfredatlarındaki bilim derslerini ve teorik olanla pratik olanı birleştirmelerini övmüştü.⁴⁷ Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'ndaki eğitime dair bir diğer metinde şunları yazmıştı:

Teba'a ve milletin oldukça izâle-i cehl ile tahsil-i ulûm-ı lâzime⁴⁸ eylemeleri kaziyye-i mültezemesine himmet edilmesi pek lazımdır. Her bir fesâd ve uygunsuzluğun asıl menşeyi cehalet olduğundan ve ahâli-i şarkıyyede ekseriya kâbiliyet-i zatıyye olarak her hünerin tahsîli kendilerince eshel bulunduğundan imkânı mertebe halkın 'ilm ü ahlâk cihetiyle terbiyesi esbâb-ı mukteziyesinin vücûda getirilmesi lâzım olduğu misillü, ale'l-'umûm 'avâm-ı nasın dahi her bir şeyi, yani üzerlerine lâzım olmayan bazı dakayıki bilmeleri bir nevi serbestiyet ve nihayetinde adem-i itâ'at gibi mahâzîri mûcib olabileceğine nazaran, o makûlelerin çok şey dahi öğrenmeleri iktizâ

⁴⁶ Örnekler için bkz. Sadık Rifat Paşa, *Müntehabat-ı Asar* (İstanbul: Divitciyan, 1873-76), 9:11-14. Rifat'ın siyasi görüşlerine dair daha fazla bilgi için bkz. Mardin, *Genesis*, 175-90.

⁴⁷ Sadık Rifat, *Müntehabat-ı Asar*, 1:7.

⁴⁸ Ulûm (veya fûnûn)-ı lâzime kalıplarının önemine ileride daha detaylı değineceğim.

etmeyip bazı okuyup yazmak derecesine kadar tahsilleriyle iktifâ [edilmelidir].⁴⁹

Yine de, Sadık Rifat’a göre devlet hizmetine girecek olanlara kapsamlı bir eğitim sunmak, hayati bir önem taşıyordu.

Metternich’e ve onun toplumsal düzeni korumaya yönelik politikalarına⁵⁰ hayran olan Sadık Rifat Paşa, o dönemde toplumsal kargaşa ve itaatsizliğin yarattığı tehlikeler karşısında endişeye kapılan tek bürokrat değildi. Aslına bakılırsa, Osmanlı bürokratları, hakkında bir şeyler duydukları ya da bizzat tanıklık ettikleri Avrupa’daki toplumsal huzursuzluk karşısında, dehşete kapılmışlardı. Örneğin *Avrupa Risalesi*’nin yazarı Mustafa Sami, 1848 ayaklanmaları nedeniyle Berlin Sefareti’ndeki görevinden istifa etmek istemişti.⁵¹ Mustafa Sami’nin hamisi Ahmed Fethi Paşa ise Paris’teyken, kölelikle ilgili bir sohbet sırasında, “Herkesin kendi yerinde kalması herkesin mutluluğu açısından daha iyidir, açlıktan ölmemenin ve ahlaksız ihtirasları uyandırmamanın en güvenli yolu budur” demişti.⁵² Âli Paşa’nın da, “Tanrı, devletin saadetini beş ya da altı kişiye emanet etmiştir. Devletin kaderine bunlar yön vermelidir” dediği bilinmektedir.⁵³

Yeni bürokratlar Avrupa’da gözlemledikleri “sivilizasyon” karşısında büyülenmişlerdi.⁵⁴ Tanıklık ettikleri (ve genel olarak yeni bilimlerin ürünleri diye yaftaladıkları) harikalara hayran kalmış ve bu yeni bilimlerin Osmanlı İmparatorluğu’nda öğretilmesini bir zorunluluk addetmişlerdi. Fakat otoritelerinin ve seçkinliklerinin dayandığı şey, tam da Avrupa ve Avrupa’nın harikalarıyla ilgili tecrübe ve görüşleriydi. Yeni bürokratlar

⁴⁹ Sadık Rifat, *Miimtehabat-ı Asar*, 6:45.

⁵⁰ Mardin, *Genesis*, 186-87.

⁵¹ BOA İrade Hariciye 45/2092, 4 Cemaziyelevvel 1264/ 8 Nisan 1848.

⁵² Wanda, *Souvenirs Anecdotiques sur la Turquie* (1820-1870) (Paris: Firmin-Didot, 1884), 265.

⁵³ Mardin, *Genesis*, 111.

⁵⁴ “Civilization” sözcüğü doğrudan Osmanlı Türkçesine ithal edilen ilk Avrupalı sözcüklerden biridir ve Türkçe bir sözcük bulunana kadar kullanımda kalmıştır. Sadık Rifat Paşa Avrupa sivilizasyonundan söz eden ilk kişiydi.

Avrupa'da işlerin nasıl yürüdüğünü *biliyorlardı*, Avrupalılarla iletişim kurabiliyor ve Avrupa fikir ve metalarının imparatorluğa transferini yönetebiliyorlardı. Bu nedenle, üzerinde tekel kurdukları bilgi tiplerinin yayılması, onlar için iki ucu keskin bir kılıçtı: Bir yandan merkezî hükümetin tasarılarının uygulanmasını kolaylaştırabilirken, aynı zamanda ellerinde tuttukları iktidarı isteyen, yeni rakiplerin ortaya çıkmasına yardımcı olabilir ve potansiyel olarak toplumsal düzeni Avrupa'da gözlemledikleri biçimlerde altüst edebilirdi. Sonuç, yeni bilginin *kesinliğine* vurgu yapılarak sunulmasıydı; nasıl dinî bilimler medreselerde öğreniliyor idiyse, yeni bilgi de kitaplardan öğrenilmekle kalacaktı. Toplumsal düzen meselesi, yeni bürokratların nazarında ulemanın nazarında olduğundan daha önemsiz değildi, ki bu durum yeni bir sentezin doğuşuna yol açtı: Düzgün bir şekilde anlaşılmış yeterli miktarda yeni bilgi ve buna eşlik eden, insanın yerinin sorgulanmaması gerektiğine dair bir anlayış, yani bilim ve ahlakın bileşimi.

Bu açıdan bir *sivilizasyon* hayranı olan Sadık Rifat'ın, aynı zamanda *Risale-i Ahlak* isimli, ilk kez 1847 yılında yayımlanan ve 1876'ya kadar hem sıbyan mekteplerinde hem de yeni ilkokullarda okutulan, ahlak üzerine bir ders kitabının da yazarı olması şaşırtıcı değildir.⁵⁵ Arzu edilen ve edilmeyen özelliklere dair bir dizi kısa tartışma şeklinde kaleme alınan metin, İslami ahlak klasiklerinden alıntı yapmaz. Allah'tan eylemlerin nihai yargılayıcısı olarak söz edilse de, kitap, erdemli eylemlerin hem din hem de akıl tarafından şart koşulduğunu açıklar.⁵⁶ Böylece öğretinin otoritesi yenilmez hâle getirilir.

Ders kitabında ahlakla dair ilk tartışılan konu, bilgi edinmektir. Yazar cehaleti, insan olmak için vazgeçilmez olan bilgiden yoksun olma hâli, diye tanımlar ve cahillerin her zaman akranları tarafından alay konusu edildiklerini ileri sürer. Fakat

⁵⁵ Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 2001), 62. Somel'in Rifat'ın çalışmasıyla ilgili analizi için bkz. 61-64.

⁵⁶ Sadık Rifat, *Müntehabat*, 9:60.

bilgi başkalarına cahil demek için edinilmemelidir; okumuş kişiler insanları eğitmeyi ve onlara yararlı olmayı, bu sayede de gerektiği gibi saygı görmeyi ümit etmelidir.⁵⁷

Bu giriş metninde bile, aydınlanmış bürokratin akıl yürütmesinin izlerini sürmek mümkündür: Bilgi edinecek, diğerlerini eğitecek ve onların saygısını kazanacaktır. Nitekim kitap düzgün davranarak saygı kazanmaya dair pek çok örnek içerir. Fakat Sadık Rifat 1857 yılında yayımladığı zeylde daha da açık konuşur. *Zeyl-i Risale-i Ahlak* isimli çalışması, dinî emirlere ve sultana itaat etmenin, ahlaklı bir birey kabul edilmenin ön şartları olduğuna dair net bir beyanla başlar.⁵⁸ Bu kitap ayrıca, Rifat'ın bilim ve sanat alanlarındaki yeni gelişmeleri ve bu değişimlerin sonucunda “kavânin-i nafia vaz’ ve tesisi”ne⁵⁹ değindiği, bilgiye ilişkin bir bölüm de içerir. Güçlü buharlı gemiler, büyük fabrikalar ve bütün yeni icatlar da bilimin ürünleridir ve bilim her geçen gün daha da hızlı ilerlemektedir, öyle ki kendisine hasredilmiş bir dili bile vardır: Fransızca. Fakat nihayetinde bütün bilimlerin kaynağı, Allah'ın bütün insanlara bahşettiği aklıdır ve bu nedenle, bilim bir millete ait değildir, insanlığın ortak malıdır.⁶⁰ Dolayısıyla bilimsel bilgi herkes tarafından saygı görmeli ve kullanılmalıdır; Osmanlılar tarafından ithal edilmesi *şarttır*. Fakat öyle gözüküyor ki Sadık Rifat'a göre bilimin ve faydalarının doğasını gerçekten anlayanlar, Fransızca konuşanlardır.

Rifat'ın *ilm* sözcüğünü kullanışı, özel bir önem taşır. Rifat, bilimlere ayırdığı bölümde şöyle belirtir: “İlim bilmek demek olduğundan her şeyin iyisini öğrenmek ve bilmek sıfat-ı insaniyece en makbul hâl-i imtiyaz olduğundan, kişi bilmediği şeyi öğrenmeye heves ve sa'y ve gayret etmelidir”⁶¹ İlmi, son

⁵⁷ Age.

⁵⁸ Sadık Rifat Paşa, *Zeyl-i Risale-i Ahlak* (İstanbul: Darü't-Tabaatü'l-Amire, 1273/1857), 2.

⁵⁹ Age., 15.

⁶⁰ Age., 16.

⁶¹ Age., 29.

derece coşkulu bir şekilde tartıştığı bilimlerle özdeşleştirerek Rifat, aynı zamanda cehaleti, özünde bu bilimlerle ilgili olan bilgiden yoksun olmak şeklinde tahayyül eder. Dahası, dinî önemi haiz bilgiyle ilişkilendirilmiş bu kavram bilime mal edildiğinde, bilgili olmakla ilişkilendirilen erdemler de bilimsel bilgiye sahip olanlara atfedilebilir.⁶²

Sadık Rifat, bilimlerin ve sanatların, bireylerin devletten yardım talep etmeden geçinmelerini sağladığını da belirtir.⁶³ Bu nedenle “iptida bir adam evladına padişahının hayırlı teb‘asından olmak sıfatını iktisap ettirmek ve devlet ve milletine bâr olmayacak sûretle geçinecek yol bulacak terbiyeyi vermek lazımdır.”⁶⁴ Herkes devlet memuru olmamalıdır; insan çilingirlik yaparak da hayatını kazanabilir. Nitekim Rifat, en başta kitabını sadece devlet memuru olacaklar için kaleme aldığını belirttiğinden,⁶⁵ devlet hizmetindekilerin bilimin inceliklerini öğrenmesine izin verilmesi, diğerlerininse sadece “doğru dozu” alması gerektiği anlaşılmaktadır.

Nitekim Sadık Rifat’ın yazdıkları, yeni elitlerin bilime ilişkin nitelemelerinin içerdiği muğlaklığı gösterir. Bir yandan, önceki bölümlerde tartışılan nedenlerle, yeni bilgi tiplerine aşına olmak övülmeliydi ve bu, söz konusu bilgi tiplerini, dinen uygun bulunan bilgiyle aynı kefeye koymak biçimini bile alabilirdi. Bu aşinalığın, yeni “bilenler” sınıfının yeni elitlerden müteşekkil olmasının en önemli nedenlerinden biri olduğu ima ediliyordu. Fakat yeni bilginin “sıradan insanlar” –yönetime katılması tasavvur edilmeyen insanlar– üzerindeki etkisi ne olacaktı? Bu durumda bilimsel bilgi, bireylere

⁶² Hanioglu’nun da belirttiği gibi, bu metin analizlerin ahlaki değerlere atıfta bulunmadığı Avrupa düşüncesindeki “soğukkanlı ifade” ile karşılaştırılabilir. Fakat ilm gibi potansiyel olarak ahlaki çağrışımları olan bir kavramın kullanılması, metni aynı zamanda yeni bilimlerin benimsenmesi için bir ahlaki savunuyu okumayı da mümkün kılar. Bkz. Şükrü Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995), 12.

⁶³ Age., 17.

⁶⁴ Age., 30.

⁶⁵ Age., 3.

şeylerin münasip düzenini öğretmesi ve onlara kendilerini çalışkan ve üretken kılacak becerileri kazandırması gereken bilgi hâline gelir. Sonuç olarak, bilimsel bilgi yönetici seçkinleri yönetmeye uygun hâle getirirken, yönetilenleri ise disiplinli ve saygılı hizmetkârlara dönüştürür. Bu formülün bilhassa ikinci kısmı, içlerinden önemli birini aşağıda çözümleyeceğim, Tanzimat bürokratları tarafından hazırlanmış bir dizi belgede de görülebilir.

B. Bilim: Vatanseverliğe Giden Yol mu?

Bu bağlamda, 1830'larda bilime dair Osmanlı tartışmasına yapılan belki de en çarpıcı ve önemli katkı, özgün bir temanın ortaya çıkışıdır: Bilime aşinalığın, iyi, vatansever bir Osmanlı tebaası olmanın önkoşulu olması. Bu tema, bilginin ve cehaletin yeni resmî anlamlarını resmetmesiyle de son derece dikkat çekici olan bir belgede, yani 1838 yılında yeni kurulan Meclis-i Nafia tarafından hazırlanmış imparatorlukta eğitimin durumuna ilişkin bir layihada, ihtiyatlı bir şekilde gündeme getirilmiştir.⁶⁶

Layiha, en başında, “maarif ve ulûm”un, zenginliği yaratan sanat ve sanayilerin yanı sıra güç ve ihtişama da temel teşkil ettiğinin yadsınamaz olduğunu belirtir. Dahası, nasıl dinî bilimler insanı ahirette kurtuluşa götürürse, diye ilan eder layiha, diğer bilimler de (*fünûn-ı sâire*) yeryüzünde insanlığın içinde yaşadığı koşulların mükemmelleşmesini sağlar. Bu diğer bilimlerin hangileri olduğuna dair bir belirsizlik yoktur: Astronomi, deniz taşımacılığını kolaylaştırarak ticaretin canlanmasına yardımcı olmuştur; matematiksel bilimler hem askerî güçlerin daha iyi örgütlenmesine yardım etmiş hem de

⁶⁶ Belge Mahmud Cevad İbnü's-şeyh Nâfi, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı— XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, yay. haz. Taceddin Kayaoğlu (Ankara: Yeni Türkiye, 2001), 7-11'de yayımlanmıştır.

“hayret-dih-i hükemâ-yı eslâf olan vapur misillü bunca umûr-ı garîbe ve nâfi‘a” ortaya çıkarmıştır.⁶⁷ Bu değişimler, cehaleti, özellikle ticarete engel çıkarabileceği ve sanayide gerilemeye yol açabileceğinden, özellikle zararlı hâle getirmiştir.

Fakat hepsi bundan ibaret değildi, zira 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’ndaki esas mesele, bizatihi bilginin nitelikleri ve doğurduğu sonuçlar değil, bilgiye sahip ya da ondan yoksun olan kişilerin nitelikleri ve tutumlarıydı. Dolayısıyla layiha, eğitimin vazgeçilmez olduğu, zira cahillerin “sayesinde oldukları devletin ve hubb-ı vatan ne olduğunu bilemeyecekleri” şeklinde dikkat çekici bir tespitte bulunmuştu. Layihaya göre Osmanlı devleti geçmişte bilgiyi teşvik etmek için pek çok okul kurmuş ve erken dönem Osmanlı âlimleri tarafından, pek çok dikkat çekici kitap yazılmıştı. “Bazı meşâgil ve gavâil”, II. Mahmud dönemine kadar bu süreci durdurmuş ve onun saltanatı sırasında da bazı sorunlar varlığını korumuştur. Layiha, bu sorunların kökünün kurutulması gerektiğini, çünkü cahil kişilerin, devletlerinin onlara neler sağladığını takdir etmekten yoksun olmaları nedeniyle, sonunda hem kendilerine hem de milletlerine faydasız insanlar hâline geldiklerini belirtiyordu. Bu nedenle eğitim, sadece insanın devleti (yani devlet iktidarını ellerinde tutanları) anlayıp takdir etmesini değil, onun iyi bir hizmetkârı hâline gelmesini de sağlaması açısından önemliydi. Bu noktada, Osmanlı resmî gazetesinin de, ilk sayısında, insanların devlete saldırmaktan kaçınmalarına ve onun eylemlerini doğru şekilde anlamalarına duyulan ihtiyaçtan söz ettiğini hatırlamaya değer. Vatandaşların basın ve eğitim gibi araçlar yoluyla “eğitilmeleri”, Osmanlı kamu

⁶⁷ Raporun “diğer bilimler” (fünûn) ile neyi kastettiğinin açık olması, fen ve fûnûn sözcüklerinin bu dönemde, daha geniş anlamda “sanatlara” da atıfta bulunmaya devam etmesi açısından önemlidir. Örneğin Mekteb-i Mülkiye’nin diğerlerinin yanı sıra fûnûn-i kalemiye de öğretmesi öngörülüyordu (Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye*, 23). Bununla beraber bu rapor, fûnûnu, dinî bilimlerle eşdeğer gören, daha prestijli bir anlamda kullanmaktadır.

efkârı nazarında meşruiyet tesis etmeye çabalayan yeni devlet seçkinleri için kuşkusuz bir öncelikti.

Bütün bunlar cehaletin, bu ve benzeri belgelerde, yalnızca bilimsel bilgiden yoksunluk şeklinde tanımlandığı anlamına gelmez. Nitekim metnin en güçlü kısımlarından bazıları, ilköğretimin, yani esasen dinî eğitimin geliştirilmesine duyulan ihtiyaçla ilgilidir.⁶⁸ Öneriler ilkokullarda layihanın tutkuyla övdüğü bilimlerin öğretilmesini teşvik edecek kadar ileri de gitmez. Dolayısıyla belge, arzu edilen tebaa tipini yaratmak için ortaya çıkmakta olan yeni bilgi ile dinin otoritelerini birleştirmeye yönelik bir ilk girişim olarak okunabilir. Raporun, biri (bilim yanlısı) modernleşme iradesini ortaya koyan, diğeri (dinî) “toplumu disipline etme”⁶⁹ niyetini gösteren iki veçhesi, açık bir şekilde dile getirilmemiş ikili bir yapının bileşenleri olarak görülebilir. Fakat layihanın “diğer bilimlerin” faydalarını tartışma biçimi, bilim övgüsünün, aynı zamanda devlet karşısındaki tebaa üzerinde yarattığı etkiyle yakından ilişkili olduğunu da kuvvetli bir şekilde ortaya koyar: Yeni bilimler tarafından üretilen bilgiyi öğrenmek, sadece bireyin kendisi ve devleti için daha büyük zenginlik yaratmasına izin vermekle kalmaz, aynı zamanda devletin kendisi için sağladıklarını takdir etmesini de sağlayarak, onu daha vatansever kılar. Bilim, üretken *ve* itaatkâr tebaaların yaratılması açısından dinden daha az vazgeçilmez değildir.

Bu dönemde ortaya çıkan resmî söylemin, sadece eğitimin insanın devletini takdir etmesini sağladığını vurgulayarak, bilimsel bilgiyle vatanseverlik arasında bağ kurmakla kalmadığını da belirtmeliyiz. Seyyid Mustafa'nın daha 1803

⁶⁸ Bununla beraber, bu tartışmaya, ilkokullardaki öğretmenlerin kamu görevlileri tarafından teftiş edilmesi önerisinin eşlik ettiğine dikkatinizi çekerim. İlköğretimin esasen dinî eğitim olması gerektiği şeklindeki yerleşik düşünceye bu layihada itiraz edilmemişti, ama amaç o zamana dek ulemanın denetimi altında olan ilkokul eğitiminin örgütlenmesinde sivil bürokrasinin otoritesinin arttırılmasının yanı sıra eğitimin ve değerlendirmenin standart hale getirilmesiymiş gibi gözükmektedir.

⁶⁹ Bu yaklaşım için bkz. Somel, *Modernization*.

yılında, *Diatribes*'inde gösterdiği ve eğitimle ilgili bu ve benzeri raporların dilinde ve 19. yüzyıl boyunca bilim üzerine yayımlanan kitapların tümünün değilse bile pek çoğunun önsözlerinde ortaya konulduğu üzere, Osmanlı sultanları, “eğitim ve bilimin hamisi” unvanını alma konusunda gittikçe daha fazla heves gösteriyorlardı. Bu nitelendirmede, bilim öğrenmek, sultana karşı yerine getirilmesiyle insanı iyi bir vatandaş kılacak bir ödev hâline gelir: Esas itibarıyla sultan (ve devlet seçkinleri), tebaalarına verdikleri “bilgi hediyesinin” karşılığını talep etmektedir. İlerleyen bölümlerde, bu tasvirin popülerliğine ve ne tür itirazlarla karşılaştığına dair başka örnekler de göreceğiz.

C. Yeni Bilgiler İçin Yeni Kurumlar

1. Okullar, Öğrenciler, Erdemler

Cehalet ve bilginin, yeni ortaya çıkan bir statü grubu tarafından yeniden tanımlandığı bir dönemde, kurumsallaşma sorununun gündeme gelmesi şaşırtıcı değildir. 1840'ların Osmanlı İmparatorluğu'nda, yeni bilimler, az sayıdaki prestijli okulda öğretiliyordu, fakat iyi tasarlanmış bir eğitim dizgesinin yokluğunda, bu okullara, bu tür çalışmalar için pek de hazırlıklı olmayan öğrencilerin kabul edilmesi gerekiyordu. Nitelikli eğitimci ve başta ders kitapları olmak üzere, öğretim materyali konusunda da yetersizlik devam ediyordu. Bu nedenle ve muhtemelen yüksek bürokratların cesaretlendirmeleriyle, 1845 yılında Sultan Abdülmecid, kendi kuvvetli iradesine rağmen, tebaasının ve topraklarının koşullarının, ordudaki iyileşmeler dışında kayda değer bir gelişme göstermediğinden yakından bir ferman çıkardı.⁷⁰ Hayal kırıklığını dile getiren Sultan, imparatorluğun en acil sorununu “tebaasının hem dinî

⁷⁰ Sultanı bu fermanı çıkarması için cesaretlendiren muhtemelen Reşid Paşa'ydı (Age., 37).

hem dünyevi, bütün meselelerdeki cehaletinin ortadan kaldırılması” olarak tarif etmişti. Fermana daha sonra “menba-i ulûm ve fûnûn ve me haz-ı sanayi‘-i ma‘arîf-nümûn” olan yeni okulların kurulması gerektiği belirtiliyordu.⁷¹

Abdülmecid’in dinî ve dünyevi bilgi arasında, açık sözlülükle yaptığı ayırım çarpıcıdır. Meclis-i Nafia’nın 1838 tarihi raporunun temel ilkeleri, artık veri kabul ediliyormuş gibi gözükmektedir: Dinî ve dünyevi bilgiler farklıdır. Bilgiye dayanan sanatlara yapılan vurgu, sultanın tasavvur ettiği okullardaki öğretimin dinle alakalı olanlar olmayacağını da göstermektedir. Abdülmecid’in temel bir dinî eğitime dayanan, daha sonra “dünyevi bilgi” ve meslekî eğitim tarafından izlenecek bir silsile tavsiye etmiş olduğunu varsaymak makul olacaktır.

Bu fermanın kısa bir süre sonra eğitim meselesine eğilmek için oluşturulan Meclis-i Maârif-i Muvakkat, bir başkan, altı üye ve bir kâtipten oluşuyordu. Başkan da dâhil olmak üzere dört üye ulemadan geliyordu, üçü bürokrat, biri de subaydı: Paris’te eğitim görmüş bir mühendis olan Mehmed Emin Paşa. Fuad Paşa ve kâtip Recai Efendi’ye ek olarak, geniş bir bürokratik tecrübeye sahip olan diğer iki memur “ehl-i kalem” grubunu oluşturuyordu. Ulemanın temsilcileri, anlamlı bir şekilde, dönemin en iyi eğitim almış dinî ileri gelenlerindendi.⁷²

⁷¹ Bayram Kodaman ve Abdullah Saydam “Tanzimat Devri eğitim Sistemi” 150. *Yılında Tanzimat*, (İstanbul: TTK,1992): 477.

⁷² Başkan Melekpaşazade Abdülkadir Efendi, Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyyesi’nin toplantılarının müdavimiydi: Bunlar, Şanizade Ataullah ve Kethüdazade Arif gibi mistik eğilimleri bulunan iyi eğitilmiş bir grup ulema mensubunun düzenli olarak bir araya geldiği toplantılardı. Edebiyat ve felsefe gibi konuların yanı sıra Avrupa’daki bilimsel gelişmeleri de tartışıyorlardı. Kethüzade’nin şöyle dediği bilinir: “Bu kadar bin yıl evvel hükema telif etmişler, kitaplar yazmışlar, öyle dururdu. Sonra Frenkler bu kitaplarla iştigal edip ilmi ilerlettiler. Ne kadar fabrikalar, vapurlar, makinalar, çarklar, dolaplar varsa hep bu ilimle olur. Frenkler hem ilmini okurlar, hem ameliyatını icra ve tecrübe ederler. Devletleri ashab-ı tecrübeye yardım eder... Bizde ilmi okunsa da ilmiyyatının icrası kalır, oralarını kimse vazife edinmez.” Emin, Menakıb-i Kethüdazade el-Hac Mehmed Arif Efendi (İstanbul, 1877), 219. Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyyesi için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “19. yy. Başında Kültür Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyyesi”, *Belleken* 51 (1987): 801-20. Cemiyetin bir başka üyesi, Esad Efendi, 1820’ler-

Meclisin tavsiyelerine dayanan 1846 tarihli bir raporda, Abdülmecid'in işaret ettiğine benzer bir mantık gözlemleriz: Temel seviyedeki okullar herkes için gerekli olan dinî bilimlere hasredilmelidir. İkincisi, İstanbul'da "beşerî mükemmeliyete ulaşmak için bütün bilimleri ve bilgileri öğrenmeyi ve edinmeyi arzulayanlar ile Sultan'ın hizmetinde istihdam edilmek isteyenler" için bir Darülfünûn (Bilimler Evi) açılmalıdır. Bu kurumda hiçbir bilim göz ardı edilmeyecek ve okulun öğrencileri sultanın aydınlatıcı himayesi altında kemâle erişmeye çalışacaklardı.⁷³ Eğitim refahın temeli olarak tanımlandığından, bu önlemler mutlak bir öneme sahipti. Dahası ve amaçlarımız açısından son derece önemlisi, cahiller *tehlikeliydi*.⁷⁴

Yüksek eğitim meselesini ele almasına rağmen, bu belgede eksikliği göze çarpan konu, medreselerin statüsüydü. Önerilen Darülfünûn'un devlette çalışmak isteyenlerce izlenecek yol olacağı özellikle belirtildiğinden, medrese mezunlarının salt dinî alanın dışında kalan makamlara muhtemelen gelemeyecekleri ima edilmiş oluyordu. Ayrıca, belge bu yeni kurumun müstakbel öğrencilerinden, geleneksel olarak medrese öğrencileri için kullanılan terimle, *talebe-i ulûm*, yani bilginin (*ilm*) öğrencileri diye bahsediyordu. Belge, çok anlamlı bir şekilde, resmî söylemin hayati formülüne bir başka örnek teşkil etmektedir: Bilimleri öğrenmek insanı erdemli kılar. Cahil insanlar, vatanseverliğin anlamının farkında olmamakla kalmazlar –o zamana kadar belli ki bir mütearifeye dönmüş bir ifade– ahlaksızlığa da yatkındırlar. Bir anlamda Allah'ın onlara bahsettiği niteliklere ihanet ederler ve bu hayvani du-

de saray tarihçisi ve kuruluşu sırasında resmî gazetenin baş editörüydü. Diğer iki üye, Arif Hikmet ve Mehmed Arif Efendiler, geleceğin şeyhülislamlarıydı. Ancak ertesi yıl kurulacak olan Daimi Meclis'e bürokratlar hâkim olacaktı. Bu gelişmeler için başvurulacak en iyi kaynaklar şunlardır: Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010) ve Somel, *Modernization*.

⁷³ Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıçtan 2001'e) (İstanbul: Alfa, 2001), 28'de yayımlanmıştır.

⁷⁴ *Age.*, 43.

rumlarında, millete için tehlike oluşturlar. Cahile ilişkin bu nitelemenin “bilimlere ve bilgilere” sahip olanların ahlaki erdemleri hakkında ima ettiği şey, izahtan varestedir. Nitekim Darülfünûn’un müstakbel öğrencileri böylece *kemâlâta* ulaşacak kişiler olarak tasvir edilirler: Bu hem bilgili hem de ahlaklı olmayı içeren bir kavramdır.⁷⁵

Bir kez daha, gözlemlediğimiz şey, daha yaygın olarak dinî önem taşıyan bilginin edinilmesiyle ilişkilendirilen bir kavramın, belgenin bu yeni kurumda öğretileceğini vaat ettiği “bütün bilimlere” aktarılmasıdır. Raporun spesifik olarak dinî bilimleri dışarıda bırakmadığı doğrudur, fakat bir anlamda kemâlât fikrinin büyüsunü bozan, tam da “bilgiler ve bilimler”den söz edilme biçiminin bu genelliğidir. Erdemli olmak ya da beşerî mükemmellik, belirli bir bilgi tipinden ziyade, genel olarak bilgi ve bilimle sıkı bir bağlantıya sahiptir ve Darülfünûn’da bilgi ve iyi ahlak edinenler, hem Allah hem de devlet tarafından takdir edilecek kişiler olarak resmedilir.

2. *Encümen-i Dâniş*

Darülfünûn gibi bir yüksek öğretim kurumunun kurulmasının önündeki esas engellerden biri, ders kitaplarının yokluğu. Bu nedenle, Meclis-i Maârif, ders kitaplarının hazırlanması için bir bilimler akademisinin kurulması gerektiği sonucuna varmıştı. Meclis, 11 Şubat 1851 (9 Rebiülahir 1267) tarihli büyük önem taşıyan bir diğer layihada da, refaha ve medeniyete ulaşmanın ancak muhtelif bilimlerin yayılması ve gelişmesine dayandığını ve bunun da bütünüyle devletin desteğine bağlı olduğunu açıklamıştı.⁷⁶ Nitekim rapora göre tarih, bilginin

⁷⁵ Kamus-ı Türki’de kemâlât’ın bu tür bağlamlardaki anlamı “insanın malumat ve hüsn-i ahlakça noksansız ve mükemmel olması” şeklinde verilir (“kemal”, 1182).

⁷⁶ Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, yay. haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1967), 4:47.

yayılması için çabalayan devletlerin her zaman uyruklarına refah sağladıklarını ve diğer devletlere hükmettiklerini kanıtlamıştı. Başka bir deyişle, bilim, devletin himayesi ve koruması altında olmalıydı, zira bunun sonucunda devleti daha güçlü kılacaktı. Osmanlı'nın geçmişi de bu gerçeğe bir örnek teşkil ediyordu: Osmanlı devletinin ilerlemesi ile “âfitâb-ı ‘ulûm ü fûnûn memalik-i şarkiyede pertev-endaz” olmuş ve Osmanlı yazarları tarafından “ol vakte göre lâzım olan fûnûn ü maarif” üzerine pek çok kitap yazılmıştı.⁷⁷ Bununla birlikte yazarlar Türkçeyi göz ardı etmiş ve “arz-ı kemâl” için eserlerini Arapça ya da Farsça kaleme almışlardı. Dahası, gayretlerinin büyük bir bölümünü şiir ve inşaya vermiş ve diğer alanları görmezden gelmişlerdi.

Müslümanlar her zaman, her dönemde farklı bilimlerin ve sanatların güncel ve değerli olduğunu bilseler ve bu doğrultuda, bu belirli bilimler üzerine eserler yazmış ve çevirmiş olsalar da, “her nasılsa” zamanla bir savsaklama hâli ortaya çıkmıştı. Buna ek olarak, otorite sahibi insanlar, ya bilgi ve beceriden ya da vatan ve millet uğruna çalışma istidadından yoksun kalmışlardı. Ancak Sultan Abdülmecid'in tahta çıkması sayesinde, bu rüzgâr tersine dönmüş ve eğitim alanında eşî görölmedik bir ilerleme gözlenmişti. Bu hızlı gelişme nedeniyle, Darülfünûn'un açılmasına dek hiç vakit kaybedilmemeli ve bu esnada gerekli ders kitaplarının yazılması, yeni Osmanlı Encümen-i Dânişi'nin sorumluluğunda olmalıydı. Bu encümenin üyeleri en azından bir bilim dalında yetkin olacak ve kitap yazabilecek ya da Arapça, Farsça veya diğer dillerde yazılmış eserleri çevirebilecekti.⁷⁸

⁷⁷ Ulûm ve fûnûnun güneşe benzetilmesinin diğer örneklerini ilerleyen bölümlerde de göreceğiz.

⁷⁸ Ahmet Cevdet, *Tezâkir* 4:48. *Kamus-ı Türkî*'ye göre “Encümen-i Dâniş” sözcüğü “Akademi”nin karşılığı olarak düşünülmüştü (“*dâniş*”, 600). Bazı kaynaklar ismi İngilizceye “Academy of Science(s)” (Şükrü Hanoğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* [Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008]; Göçek, *Rise of the Bourgeoisie*) ya da Modern Türkçeye “Bilim Akademisi” (Cahit Bilim, “İlk Türk Bilim Akademisi: Encümen-i Daniş”, *Hacettepe Üniversitesi*

Bu layihada, bilimin “devlet malı” olarak tahayyül edilmesine dair, son derece açık başka ifadeler de rastlarız. Bilimle uğraşanlar devletin koruması altında olacaktı, zira çalışmaları devleti güçlendirecek ve uyruklarının içinde bulunduğu koşulları iyileştirmesine yardım edecekti; devlet desteği tek seçenektir. Dahası, bilimleri imparatorluk sathında yaymaya yönelik açıkça dile getirilmiş irade, Türkçe dışındaki dillerde kaleme alınan kitapların, nihayetinde faydasız olduğunu açıkça ortaya koymuştu. Neticede, aynı belgenin içinde, bu yorum ve tavsiyelerin hem genel olarak Müslüman dünyaya hem de özel olarak Türkçe konuşan halka hitap ettiğine dair referanslara rastlamış oluyoruz. Bu açıdan meclisin raporu, bilime dair tartışmaların, nasıl kaçınılmaz olarak sultanın hangi uyruklarının gerçekten muhatap alınmak istendiği sorusuyla karşı karşıya geldiğinin paha biçilmez bir göstergesidir.⁷⁹

Layiha diğer ilim ve fenlerle birlikte şiir ve edebiyattan söz ederken, aynı zamanda bunların faydasız ve modası geçmiş olduğunu da ima eder. Eski ustaların eserleri övülür, ama bunların yeni çağda ille de faydalı olmalarının gerekmediği, zira her dönemin kendi bilim ve sanatlarının bulunduğu da belirtilir. Bu, elbette raporu kaleme alan bürokratların çizgisel

Edebiyat Fakültesi Dergisi 3 [1985]: 81-104) şeklinde çevirir, ama bu sözcüklerin güncel anlamları, Encümen’in temsil etmesi beklenen alan yelpazesini tam olarak kapsamamaktadır. Dikkat çekici bir şekilde, yabancı yazarlar Encümen-i Dâniş’ten, “Academy of Science and the Belles Lettres” [Bilim ve Edebiyat Akademisi] (James Porter, *Turkey: Its History and Progress*, 2 cilt [Londra: Hurst and Blackett, 1854], Xavier Heuschling, *L’Empire de Turquie* [Bruxelles: H. Tarlier; Paris: Guillemin, 1860]) ya da “Society for Advancement of Turkish Literature” [Türk Edebiyatını Geliştirme Cemiyeti] (Smithsonian Institution, *List of Foreign Correspondents of the Smithsonian Institution* [Washington, DC: Smithsonian, 1872]) diye söz etmiştir. Bu metinde bilime yapılan atıflar, aynı zamanda bu daha kapsayıcı anlamıyla, genel olarak “maarif” şeklinde de okunabilir.

⁷⁹ Bunu ilerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak tartışacağım. Layihanın resmî gazetede yayımlanan versiyonu da sanat ve bilim alanındaki çalışmaların, sıradan insanların (amme-i nas) anlayabileceği ve kullanabileceği bir dille yazılması gerektiğini vurguluyordu. Bilginin dönüşümüne ilişkin tasviri açısından da daha sarıh olan bu metin, bilginin zaman geçtikçe geliştiğini, bu yüzden, her dönemde, o dönemin ihtiyaç duyduğu bilimlerin ve bilgilerin yayılması gerektiğini belirtir. Bkz. Kenan Akyüz, *Encümen-i Dâniş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 50.

ilerleme mefhumunu içselleştirdiklerini ve Osmanlı tarihini yeniden yazma niyetlerini gösterir: Eski olan, artık zorunlu olarak geçerli ya da saygıdeğer değildir. İmparatorluğun hâlihazırda ihtiyaç duyduğu şey, yeni bilgi ve becerilere sahip olan yeni ustalardır. Ayrıca tartışmanın insanları aydınlatan güneş metaforunun –milletin “aydınlanmışlar” ve “karanlıktakiler” arasındaki karşıtlık çerçevesinde algılanmasına giden yolu açarak– nasıl kullandığına da dikkat çekmeye değer. Mesele kuşkusuz sadece yeni bilgilerin maddi yararlarıyla değil, önemi haiz insanların nitelikleriyle ilgilidir ve bu nedenle bilim hakkında konuşmak, aynı zamanda erdem hakkında konuşmaktır.

Meclis-i Muvakkat'ın eski bir üyesi olan Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi, dairesinin yeni kurum hakkında olumlu görüşte olduğunu beyan etti ve Encümen-i Dâniş 18 Temmuz 1851'de açıldı. Mustafa Reşid Paşa kısa açış konuşmasında, “insana insanlığını bildirecek ve herkesi dünya vü ahirette sa'adet ü selamete erdirecek ulum ve maarifi” yaymak için bu denli çaba sarf eden sultana minnettarlığını ifade etmişti.⁸⁰ Bir kez daha, bilgi, insanlık ve erdemli olma arasındaki bağlantıya dikkatinizi çekerim.

Encümenin üyelerini temsilen açılış konuşmasını kalem alan Cevdet Paşa, Fransızca da öğrenmiş ve kalemiyeye katılmak için ulema sınıfının saflarını terk etmeyi seçmiş bir medrese mezunuydu. Cevdet, encümenin ikinci başkanı Hayrullah Efendi tarafından okunan konuşmasında, sanatların ve bilimlerin, refahın, düzenin, hem seçkinlerin hem de avamın esenliğinin, güvenliğin ve etrafta tanıklık edilen, merak uyandıran şeylerin tek temeli olduğunu dile getirmişti. Cevdet ayrıca, insanın hayatta kalmasının ve fiziksel ihtiyaçlarının giderilmesinin yanı sıra doğal olarak eğilim gösterdiği medeniyete ulaşmasının da doğa ve matematik bilimlerine bağlı

⁸⁰ Cevdet, *Tezâkir* 4:56.

olduğunu belirtmişti. Öte yandan insanın manevi yanı, metafiziğe yaslanıyor ve şiir ile edebiyattan zevk alıyordu.

Cevdet, esas görevi yeni bilgi tipleri üzerine yeni kitaplar üretmek olan bir encümen hakkında konuştuğundan, dillerin, o dillerde edebi ve bilimsel kitaplar yazılmadığı sürece seçkinlik kazanamayacağını da iddia etmişti.⁸¹ Bu nedenle, bilimin ithal edilmesi, aynı zamanda Osmanlı dilinin yeninden inşa edilmesini sağlayacak bir araçtı. Aslında bakılırsa resmî mevzuatı, encümenin ana amacının “lisân-ı Türkî’de fûnûn-ı mütenevvî’aya da’ir lazım gelen kitapların teksirine ve lisân-ı Türkî’nin ilerülemesine” hizmet etmek olduğunu belirtiyordu.⁸² Encümen tarafından yayımlanacak kitaplar, herkesin anlayabilmesi için *âdi Türkçe* ile yazılacaktı. Bu açıdan, yeni bilimlerin sadece yararlı olanlar değil, aynı zamanda, genellikle Arapça olduklarından anlaşılması zor kalan eski bilimlerin aksine, sıradan insanların anlayabileceği bilimler de olduğu ilan ediliyordu.

Çağın hâkim siyasi ideolojisinin Osmanlıcılık –etnisite-üstü, din-üstü bir Osmanlı kimliğinin inşa edilmesini ve yayılmasını gerektiren bir ideoloji– olduğu gerçektir. Fakat bu erken örneğin de gösterdiği gibi, yeni bilimlere dair Osmanlı tartışmasının niyet edilmemiş sonuçlarından biri, Türk dili ile yeni bilimler arasında, tedricen bir ilişkinin doğması olacaktı. Bu ilişki, takip eden onyıllarda daha dört başı mamur ve gözle görülür bir hâl alacak ve böylece bilime dair tartışmalara yeni bir boyut katarak, bunları aynı zamanda Osmanlıların kim olduğuna ilişkin tartışmalara dönüştürecekti.

Encümenin bileşimi, dönemin Osmanlıcılık gündemine ve üyelerin milliyet ve dinlerinin önemli olmadığı, Avrupa tarzı bir bilimler akademisine benzeme amacına işaret etmektedir. Yetmiş üç encümen üyesinden sadece on altısının ulemeden geldiği doğrudur ve bu bilgi üretilen kurumlarda ulemanın

⁸¹ Age., 4:55.

⁸² Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, 54.

varlık ve etkisini azaltmaya yönelik eğilimin devam ettiğini gösterir. Fakat yirmi gayrimüslim Osmanlıya ek olarak, üç şarkiyatçı Avrupalı'nın encümenin kurucu üyeleri arasında yer alması da önemlidir: James Redhouse, Thomas Bianchi ve Joseph von Hammer. Daha sonra Amerikalı şarkiyatçılar Edward E. Salisbury ve Charles Johnson da encüme katıldı ve Joseph Henry'nin idaresindeki Smithsonian Enstitüsü, Osmanlı encümeni tarafından bağışlanan Ayasofya'ya dair bir kitap karşılığında, hediye olarak on bir kitap gönderdi.⁸³ Dahası encümenin kurulmasından bir yıl önce, 1850'de, önde gelen üyelerinden ikisinin, Fuad ve Safvet'in isimleri, American Oriental Society'nin fahri üyeleri arasında görülecekti.⁸⁴

Osmanlı Encümen-i Dânişi, başlangıçtaki coşkısına ve kozmopolitan tutumuna rağmen fazla yaşamadı; ismi 1862'den sonra resmî salnamelerde görülmez oldu.⁸⁵ Bu dönemde encüme sunulan kitapların arasında, Buffon'un *Histoire naturelle*'inin yanı sıra Avrupa tarihine ve genel tarihe ilişkin bir dizi tercüme ve telif eser de yer alıyordu.⁸⁶ Ancak encümenle ilişkilendirilen daha meşhur eserler, encümen tarafından sipariş verilen, fakat ancak 1892'de tamamlanan

⁸³ BOA İrade Hariciye 118/5800, 20 Cemaziyelahir 1271/10 Mart 1855 ve 184/10237, 4 Zilkade 1277/14 Mayıs 1861; Amedi Kalemî 75/13, 1273/1856-57 ve 79/12, 1273/1856-57. Smithsonian Enstitüsü ile de iletişime geçtim ama ne yazık ki çalışanlar Osmanlı Encümeni ile yapılan yazışmalarla ilgili herhangi bir belge bulamadılar.

⁸⁴ "Proceedings of the American Oriental Society, Prepared from the Records, 1849-50", *Journal of the American Oriental Society* 2 (1851): xxviii. Yeni bürokratlar kuşkusuz bilimin "evrenselliğini" kabul ediyorlardı: Safvet Paşa 1874'te Maarif Nazırı iken, Vidin'e düşen bir göktaşının parçalarını hemen İstanbul'a getirtmiş ve sonra École des mines'de incelenmesi için Fransa'ya göndermişti. Bkz. BOA Maarif Mektubi 18/124, 16 Cemaziyevvel 1291/1 Temmuz 1874 ve 19/117, 14 Receb 1291/27 Ağustos 1874. Ayrıca bkz. G. A. Daubrée, "Note sur un météorite tombée le 20 Mai, 1874, en Turquie, à Virba près Vidin", *Comptes Rendus* 79 (1874): 276-77.

⁸⁵ Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, 29.

⁸⁶ Tanpınar, *XIX. Asır*, 115.

Tarih-i Cevdet ve Cevdet ile Fuad'ın Osmanlı grameri üzerine birlikte kaleme aldıkları *Kavaid-i Osmaniye* idi.⁸⁷

Encümenin ürünleri arasında göze çarpan bir diğer eserse, ilk Türkçe jeoloji kitabıydı: Elie de Beaumont'un çalışmaları-ndan bazı bölümlerin tercümesine dayanan ve 1853 yılında yayımlanan *İlm-i Tabakatü'l-Arz*. Kitabın çevirmeni ve encümen mensubu Mehmed Ali Fethi, ulemadandı ve kitabı Arapça bir baskısından çevirmişti. Bu çalışmanın arkasındaki desteğin açık bir göstergesi olarak, kitabın ilk sayfaları, yine encümen mensubu, önde gelen devlet görevlileri ile ulemanın takdir dolu yorumlarına ayrılmıştı. Örneğin Âli Paşa, bu yeni kitabın içerdiği “fenn-i hatîr”ın o güne kadar “kalemrev-i zeban-ı Türki'de” keşfedilmemiş olduğunu ve toprağın altında fark edilmeden kalmış bir mücevhere benzediğini yazmıştı.⁸⁸ Bu nedenle, Fethi'nin çevirisi menfaatlerle doluydu.⁸⁹ Serasker Mehmed Paşa, jeolojiyi, Türkçe konuşanların öncesinde mahrum bulundukları “fenn-i celil-i sûd-âver” olarak tanımlamıştı. Fakat bu denli nefis bir tercüme, sonunda, bilime ve bilimle uğraşan insanlara gösterdiği nazik ilgi herkesçe bilinen, “maarif-penah” sultan sayesinde mümkün olmuştu.⁹⁰ Fuad Paşa da Fethi'yi sultanın hükümdarlığı sırasında –eğitimin damgasını vurduğu bir dönemde– ortaya çıkan “cevahir ü zevahir-i maarif”e yaptığı katkıdan ötürü kutlamıştı.⁹¹ Son olarak, geleceğin Maarif Nazırı Subhi Bey, çevirmene Türk diline bu denli çok faydası olan yeni bir bilim kazandırdığı için teşekkür etmiş ve bu türden daha fazla “âsâr-ı nâfia”nın sultan sayesinde yayımlanacağına dair ümidini dile getirmişti.⁹²

Jeoloji üzerine yayımlanmış bu kitabın “devletlû” girişi,

⁸⁷ Kavaid'in bir nüshası Fuad tarafından American Oriental Society'ye de gönderilmişti.

⁸⁸ Elbette bu ifade jeolojiye dair bir metafor kullanmaktadır.

⁸⁹ Mehmed Ali Fethi, *Rusçuklu İlm-i Tabakât-ı Arz* (İstanbul: Darü't-Tibaatü'l-Amire, 1269/1853), 2.

⁹⁰ Age., 3.

⁹¹ Age., 6.

⁹² Age., 7.

sembolik anlamı açısından açıklayıcıdır: Türkçe konuşanların uzun bir süredir mahrum kaldıkları bu yeni, soylu, yararlı bilim, artık bilimin ve bilginin hamisi sultanın ve onun aydınlanmış hizmetkârlarının desteğiyle erişilebilir hâle gelmişti. Bir kez daha, Türk dilinin yeni bilimlerle ilişkilendirilmesine de dikkat edelim.

Ancak bu büyük otorite, gururla yeni bilimlerin arkasında dururken, encümenin etkin bir şekilde çalışmasını da engelledi. Cevdet Paşa, encümenin çalışmalarını durdurmasına dair yaptığı değerlendirmede, encümen üyeliklerinin, tıpkı bürokrasi ve yüksek ilmiyede olduğu gibi, çoğunlukla liyakatten ziyade kişisel ilişkilere dayandığını ve üye olmalarına izin verilmeyen kızgın nâzır ve bürokratların encümenin işlerine karıştıklarını belirtir.⁹³ Cevdet Paşa'nın tespitleri potansiyel olarak öznel bulunabilir, ama üyelik kriterleri Türkçe dışındaki en az bir dilde ve bir bilim dalında yetkin olmaya dayandığından, makul seviyede bir eğitim almış olmanın, encümenin bütün Osmanlı üyelerinin asıl ortak özelliği gibi gözükmesi önemlidir. İmparatorluk içinde bu kriteri karşılayacak insan kümesi, az ya da çok, sadece bürokratları ve yüksek ulemayı kapsadığından, hiçbir kurumsal özerkliği bulunmayan bir kurum olarak encümenin, devletin diğer yüksek meclislerinden farksız görünmesi kaçınılmazdı. Bu kuşkusuz, neden bütün yüksek bürokratların encümene üye *olmadığına* dair sorular gündeme getirecekti. Benzer şekilde, encümenin mevzuatı toplantılara düzenli olarak katılamayan üyelerin ihraç edilmesini öngörüyor olsa da, bu tür yaptırımların yüksek rütbeli bürokratlara karşı kullanılması pek de olası değildi.⁹⁴ Bu tür sorunlar, Osmanlı bilim ve sanat adamları, aynı zamanda ve öncelikli olarak birer Osmanlı devlet adamı oldukları sürece kaçınılmazdı.

⁹³ Cevdet, *Tezâkir* 1:13. Cevdet'e göre önde gelen muarızlar arasında, Encümen'in kuruluşuna dek Reşid'in yakın bir müttefiki olan Ahmed Fethi Paşa da bulunuyordu.

⁹⁴ Akyüz, *Encümen-i Dâniş*, 28.

Encümenin bir diğer üyesi Derviş Paşa, ilk Türkçe kimya kitabını 1848 yılında yayımladı. Derviş Paşa (1817-1879), bir Mühendishane mezunu ve İshak Efendi'nin bir öğrencisiydi. Mezuniyetinin ardından 1834'te Mekteb-i Harbiye'de hocalığa hazırlanmak için eğitimine devam etmek üzere Londra'ya gönderildi. Londra'dan sonra Paris'e gitti ve École des mines'te dersleri takip etti. Dönüşünün ardından, Mekteb-i Harbiye için malzeme satın almakla görevlendirildi. Fizik, kimya ve tıp üstüne çok sayıda temel kitap ve sözlüğe ek olarak, bilimsel dergi koleksiyonları, laboratuvar araçları ve fosiller de satın aldı.⁹⁵ Dönüşünü takip eden on yıllarda, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane ve Mekteb-i Harbiye-i Şahane'de hocalık, pek çok kez diplomatik heyet üyeliği, St. Petersburg'da büyükelçilik ve Maarif Nazırlığı da dâhil olmak üzere birçok farklı makamda görev aldı. Bu açıdan Derviş Paşa, yeni kuşağın, aldığı yeni tip eğitim sayesinde pek çok farklı ama her zaman yüksek statülü roller üstlenebilen tipik bir temsilcisiydi. Daha sonra saray vakanüvisliği yapan Ahmed Lütfi, Derviş Paşa'nın St. Petersburg'a atanmasıyla ilgili tartışmasında, muhtemelen bu yeni düzenden hoşnut olmayan pek çok başka memurun adına şöyle diyordu:

Müşârünileyhin Petersburg sefareti gibi en nazik ve mühim bir me'mûriyetin intihâbına sebep bir aralık Avrupa'da tahsilde bulunması kazıyyesi olsa gerektir. Lakin yalnızca sathîce Fransızca bilmekle böyle me'mûriyete ta'yin olunabiliyor mu? Sefâret me'mûriyeti fenn-i sefârete vukûfa, bu vukûf ise yolu ile o meslekte yetişmeye mevkuftur. Müşârünileyh Harbiye mektebinden neş'etle Paris'te fenn-i 'askerî tahsilinde bulunmuştur.⁹⁶

⁹⁵ Bkz. Feza Günergün, "Derviş Mehmed Emin pacha (1817-1879), serviteur de la science et de l'État ottoman", *Medecins et Ingénieurs Ottomans à l'âge des Nationalismes*, der. Méropi Anastassiadou-Dumont (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002): 171-83.

⁹⁶ Ahmed Lütfi Efendi, *Vak'aniüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, der. Münir Aktepe (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1984), 9:157. Lütfi'nin elçilikten fen sözcüğünü

Derviş'in kimya üzerine yazdığı *Usûl-i Kimya* isimli kitap, güçlü İslami tona sahip bir önsözle tanıtılmıştır. Derviş, klasik İslami modeli takip ederek, felsefeyi (*ilm-i hikmet*) bilginin teorik ve pratik dalları şeklinde sınıflandırır, teorik bir dal olan metafizik/ilahiyat (*ilm-i hikmet-i ilahi*) hepsinin en asilidir. Fakat matematik ve doğa bilimleri, sadece metafiziğin öğrenilmesine yardımcı olmakla kalmaz, aynı zamanda “bedayî‘-i makhbûle” ortaya çıkarmak, “sanayî‘-i meçhûle” icat etmek için de vazgeçilmezdir. Bu bilimlerden biri olan kimya, “kesb-i sanayî‘-i cedide ile celb-i menâfî‘-i ‘adîde”ye hizmet eder.⁹⁷ Dahası, İslam’ın emrettiği cihat için gereken bütün silahlar, bu bilim tarafından keşfedilen ve kullanılan maddelerden yapılır, dolayısıyla askerlerin bu bilimi öğrenmeleri zorunludur. Kendi çalışması Mekteb-i Harbiye-i Şahane’de bu amaçla kullanılmak üzere kaleme alınmıştır ve bu ancak herkesin, ama özellikle de askerlerin, “tahsîl-i ‘ulûm-i külliye ve ma‘ârif-i cüz‘iyye ile iktisâb-i sa‘âdet-i dîniyye ve dünyeviyye eylemeleri”ni isteyen sultanın sayesinde mümkün olmuştur.⁹⁸

Derviş, kimya övgüsünü İslami bir sınıflandırmaya dayanır, ama “yeniliklerin” üretilmesi için, matematik ve doğa bilimlerinin bağımsız bir değer taşıdıklarını vurgular ki bu, başlı başına yeni bir yaklaşımdır. Dinî ve dünyevi olan arasındaki ayrım, açık bir şekilde belirtilmiş ve kimya, cihat için yeni silahların üretilmesi açısından kaçınılmaz olduğundan, neredeyse İslam’ın yeni dönemdeki koruyucusu olarak sunulmuştur. Bu açıdan, yeni bilimler ve beraberlerinde getirdikleri yeni sanatlar, sadece insanı bu dünyada mutluluğa götürmekle kalmazlar, İslam’ın emrine uyulması ve böylece ahirette de saadete ulaşılması için de gereklidirler. Derviş’in yaklaşımının

kullanarak bir sanat diye söz ettiğine dikkatinizi çekerim. Aynı sözcük, Âli Paşa tarafından jeolojiye atıfta bulunmak için kullanılmıştı—bkz. n. 91.

⁹⁷ Derviş Mehmed Emin Paşa, *Usûl-i Kimya* (İstanbul: Darü’t-tıbaatü’l-Amire, 1264/1847-48), 3.

⁹⁸ *Age.*, 5.

kuşkucu okurları yatıştırmaya yönelik bir çabadan ibaret olup olmadığı, buradaki amaçlarımız açısından önem taşımaz, zira her halükârda sonuç, kimyayı savunurken, bu bilimi ve bu bilimde eğitim görmüş olanları, hem devlet hem de din açısından ihtiyaç olarak sunmuş olmasıdır. Ayrıca Derviş'in kendi görüşünü İslami bir dille ifade edebilme becerisinin, yeni okullarda ve Avrupa'da eğitim görmüş, yeni kuşağın bir mensubunun, hâlâ İslam'ın klasik paradigmalarına ve terminolojisine aşina olduğunu gösterdiğini belirtmek de önemlidir. Fakat bu kişilerin sahip oldukları yeni becerilerin, Derviş'in kuşağı açısından seçkinliğin esas temelini oluşturması da aynı ölçüde önemlidir. *Usûl-i Kimya*'nın benim incelediğim nüshasının, yazar tarafından yine École des mines'in eski öğrencisi olan Edhem Paşa için Türkçe yerine Fransızca imzalanmış olması da dikkat çekicidir.⁹⁹

Sonuç

19. yüzyılın ilk yarısı, Osmanlı İmparatorluğu'nda, tedricen devletçi sermayeye tahvil edebildikleri, yeni türde bir kültürel sermayeye sahip, yeni bir seçkin grubunun oluşumuna tanıklık etti. Ulemanın yüksek rütbeli bazı mensupları, bu yeni grupla ittifak kurdular ve bilgi ve cehalete dair yeni bir söylemin oluşumuna katkıda bulundular. Bu söylem, Avrupa'nın yeni bilimlerini, dinî bilimlerle aynı değeri haiz bir bilgi tipi olarak sundu: Dinî bilimler ahirette saadeti garanti ederken, yeni bilimler bu dünyada refah ve esenlik getirecekti. Bu, yeni bürokratların temsil ettiği ve yüksek ulemanın onayladığı bir bilgi tipiydi. Uyrukları üretken kılan ve onların devletin

⁹⁹ Derviş'in, ismini Fransızcada olduğu gibi Dervisch şeklinde yazdığı elyazısında “À son excellence Edhem Pacha, souvenir de l'auteur” ifadesi okunmaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısının tanınmış devlet adamlarından olan Edhem Paşa, eğitim için Paris'e gönderilen ilk Osmanlı gençleri grubuna mensuptu. Bu nüsha Ankara'daki Türk Tarih Kurumu kütüphanesinde bulunmaktadır.

kendilerini koruduğunu anlayıp takdir etmelerini sağlayan, yararlı bir bilgiydi bu. Bu niteleme, yeni bilgilerin, sadece öğrenilmesi gereken, öğrenen kişiye işlerin gerçek düzenini gösteren olgular olarak resmedilmesini de içeriyordu.

Fakat bu dönem beraberinde, Müslüman cemaatinin üyelerini, özellikle de alt düzey bürokratları ve ulemayı hayal kırıklığına uğratan, önemli yasal ve iktisadi değişimleri de getirmişti. Bu hayal kırıklığı, zamanla yeni bürokratların, imparatorluğun haysiyetini korumak yerine, Avrupalı güçlere hayranlık duyan ve tevazu ile onlara itaat eden züppeler olarak algılanmasına ve sunulmasına yol açtı. Bu sunumun aksine, resmî söylem bilgiye ve erdeme dair yerleşik fikirleri sahiplendi ve yeni bilgilerin sahiplerini erdemli vatanseverler olarak resmetti; aslında, bu kişiler “gerçekten insan olanlar” şeklinde bile tanımlandı. Yeni seçkinlerin pek çok mensubu, İslami dili kullanarak ve *ilm* gibi kavramların yan anlamlarından faydalanarak bir söylem inşa etmelerini sağlayan İslami literatürde de mahirdi.

Yeni bilgi tiplerinin, “halkın dili” olan Türkçeyle, eski bilimlerinse Arapçayla ilişkilendirilmesi de bu dönemde başladı. Bu, eğitimi merkezileştirme ve devletin denetimi altına sokma çabalarının bir sonucu olmakla birlikte, aynı zamanda yeni seçkinlerin kendilerini, dilleri anlaşılmayan mesafeli bir seçkin grubundan ziyade, halka gerçekten hizmet eden kişiler olarak sunmalarını da sağladı. Fakat bu politikanın niyet edilmemiş bir sonucu, bilime dair tartışmanın, aynı zamanda topluluğun kimliğine dair bir tartışmaya da dönüşecek olmasıydı. Nitekim 19. yüzyılın ilk yarısındaki bütün bu eğilimler, alternatif söylemlerin dile getirilmesi için yeni kanalların ortaya çıkacağı, izleyen onyıllarda serpilecek ve daha açık bir şekilde tartışılacaktı.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki yeni "bilgi ehli kişiler", devlet otoritesi üzerindeki iddialarını, ekseriyetle, kısmen sahip oldukları özel, yeni bir bilgi tipine atıfta bulunarak meşrulaştıran genç erkeklerden oluşuyordu. Sahip oldukları yeni bilginin gerçek miktarı kısıtlı olsa dahi bu kişiler, kendilerini "cahillerden" gerçekten ayıran şeyin, esasında bu yeni tip bilginin saygı görmesi ve ithal edilmesi gerektiğine dair farkındalıkları olduğunu vurguluyorlardı. Bu yükselen sınıfa üye bir kişinin, örneğin kimya hakkında çok şey bilmesine gerek yoktu. Biraz temel bir aşinalığa sahip olmak ve kimyanın tartışmasız bir şekilde faydalı olduğunu kabul etmek yeterliydi. Eğer birisi, imparatorluğu kurtarmak istiyorsa, Avrupalıların ürettikleri bu yeni bilgi sayesinde dünyaya hâkim olduklarının farkında olmalıydı. Bu gerçeği kabul edemeyecek kadar cahil olanlar, idareciliğe de uygun olamazdı. Söz konusu farkındalıkla, Avrupa'da zaman geçiren ve/veya Avrupa dillerini, özellikle de Fransızca'yı konuşabilenlere bahşedilmişti.

Üstelik ve daha önemlisi, Avrupalıların ürettikleri yeni bilgi, insanların devletlerini takdir edip desteklemelerini sağlayan bir bilgi olarak da resmedilmişti. Yeterli miktarda bilim öğrenmek, Osmanlı uyruklarını çalışkan, üretken ama aynı zamanda her zaman devletin çıkarlarına öncelik veren, itaatkâr bireylere de dönüştürecek. Yeni bilgi tiplerine aşına olmak, beraberinde vatanseverliği de getirecekti ve bu değerler kümesine giden kestirme yol, "ahlak" sözcüğünden geçiyordu.

Başka bir deyişle, 19. yüzyılın başlarıyla ortaları arasında

kaleme alınan metinlerde gözlemlediğimiz şey, yeni bilgi triple-riyle hem iyi devlet idareciliği hem de iyi vatandaşlık arasındaki ilişkilerin tedricen ortaya çıkışıydı. Bu dönüşüm döneminde, Avrupalılara ait yeni bilimler, sadece bireylerin gündelik yaşamları ya da devletin askerî ve iktisadi gücü üzerindeki pratik etkilerine değil, ahlaki sonuçlarına da atıfla savunulmuştu.

Bununla birlikte, 1860'larda, bu bağlantılar daha açık bir şekilde tartışıldı ve yeni seçkinler bilgi ve cehaletin ahlaki ve siyasi yan anlamlarını, bilime ilişkin tartışmalara daha doğrudan dâhil etmeye başladılar. Nitekim yeni seçkin sınıfının üyeleri, bilime dair tartışmanın sınırlarını tanımlayan sayısız makalenin basıldığı öncü ve etkili Osmanlı dergisi *Mecmuâ-i Fünûn*'u yayımlamaya da bu on yıl içinde başlamıştı. Bu açıdan 1860'lar, bilimsel bilgiyi sıkı bir şekilde –nihayetinde toplumsal ve siyasi düzene tehdit teşkil etmeyecek yararlı ve iyi bir vatandaş üretmek şeklinde tanımlanmış olan– ahlaka bağlayan söylemin konsolidasyon dönemi olarak görülebilir.

Fakat bilimsel bilginin yeni seçkinler için taşıdığı genel anlama dair fikir verebilecek bazı ipuçlarını tespit etmek için, önce kamusal eğitim alanındaki iki gelişmeye bakmalıyız: İlk olarak, bir ölçüde örgütsel yapı açısından birbirleriyle ilişkili olan ve “Devlet-i ‘Aliyye”nin Avrupalıların bilim ve sanatlarıyla iştigal etme kararını belki de diğer hepsinden daha güçlü bir şekilde temsil eden iki kurumun ortaya çıkışı ve ikincisi, hızlı bir siyasi dönüşüm döneminde, yeni bir eğitim biçimin amaçlarının ve öneminin ayrıntılı bir resmî açıklaması.

A. Eğitim Alanında Öne Çıkan Gelişmeler

1. École ottomane

1839 ile 1856 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun bu dönemdeki entelektüel hamisi Fransa'ya kırk üç Osmanlı öğrenci gönderildi.¹ Bunların çoğu Mekteb-i Harbiye mezun-

¹ Fransa'daki Osmanlı öğrencilere ilişkin ayrıntılar, aksi belirtilmediği sürece şu

larıydı ve Fransa'da, genellikle aldıkları bir hazırlık eğitiminin ardından askerî okullara devam ettiler. Fransız ve Osmanlı hükümetlerinin, bu öğrencilerin eğitimini organize etmek ve denetlemekle görevli bir komisyon kurulmasına karar verdikleri 1856'da, Fransa'da elli Osmanlı öğrencisi bulunuyordu. Komisyon tarafından düzenlenen genel sınav, Osmanlı öğrencilerinin, hatta Fransa'da iki yıldan daha uzun bir süre harcamış olanların bile, temel aritmetik işlemlerinden daha fazlasını yapamadıklarını ve tarih ve coğrafya alanında çok iptidai bir bilgiye sahip olduklarını –ki bu Fransa'ya gelmeden önceki eğitimleri açısından önemli bir göstergeydi- ortaya koymuştu. Sonuç, Paris'te öğrencilerin Fransız öğretmenlerden çeşitli alanlarda temel eğitim alacakları bir École ottomane'in kurulması oldu. Okulun ayrıntılı müfredatında, tarih, coğrafya, fizik, kimya, matematik ve kozmografi alanlarında dersler yer aldığını görürüz. Fakat okul pek de başarılı olamadı. Hayal kırıklığına uğramış öğretmenlerin raporları, disiplinsizlik ve öğrencilerin Osmanlı devleti tarafından baştan savma seçilmesi –yirmi yaş civarında ve dolayısıyla öngörülenden daha büyük olmalarına rağmen, beklenenden daha az hazırlıklıydılar– gibi çok sayıda sorundan söz etmektedir.

1864 yılında, okulun müdürü Esad Efendi, Osmanlının Fransız uzmanlara bağımlılığını ortadan kaldırmak için Paris'e öğrenci göndermenin kuşkusuz faydalı olduğunu belirten bir rapor kaleme aldı. Bu uzmanların yerini alacak Osmanlı uyrukları, aynı zamanda yeni Osmanlı okullarında öğretmenlik yapacaktı. Fakat bu amaçla, dili iyi öğrenebilmeleri için daha genç yaştaki öğrencilerin Fransa'ya ve doğrudan Fransız okullarına gönderilmesi çok daha iyi olacaktı. Eğer bu yapılırsa, diye yazmıştı Esad, son derece masraflı olan

École ottomane kapatılabılırdi, çünkü belli ki yeterli sayıda “bilgili insan” yetiştirmekte başarısız olmuştu.²

Ancak Dâr-ı Şûra-yı Askerî'nin yanıtı, “her milletin etfâli ebeveyninin ve milletin akîde-i fitriyyesi ve ‘âdât ve ahlâk-ı milliyyesi içinde büyümek terbiyenin şart-ı evveli olduğundan,” daha küçük yaşta öğrenci gönderilmesinin kesin surette kabul edilemez bulunduğunu belirtmişti. Fakat Harbiye-i Şahane’de Fransızca eğitiminin geliştirilmesi halinde, mezunlarının Fransız askerî okullarındaki derslerden, özellikle İstanbul’da gerektiği gibi öğrendikleri soyut bilginin pratik uygulamaları açısından daha fazla yararlanacakları da doğrudu. İmparatorluk ordusuna askerî bilimleri aktaracak “ma’lûmatlı zâbitân” yetiştirmeye yönelik yüksek amaca ulaşmanın yolu buydu.³ Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane mezunlarından birkaçı ile Osmanlı İmparatorluğu’nda benzer seviyede kamu yönetimi ve diplomasi okullarının da açılmasının ardından bu okulların mezunları da Paris’e gönderilebilirdi. Mevcut koşullar altında, École ottomane’ın kapatılması gerektiğine karar verildi ve bu karar 1864 yılında hayata geçirildi.

“Milletin ‘akîde-i fitriyyesi ve ‘âdât ve ahlâk-ı milliyyesi[ne]” saygı gösterecek “ma’lûmatlı“ subay ve memurların yetiştirilmesi, sadece École ottomane’ın değil, bütün Osmanlı eğitim sisteminin en önemli amacıydı. Bilgi olarak bilim, imparatorluğun askerî mühendisleri, komutanları ve hekimleri tarafından da öğrenilecek ve hem uygulamaya konulacak hem de yeni kuşaklara öğretilenecekti. İmparatorluk bu kadrolara ihtiyaç duyuyordu, imparatorluğun “bilim ehli” de bu bilgili ve erdemli adamlardan oluşacaktı. Bu dönemde gözlemlediğimiz örüntüye uygun bir şekilde, bu eğitilmiş Osmanlıların yeni bilgi üretmeleri tasavvur edilmemişti. Bunun yerine École ottomane gibi yenilikçi bir okulun yetiştirdiği kişiler, sadece

² Rapor, *Age.*, 165’te yayımlanmıştır.

³ *Age.*, 167.

yeni bilgi tiplerini Osmanlı İmparatorluğu'na aktaracak mütevazı araçlar olacaktı.

Osmanlıların École ottomane ile ilgili beklentilerinin kapsamının bir diğer göstergesi de, 1857 yılında okulun gayrimüslim Osmanlı öğrencilerine Türkçe öğretmenliği yapmak üzere gönderilen iki isimdi: Tahsin ve Selim Sabit Efendiler. Aldıkları talimatlara göre, bu iki kişinin bir diğer görevi de, 1845 ve 1846 yıllarında Meclis-i Maârif tarafından öngörüldüğü üzere İstanbul'da açılacak olan Darülfünûn'da matematik ve tabii bilimler hocalığı yapmaktır. Ancak hangisinin hangisi olacağı belirlenmemiştir. Seçtikleri branş konusunda Meclis-i Maârif'i bilgilendirecek ve ihtiyaç duyulan bu bilimleri Paris'te öğreneceklerdi. Oradaki Osmanlı Sefareti'nin gözetiminde olacaklar ve ilk yıllarının sonunda öğrendikleri bilimlere dair raporlar göndermeleri gerekecekti.⁴

Bu iki kişiden Selim Sabit, tayin edildiği sırada yirmi sekiz yaşındaydı. Aynı zamanda Darülmualimin'i de bitirmiş bir medrese mezunuydu. Paris'te bir dizi konuda ders takip etti,⁵ fakat 1861'deki dönüşünün ardından bir bilim hocası olarak değil de, bir pedagog, eğitim alanında idareci ve reformcu olarak kariyer yapacaktı. Öte yandan, yine bir medrese mezunu olan Tahsin, Paris'e geldiğinde kırk altı yaşındaydı. College de France'da fizik ve kimya dersleri aldı ve Fransız raporlarına göre, burada yaşadığı on iki yıl boyunca daha ziyade hâzıcı bir yaşam sürdü.⁶

Daha sonra matematik ve tabii bilimler alanlarında hoca

⁴ Mahmud Cevad İbnü's- şeyh Nâfi, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı— XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, der. Taceddin Kayaoglu (Ankara: Yeni Türkiye, 2001), 58.

⁵ Selçuk Akşin Somel'e göre "doğa bilimleri", *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 2001), 170; Şişman'ın *Tanzimat Döneminde*, 35'te tartıştığı Fransız arşiv malzemelerine göre "siyasal iktisat."

⁶ Şişman, *Tanzimat Döneminde*, 35. Tahsin ayrıca Paris'i hiç görmemiş birisinin, gerçekten yaşadığını iddia edemeyeceğini belirten beytiyle de ünlüdür. Paris'teki tecrübelerine ilişkin anekdotlarla Tahsin'in yaşamı için bkz. İbnülemin M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1940), 4:1870-82. Tahsin'in Darülfünûn'daki kariyeri ile çalışmalarından daha sonra söz edilecek.

olmak üzere Paris'e gönderilen iki kişinin niteliklerinden çıkarılabilecek sonuçların dikkatten kaçması kolay değil. Bu iki ulema mensubu –ve umulduğu kadarıyla Darülfünûn'un iki müstakbel hocası– Paris'te öğrenmeleri beklenen bilimler konusunda ancak üstünkörü bir aşinalığa sahipti ve yaşları diğer öğrencilerden çok daha büyüktü. Aldıkları eğitim titiz bir şekilde planlanmamış ve denetlenmemişti⁷ ve öyle gözüküyor ki kendilerinden beklenen, *bazı* bilimler hakkında *bazı* bilgiler edinmekten ibaretti. Şerif Mardin'in Osmanlı hükümetinin bu deneyden beklentisinin, “Batılılaşmış bir *ulema* eliti”nin yaratılmasına yönelik bir adım olduğuna dair tasviri yerinde gözölmektedir.⁸ Fakat eğer Selim Sabit ve Tahsin'in almış oldukları resmî talimatları göz önünde bulunduracak olursak, aynı zamanda bu örneği, Osmanlı bürokratlarının bilimi yalnızca, “bilgi hazinesinin” öğrenilecek bir parçasından ibaretmiş gibi kavramsallaştırmalarının bir yansıması olarak da görebiliriz. Resmî söylemin merkezinde yer alan bu durağan ve otoriter bilim fikrinin, Osmanlı seçkinlerinin imparatorluk halkına bir hediyesi ve insanlara şeylerin ve insanların olması gereken düzenini öğreten bir bilgi tipi olarak bilim fikrinden ayrılması mümkün değildir. Devletin “bilgili kişilere” ihtiyacı vardı, ama bu kişiler bilginin üreticileri değil, mütevazı sahipleri olacaklardı. Otoriter bilgiye ve devlet otoritesine itaat aynı madalyonun iki yüzüydü.

2. Darülfünûn: Osmanlı Üniversitesinin İnşası?

Bir Osmanlı üniversitesinin kuruluşu, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda bilime dair belki de en öğretici hikâyedir,

⁷ Aldıkları talimatlarda belirtildiği üzere Paris'teki çalışmalarına ilişkin gönderdikleri yıllık raporları bulamadım.

⁸ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), 222.

zira en yüksek seviyede bir eğitim kurumu kurma fikri –ki Darülfünûn esasen sadece bu anlamıyla “üniversite” diye tercüme edilebilir– tıpkı bilim fikrinin kendisi gibi, yüzyılın ikinci yarısında sürekli olarak gündeme getirilmiş, ama kurumun kendisi 1900’e kadar kalıcı bir varlık kazanamamıştı. Bu dönemde birçok kez doğmuş ve ölmüş, ama hiçbir zaman gerçek bir kurumsallığa kavuşamamıştı: Bunun yerine üniversitenin istikrarlı bir şekilde mevcut olduğu asıl yer, yazılı metinlerdi. Bir anlamda, bu kurumsallaşma eksikliği, bizatihi bilimlerin sınırlarının da hiçbir zaman sabitlenmemiş olduğu anlamına geliyordu.⁹

Bir Darülfünûn’un açılması, 1846 tarihli kamusal eğitime ilişkin raporda merkezî bir konuma sahipti ve kurumun inşası kısa bir süre sonra İtalyan bir mimarın gözetiminde başladı. Binanın yeri, taşıdığı önemi gösteriyordu: Sultannahmet Camii ile Aya Sofya’nın tam ortasına ve Topkapı Sarayı’na çok yakın bir yere yerleştirilecek devasa bina, Osmanlı İmparatorluğu’nun yenilenen kudretinin bir sembolü olacaktı. Fakat inşaat boyunca kaynak tedariki düzensizdi ve uluslararası ve iç meselelere bağlı kaldı. Society for the Diffusion of Useful Knowledge’da [Yararlı Bilginin Yayılması Cemiyeti] Lord Brougham ile birlikte çalışmış bir Tory olan İskoç seyyah ve yazar Charles MacFarlane, inşaatın 1848 Avrupa devrimleri sırasında durduğunu belirtir.¹⁰ Daha sonra 1853 ile 1856 arasında, Kırım Savaşı sırasında, bina hastaneye dönüştürüldü. 1860’da sığınmacıların burada kalmalarına

⁹ Bkz. Thomas Gieryn, “Cultural Boundaries: Settled and Unsettled”, *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, der. Peter Meusburger vd. (Berlin: Springer, 2008), 91-100.

¹⁰ Charles MacFarlane, *Turkey and Its Destiny* (Londra: John Murray, 1850), 2:179. 19. yüzyıl ortası Osmanlı İmparatorluğu’nun bu sık alıntılanan ama az bilinen gözlemcisi için bkz. Charles MacFarlane, *Reminiscences of a Literary Life*’ın (Londra: John Murray, 1917) girişi ve David Hill Radcliffe, “Charles Macfarlane: Reminiscences of a Literary Life”, <http://lordbyron.cath.lib.vt.edu/contents.php?doc=ChMacfa.1917.Contents> (erişim tarihi 22 Ağustos 2013).

izin verildi.¹¹ Son olarak, 1863 yılında derslerin binanın tamamlanmasından önce başlaması gerektiğine karar verildi.

Kurum, deneyler için gereken alet edevat ve jeolojik numunelerin yanı sıra 4.000 cilt kitap içeren kütüphanesiyle iddialıydı.¹² Bununla birlikte kesintisiz bir zincirin en üst noktasını oluşturmuyordu, zira öğrencileri yüksek öğretime hazırlayacak çok az okul vardı; yeterli sayıda ders kitabı ya da yetkin hocalar da bulunmuyordu. Bunun sonucunda üniversitenin ilk tecessümü, *Mecmua-i Fünûn* tarafından coşkuyla teşvik edilen halka açık bir dizi ders biçiminde gerçekleşti:

Hafî olmadığı üzere hikmet-i tabî'yye mesâ'ilinin layıkıyla tefekkürü, lâzım gelen tecrübelerinin müşâhadesine mütevakıf olduğundan işbu derslerde olvechile tecarüb dahi icra olunacağı misillü, mümkün mertebe ta'birât-ı vâziha isti'mâl olunacağından herkes bunun istimâ'ından istifade edeceği, ve fûnûn-ı mezkûrenin beyne'l-ahâli tevessü'-i efkar ve terakkî-i sanâyi' hakkında derkâr olan hüsn-i te'sirâtına nazaran talebe-i 'ulûm ve me'mûrin-i aklâm ve erbâb-ı hıref ve sanâyi'den her sınıf teba'a-i şâhâne tarafından bunun tederrüs ve ta'allümüne ve ziyadesiyle meyl ü rağbet gösterileceği meczûmdur.¹³

İlk ders, Meclis-i Maadin Reisi Derviş Paşa tarafından 14 Ocak 1863'te üç yüz kişilik bir topluluğa verildi. *Mecmua-i Fünûn*, Derviş Paşa'nın sultanın halkın eğitime verdiği önemi methederek başladığını ve fizik ile kimyanın faydalarına dair bir tartışmanın ardından bunlara dair bazı temel bilgiler

¹¹ BOA Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı 204/18, 14 Cemaziyelahir 1277/28 Aralık 1860.

¹² Osman Nuri Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Eser, 1977), 1-2:550. Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimle ilgili çoğu konuda olduğu gibi Darülfünûn'a ilişkin en güvenilir çalışma İhsanoğlu'na aittir. Kurumun tarihinin ayrıntılı bir tasviri için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010).

¹³ "Darülfünûn'da Ders-i 'âmm Vuku-ı Küşadı", *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 6 (Cemaziyelahir 1279/Aralık 1862): 259.

verdiğini bildirir.¹⁴ Bunları izleyicileri afallatan gösteriler takip etmiştir. Dergi, performansı canlı bir şekilde tasvir etmişti:

İcra olunan tecrübeler umûr-ı garîbeden olup huzzârın ek-serisi dahi birinci defa olmak üzere böyle şey gördüklerinden mûcib-i kemâl-i ta'accübleri olup bi'l-husus kuvve-i elektri-kiye tecrübesinde âlat-ı mahsûsasından ateş şerâreleri zuhûr ettiğinden başka bir ince tel vasıtasıyla kuvve-i mezkûre bir âdemin vücûduna nakl olunduğu halde el veyahut başka bir şey ile vücûdunun kangı tarafına dokunulsa oradan mai renkli kıvılcımlar çıkması ve ba'zı terkeb-i kimyevi ile demir tel adeta kâbil-i ittihâb bir madde gibi müştâ'îl ve muhterik olması fevka'l-gâye mûcib-i istigrâb olmuştur.¹⁵

Konferanslara ilişkin ayrıntılar resmî gazete Takvim-i Vekayi'de de yer buldu. Gazete'den, bu esnada Maârif Nezareti müsteşarlığına da getirilmiş olan Derviş Paşa'nın, 1864 Nisanı'nda son derece yararlı dersleri nedeniyle katılımcılardan bir onur belgesi aldığını öğreniriz. Belgede dersleri dinleyenlerin “bu ‘âlem-i kevn ü fesâdda mevcûd olan birtakım âsâr-ı ‘acîbe ve garîbenin keyfiyât-ı esâsiyesinde kudret ve ‘azamet-i ilâhiyenin ne merkezde olduğuna bir kat daha kesb-i vukûf ve ma'lûmât” ettiği belirtilmişti.¹⁶

Bununla birlikte bütün katılımcılar beklenen şekilde tepki vermiyordu. *Mecmua-i Fünûn*'un idarecisi Münif Paşa, dinleyicilerden bazılarının gösterileri sanki eğlenceli oyunlarmış gibi izlediklerini yazmıştı. Münif'e göre yararlı bilimlere bu şekilde bakan cahiller, konferanslara katılmaktan men edilmemeli, ama düzgün şekilde katılanların koltuklarını işgal de etmemeliydi. Münif “hal ü şân ve derece-i ehliyet ve istidadları” dikkate alınarak düzenli olarak katılım göstereceklerine ve konferanslardan yararlanacaklarına kanaat getirilecek kişilerin tespit edilebilmesi için titiz bir soruşturma yapılmasını,

¹⁴ Derviş için bkz. İkinci Bölüm.

¹⁵ “Darülfünûn'da Ders-i ‘âmm Vuku-ı Küşadı”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 7 (Receb 1279/Ocak 1863): 301-2.

¹⁶ *Takvim-i Vekayi* 742 (26 Şevval 1280/4 Nisan 1864): 2.

böylece bu kişilere bir grup koltuk tahsis edilmesini önermişti.¹⁷ Fakat Darülfünûn dinleyicilerine nasıl davranacaklarını ve olup bitenleri nasıl algılayacaklarını öğretmeye yetecek kadar ayakta kalmadığından, bu öneri hayata geçirilemedi. Osmanlı Darülfünûn'unun bu ilk tecessümünde ders veren yüksek rütbeli tek bürokrat Derviş Paşa değildi. Tıbbiye-i Şahane mezunu, Meclis-i Tahkik Reisi Başhekim Salih Efendi biyolojik bilimler; Fransa'da eğitim görmüş Divan-ı Muhasebat Başkanı Ahmed Vefik Efendi tarih dersleri vermişti. Mustafa Safvet Paşa, Derviş Paşa'nın yokluğunda fizik üzerine dersler anlatmıştı.¹⁸ Coğrafya, Mekteb-i Mülkiye'de coğrafya hocası olan Mehmet Cevdet; astronomi ise saray müneccimi Osman Saip Efendi tarafından öğretilmişti. Osman Saip Efendi ulemadan olsa da Avrupa dillerini biliyordu ve eğitim ve idare alanındaki reformları destekleyen müesses yüksek ulemanın saflarına mensuptu.¹⁹

Bu durum, Darülfünûn'da öğretilen bilimlerin, Osmanlı devletinin tam desteğine sahip olduğunu gösteriyordu. Resmî açıklamalara göre imparatorlukta bilimler, sultanın “sâye-i ma'ârif-pîrâye”sinde ilerleme kaydediyordu ve üniversitede öğretilen birçok bilim, beraberinde “fevâ'id-i külliye ve menfa'at-ı 'umûmiye” getirecekti.”²⁰ Devlet mekanizmasının en tanınmış üyelerinden bazılarının konferans verenler arasında yer alması, bu desteğe ilişkin güçlü bir gösterge teşkil ediyordu.

Fakat bu döneme ait dergi makaleleri, tam da bu gerçeğin, dinleyiciler arasında rahatsızlığa neden olduğunu düşündürür: Gerçekten de saygın devlet adamlarının öğretmenlere, üstelik o

¹⁷ “Darülfünûn'da Ders-i 'âmm Vuku-ı Küşadı”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 7 (Receb 1279/Ocak 1863): 302-3.

¹⁸ Harbiye-i Şahane mezunu ve tümgeneral, geleceğin Maarif Nazırı Safvet Paşa ile karıştırılmamalıdır.

¹⁹ Osman Saip, Tıbbiye'nin ilk hocalarından ve müdürlerindendi. İtalyan coğrafyacı Adriano Balbi'nin *Abrégé de Géographie* (1832) isimli eserini 1841 yılında çevirmesinin yanı sıra Fransızcadan tıpla ilgili çalışmalar tercüme etti.

²⁰ Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye*, 73-74.

kadar da saygın olmayan türde bir bilginin öğretmenlerine dönüşmeleri uygun muydu? Bu belirgin hoşnutsuzluk, Münif'in gösteriler ve konferanslar sırasında dinleyicilerin uygunsuz davranışlarıyla ilgili şikâyetleriyle koşutluk gösterir: Görünen o ki vatandaşlar gerektiği gibi işbirliği yapmıyorlardı.

Bilim sosyoloğu Harry Collins'ın belirttiği üzere, bilimsel bir deney ile bir gösterinin arasındaki fark, ilki karmaşık ve öngörülemezken, ikincisinin açık ve önceden prova edilmiş bir sonuca sahip, pürüzsüz bir şey olmasıdır. Gösterilerin bir dinleyici topluluğuna ikna edici bir açıklamada bulunmak için tercih edilen araç olmasının nedeni de bu özellikleridir ve topluluğun üyeleri gözlemledikleri şeyleri izledikleri kişiye değil de doğaya atfettikleri sürece, deneyimlenen şey bir illüzyon ya da sihir değil, bilimsel bir gösteri niteliğini taşır.²¹ Fakat tam da bu durum nedeniyle, bir gösterinin gerçekten başarılı olması için eğitilmiş –eğitilmiş duyulara sahip ve “doğru” algılama ve yorumlama kategorilerini kullanan– bir topluluğa ihtiyaç vardır.²² Ayrıca, pek çok çalışmanın da gösterdiği gibi, 18 ve 19. yüzyıllarda birçok Avrupalı bilim insanı elektrik gibi fenomenlerle ilgili (Darülfünûn'da gerçekleştirilenlere benzer) gösteriler konusunda özellikle ikircikliydiler, zira elektrik fenomeninin özellikleri nedeniyle, izleyicilerin gördüklerini nasıl yorumlayacaklarını kontrol etmek kolay değildi.²³ O hâlde, Osmanlı izleyici topluluklarına bir gösteriyi izlerken neyi nasıl görecekleri nasıl öğretiliecekti? Konuşmacı tarafından tartışılmakta olan şeyi takdir etmelerini sağlayacak olan neydi?

²¹ Harry Collins, “Public Experiments and Displays of Virtuosity: The Core-Set Revisited”, *Social Studies of Science* 18 (1988): 725-48.

²² Bilimde “eğitilmiş duyular”ın önemi için bkz. Lorraine Daston ve Peter Galison, *Objectivity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007).

²³ Simon Schaffer, “Natural Philosophy and Public Spectacle in the Eighteenth Century”, *History of Science* 21 (1983): 1-41; Simon Schaffer, “The Consuming Flame: Electrical Showmen and Tory Mystics in the World of Goods”, *Consumption and the World of Goods*, der. J. Brewer ve R. Porter (Londra: Routledge, 1993): 489-526; Iwan Rhys Morus, *Frankenstein's Children: Electricity, Exhibition, and Experiment in Early Nineteenth-Century London* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

Yanıtlar, bir kez daha konuşmacının kendi özellikleriyle ilgiliydi. Münif Paşa, *Mecmua-i Fünûn*'da, kendi tarzıyla bilimleri yaymaya çalışmanın, yüksek statülerini tehlikeye atmak şöyle dursun, Osmanlı devlet adamlarının şanını daha da yükselteceğini, çünkü İslam inancının bilginin her şeyden üstün olduğu belirttiğini yazmıştı.²⁴ Dahası, devleti idare eden kişilerin bilim alanında bilgi sahibi olmaları ya da en azından bilimi takdir ve talep etmeleri, özellikle memnuniyet vericiydi; yeni çağda devlet yönetimi eski zamanlarda olduğu gibi “na-ehl ve cühela”ya verilemezdi. Devlet görevleri artık “ba‘zı fûnûn-ı mütenevvi‘aya ve bâhusûs usûl-i idâre-i mülkiye ve münâsebat-ı düveliyeye muttali” kişilere emanet edilmeliydi.²⁵ Söz konusu bürokratlarca öğretilen bilimlerin bunlar arasında yer almaması, görünen o ki Münif Paşa’yı rahatsız etmemişti, zira sonuçta önemli olan, bilimin takdir görmesiydi.²⁶ Paşa’nın Osmanlı İmparatorluğu’nun eski devlet adamlarının “cahil ve beceriksiz” olarak görülebileceğini ima edebilmiş olması da çarpıcıdır. Bilimi savunmak, sadece geleceğe dair tahayyülleri değil, geçmişin yeniden yazılmasını da içeriyordu.

Genç edip Şinasi de, İslami bir referansla güçlendirilen benzer bir noktaya temas etmişti:

Ma‘ârif-i İslâmiyenin vakt-i kemâlinde İbn-i Sina gibi vezâret-i ‘uzmâ mesnedine vusûl bulan ve hatta devlet-i ‘aliye’de dahi tarîk-ı ‘ilmiyede²⁷ hâiz-i aksâ’l-merâtib olan ba‘zı zevât vaktiyle ‘umûma fûnûn tedris ederler idi ve el-yevm Avrupa’da vûkelâdan muktedir olanlar böyle dersler verirler; çünkü derece-i kemâle vâsıl olan bir nihâl perveriş-yab olduğu zeminde mahsûlünü nisâr eylediği gibi, erbâb-ı ma‘ârif dahi

²⁴ Burada belirli bilgi tiplerinin “bizatihi bilgi” ile özdeşleştirildiğini görüyoruz. Bu mesele izleyen alt bölümlerde daha ayrıntılı olarak tartışılacak.

²⁵ “Darülfünûn dersleri”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 8 (Şaban 1279/Şubat 1863): 331-32.

²⁶ Lütfi Efendi’nin, Derviş Paşa’nın St. Petersburg’a Osmanlı sefiri olarak atanmasına yönelik eleştirisini hatırlamak burada yararlı olabilir; bkz. İkinci Bölüm.

²⁷ Buradaki ifade tarik-i ilmiyye, yani ulema sınıfı içindeki hiyerarşidir.

derûnunda müte'ayyiş bulunduğu hey'et-i medeniye sayesinde feyz-yab olmakla semere-i ma'lûmatından 'umûmu hissedar etmek, fi'ilen ifâ-yi vecibe-i şükrâniyyet demektir.²⁸

Dolayısıyla, konferanslar ve gösteriler, onları icra eden kişiler nedeniyle takdir edilecekti. Bu noktada, Steven Shapin ve Simon Schaffer'in "nesnel bilim insanı" fikrinin soykütüğüne yaptıkları meşhur katkıyı hatırlamaya değer: "mütevazı tanık" kavramı. 17. yüzyıl deneysel filozofunun itibarı, bu mefhumun –yani filozofun bir manipülatör ya da müdahaleci değil, mevcudiyetiyle sadece olguların kendi başlarına ortaya çıkmalarını sağlayan bir kişi olduğu fikrinin– üzerine inşa edilmişti.²⁹ Fakat Donna Haraway'ın de belirttiği gibi, "mütevazı tanığın" "görünmezliği"ni mümkün kılan, tam da "kendi" konumunun, "kendi" niteliklerini "tarafsız" nitelikler hâline getiren bir iktidar konumu olmasıdır.³⁰ Nihayetinde gerçek bir "mütevazı tanığın", Robert Boyle'un deneysel felsefesinde bir İngiliz centilmeni olmasının nedeni budur. Fakat Osmanlı örneğinde, ima da söz konusu değildi, bilimi temsil eden ve doğaya ilişkin hakikatleri yayan kişinin seçkin niteliklerine dair "görünmez" olan hiçbir şey yoktu: O oradaydı, aynı anda ve açıkça hem bir "bilim ehli" hem de "âlicenap bir devlet adamı" olarak elektrik üzerine bir gösteri yapıyor ya da kimya üzerine ders veriyordu. Aktarılan bilginin önemi ve otoritesiyle, bilgiyi aktaran kişinin kabul edilen ve vurgulanan otoritesini birbirinden ayırmak mümkün değildi.

Nitekim devletin ileri gelenleri sadece konferans vermekle kalmıyor, zaman zaman dinleyiciler arasında da yer alıyorlardı. Yusuf Kamil Paşa'nın 1864 yılında Meclis-i Vâlâ-yı

²⁸ [Darülfünûn dersleri] *Tasvir-i Efkâr* (9 Şaban 1279/30 Ocak 1863): 1. Şinasi hakkında daha fazla tartışma için bkz. Dördüncü Bölüm.

²⁹ Steven Shapin ve Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), 59.

³⁰ Bkz. Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience* (New York ve Londra: Routledge, 1997), 23-45.

Ahkâm-ı Adliyye başkanı olarak Darülfünûn'u ziyaret ettiği bilinmektedir.³¹ Harbiye Nazırı olarak Fuad Paşa da, Derviş Paşa'nın 1863 yılında verdiği bir derse katılmıştı. Dersin sonunda yaptığı kısa konuşma bilime verilen resmî desteğin bir başka göstergesi olmasının yanı sıra bu desteğin hangi çerçevede meşrulaştırıldığını da ortaya koymaktadır. Fuad, ilk olarak devletin görevinin uyruklarına erişebileceği her türlü nimeti ulaştırmak olduğunu ve hayattaki en büyük lütuf bilgi olduğundan, devletin bunu halkı arasında yayma yükümlülüğünü taşıdığını belirtmişti. Daha sonra söz konusu bilgiyi şöyle tanımlamıştı:

Burada tedris olunan fenne hikmet-i tabî'yye denir işe de hakîkatte hikmet-i ilahiyedir. Zira bizim 'acmimizin bile bilemeyeceği mertebede ma'rifet-i ilâhiyeyi gösterir. Hikmet buna bir alet ve vâsita olup hikmet-i kâdime ile hikmet-i cedîdenin farkı ise yelken gemisiyle vapur farkı gibidir. Sonraki ile menzil-i maksûda daha az zamanda muvâsalat olunur. Bunu tedrîse himmet eden zâta dahi mahsûs teşekkür ederiz. Kendileri merâtib-i 'aliye-i devletten bir derece-i refiada bulundukları hâlde bulundukları halde "Rütbetü'l-'ilmi ale'r-rüteb" ismini fi'ilen göstermişlerdir ve eski vakitlerde merâtib-i 'âliyede bulunan ekâbir-i 'ulemâ hidemât-ı resmîyyeyi terk ettikleri vakit medâriste neşr-i 'ulûm eyledikleri ma'lûm olduğundan onların ismine ittiba' eylemişlerdir.³²

Şinasi, Münif ve Fuad'ın argümanları, teyit ettikleri süreklilik açısından son derece açıktı. Beyanlarında hiçbir zaman yeni bilimin eskisinin yerini alacağını ilan etmemişlerdi ama ima edilen şey tam da buydu. 1860'larda fizik hakkında konuşanlar, her açıdan genel olarak İslam'ın, özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun şanlı günlerinin dinî âlimleriyle, yani "ekabir-i ulema" ile kıyaslanabilirlerdi. Hatta Fuad Paşa'nın

³¹ Mehmed Ali Aynî, *Darülfünûn Tarihi*, (der.) Aykut Kazancıgil (İstanbul: Kitabevi, 2007 [1927]): 17.

³² "Darülfünûn dersleri", *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 8 (Şaban 1279/Şubat 1863): 330-31.

sözleriyle yeni âlimler tarafından sunulan bilgi, ilahi olanı bir ölçüde neredeyse somut hâle getirdiğinden, aslında daha da etkiliydi.

Bunun da ötesinde, İslami gelenekten alınan örnekler, bilgi ile devlet arasındaki bağlantıyı güçlendiriyordu. İbn Sina hem bir âlim hem de bir devlet adamıydı, geçmişteki ulema mensupları da hem din hem de devlet adamlarıydı. Dolayısıyla, onların yerini alan çağdaş kişilerin de aynı zamanda devlet adamı olmaları tesadüf değildi: Yeni bilimlere sahip olan adamlar, bir anlamda yeni devlet mekanizmasının yeni uleması olacaktı.

Son, fakat bir o kadar önemli bir nokta da şuydu ki, yeni “bilenlerin” eğer bu şekilde ulema ile kıyaslanmaları mümkünse, o hâlde ahlaken sağlam oldukları da varsayılabilirdi. Geçmişin uleması gibi, bu yeni bilgi ehli adamların da doğru ile yanlış ve fazilet ile ahlaksızlığı birbirinden ayırt etmeleri beklenebilirdi. Devlet adamı, bilgi ehli kişi ve erdemli kişi, Osmanlı bilim adamında birleşmişti.

Bu formülasyonda bilim, din ve devlet birbirlerinin meşrulaştırıcıları ve destekleyicileri olarak görülebilir. Söylemeye gerek yok ki, bu üç kavramı bu tür bir ağda bir araya getiren söylem, bilime potansiyel olarak kapsamlı eleştiriler yöneltilmesini son derece güçleştirir. Benzer şekilde, bilimin otoritesi devletinkiyle özdeşleştirildiğinde, devletin temsilcilerine yöneltilen eleştirilerin, Dördüncü Bölümde tartışılacak Yeni Osmanlı argümanlarının da göstereceği üzere, aynı zamanda temsil ettikleri bilgi türüne de dokunması muhtemeldir.

Bilimin tüm kesimlerden insanlar için aşikâr olduğu varsayılan yararlarına, ilahi bilgiyle olan bağına ve gösterilerin bilimin öğrenilmesi ve bu bağın kavranmasındaki rolüne dair bütün bu açıklamalara rağmen, ilk Darülfünûn deneyi, aniden sona erdi. İnşaat nihayet 1864 sonlarında –başlangıcından neredeyse yirmi yıl sonra– tamamlandığında, bina Maliye Nezareti'ne devredildi. Katılımın giderek azaldığı konferanslar bir köşkte devam etti ve kısa bir süre sonra bina, içindeki

kitaplar ve laboratuvar aletleriyle birlikte yandı. Fakat deneyin başarısızlığa uğramasının en temel nedeni, bu deneyden çıkarılan derslerin üzerinde ayrıntılı bir şekilde duran 1868 tarihli bir raporda bulunabilir. Konferanslara gerçekten de pek çok kişinin katıldığını belirten rapor, buna karşın şu şikâyetlerde bulunur:

Müdavimin bir sınıfı me'mûrinden olduklarından bunlar tahsilde esas olan devama mukib olamamalarıyla yalnız sâmi'inden oldular ve bir sınıfı dahi bir hizmet ve meşgale ile mukayyed olmadıkları hâlde dersleri anlamağa lâzım olan sermayeden dahi habersiz bulunduklarından beyhûde yere gelip gittiler. Diğer bir sınıf dahi hikmet-i târîhi efsâne makâmında dinledi ve fizik dersine ameliyatını eğlence etmek niyetine hâzır bulundu. Bu cihetlerle derslerin kadr ü kıymeti ders mahallinde kaldı. Faydası hârice tecavüz etmedi.³³

Yeni bilimler, doğru eğitimi almamış ve bununla bağlantılı olarak, gözlemlediklerinin yararlı ya da özel bir saygıya değer olduğuna inanmak için gerçek bir nedeni olmayan kişilere öğretilemezdi. Yeni devlet adamlarının otoritesinin, yeni bilgi tiplerini otorite sahibi kılmaya yetmediği açıktı. Bu esnada, bilimi savunanların her zaman bel bağladıkları grup, yani genç memurlar, tam da memur oldukları için düzenli katılımına güvenilebilecek bir grup değildi. Kısacası, esasen büyük devlet adamlarının konferansları ve zaman zaman da tuhaflıklar olarak algılanan gösteriler şeklinde sunulan bilim, yeni bilimleri ya da bilimin ne anlama geldiğine dair yeni fikirleri takdir edip benimseyecek bir kamu yaratmakta başarısız oldu.

Karşılaştırma yapmak için bu noktada Osmanlı kurumunun İran'daki adaşının kısaca üzerinde durmaya değer: 1851 yılında Tahran'da kurulan Dar-al Funun. Osmanlılar gibi Kaçar hükümdarları da 19. yüzyılın ortalarında iki ihtiyaçtan söz ediyorlardı: Merkezîleştirici devlet aygıtı için sadık bir subay ve bürokrat kadrosunun yaratılması ve Avrupa'da üretilen yeni

³³ Aynî, *Darülfünûn*, 18'de alıntılanmıştır.

bilgilerin yayılması. Askerî konuların ve yeni bilimlerin yanı sıra dil ve sanat alanlarında da derslerin verildiği bir politeknik olan Dar-al Funun, her iki ihtiyaca da yanıt olarak ortaya çıktı. Tıpkı Osmanlı kurumu gibi, İran Dar-al Funun'u da başlangıçta şahın ve Kaçar hanedanının mensuplarının güçlü desteğine mazhar oldu; bu desteği göstermek üzere sarayın yakınlarına inşa edildi. Ayrıca, İran'ın ilk popüler bilim dergisi olan *Ruzname-yi İlmiyye*, 1863 yılında (Osmanlı *Mecmua-i Fünûn*'undan kısa bir süre sonra), aynı zamanda Dar-al Funun müdürlüğü ve eğitim bakanlığı makamlarında da oturan Kaçar şehzadesi Ali Kuli Mirza'nın editörlüğünde yayın hayatına başladı. Osmanlı'daki adaşından daha uzun yaşasa ve 1935 yılında yeni Tahran Üniversitesi'ne dâhil edilse de, siyasi ve iktisadi kaygılar ve şahın, kurumun (özellikle güvenilir ve sadık bir kadro yetiştirmedeki) yararına dair algısındaki dalgalanmalar Dar-al Funun'un kaderini kayda değer ölçüde etkiledi. Hikâyesi, pek çok açıdan geç 19. yüzyıldaki prestijli Osmanlı okullarınıninkiyile benzerdi: Mezunlarının tahta olan sadakatleri şüphe uyandırmayı sürdürdü ve İran Dar-al Funun'u devleti "baltalayanları" yetiştiren bir yer olarak algılandı.³⁴

3. Bilim ve Osmanlıcılık: 1869 Maarif-Umumiye Nizamnâmesi

1860'lı yıllara, bilime ilişkin Osmanlı İmparatorluğu'nda önceki onyıllarda yerleşmiş resmî görüşlerin sürekli olarak tekrar edilmesi damgasını vurdu. Örneğin 15 Mart 1868 tarihli bir tezkireye göre "Her memlekette medeniyet ve mamuriyetin en büyük esası ulum ve maarif[ti]". 14 Ağustos 1868 tarihli,

³⁴ Buradaki değerlendirmeler, Maryam Ekhtiar, "Nasir al-Din Shah and the Dar al-Funun: The Evolution of an Institution", *Iranian Studies* 34 (2001): 153-63 ve Kamran Arjomand, "The Emergence of Scientific Modernity in Iran: Controversies Surrounding Astrology and Modern Astronomy in the Mid-Nineteenth Century", *Iranian Studies* 30 (1997): 5-24'e dayanmaktadır.

Fransız hükümetinin temsilcileriyle işbirliği içinde tasarlanmış son derece prestijli bir yüksek okul olan Mekteb-i Sultani'nin açılmasıyla ilgili bir tezkirede de sultanın tüm tebaasının “istifade-i envâr-ı ‘ulûm ve ma‘ârif ile kemâlât-ı insaniyyeye mazhar olmaları” için “vesâ’il ve levâzımı istihsâl ve istikmâl olunmakta”dır, deniyordu.³⁵

Fakat 1860’lar aynı zamanda, Tanzimat Dönemi’nin hâkim siyaseti olan Osmanlıcılığın bilim, eğitim ve cehalete ilişkin resmî söylem üzerindeki etkisinin en görünür olduğu yıllardı. Osmanlıcılık, bütün dinî ve etnik kimliklerin üzerinde olacak bir kimlik olarak “Osmanlılığın” inşasına yönelik çabaları içeriyordu ve gayrimüslim cemaatlara verilen haklar bu siyasetin çok önemli bir parçasıydı. 1869’da bu amaçla, imparatorluğun bütün tebaasının dinlerine bakılmaksızın vatandaşlar olarak eşit statüde olduklarını belirten Osmanlı Tabiiyet Kanunu çıkarıldı.

Konumuz açısından aynı yılın bir diğer çok önemli ürünü de Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi’ydi. Bu, Fransız Eğitim Bakanı Victor Duruy’nin rehberliğinde hazırlanan bir yasaydı. Safvet Paşa tarafından Sadullah ve Kemal Paşaların yardımıyla kaleme alınan nihai taslak, sadece Osmanlı hükümetinin inşa etmek istediği eğitim sisteminin çerçevesini çizmekle kalmıyor, yasanın girişi, özellikle Tanzimat politikalarının bir manifestosunu da andırıyordu:

Ta’rîf ve beyândan âzâde olduğu üzere ‘umrân-ı âlemin menba’-ı aslîsi fûnûn ve ma‘ârif olub ân-be-ân semt-i kemâle mâ’il nev-i insânın medeniyetce müsta‘idd olduğu terakkiyâtı istihsâl edebilmesi ve hiref ve sanâyi’e müte‘allik ihtirâât ve tesîsât-ı nâfi‘ayı meydâna getürmesi ‘ilm ü ma‘rifete mevkûfdır.

Çünkü ‘ilm ü ma‘rifet hiref ve sanâyi’in ibdâ’ına ve hiref ve sanâyi’ dahî cem‘iyet-i beşeriyyece ihtiyâcât-ı zarûriyyeyi teshîl edecek bunca vesâ’it ve âsâr-ı nâfi‘anın ihtirâ’ına

³⁵ Osman Nuri Ergin, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San’at Müesseseleri dolayısıyla Türkiye Maarif Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Eser, 1977), 1-2:482.

medâr ü delîl olduğundan dâ'ire-i medeniyete dâhil olan mil-
lel ve akvâmın hazâ'in-i servet-i â'lemden hissedâr olmaları
terbiyyet-i insâniyyenin esbâb-ı mükemmelesini istihsâl et-
melerinden neş'et eylediği bedîhî üs-sübût olan hâlâtdandır.³⁶

Hâlihazırdaki sanatların gelişimi, “medeni” ülkelerde dur-
durak bilmeden yayılmış “ulûm ve fûnûn-ı dakîkenin vaz’
eylediği bir takım usûl ve esâsa” dayanıyordu. Bu bilimler,
salt doğal yeteneği önemsiz kılarak, üretim sürecini bütünüyle
değiştirmişti.

Taslak, bütün bunların Osmanlı İmparatorluğu’nda bi-
liniyor olmasına rağmen, eğitim sisteminin etkisiz kaldığını
ve bu başarısızlığın önemli nedenlerinden birinin ilkokulların
durumu olduğunu ileri sürüyordu. “Yalnız mukaddemât-ı
‘ulûm-ı diniyeye” hasredilmiş bu okullar, güvenilirmez nite-
liklere sahip insanların idaresi altındaydı.³⁷ Dahası, yeterli
sayıda yüksek öğretim kurumunun bulunmaması nedeniyle,
eğitilmiş kişilerin seçebileceği sadece iki güzergâh vardı: me-
muriyet ve ordu. Sonuç olarak, Osmanlı sistemi “fûnûn ve
sanâyi’de mahâret-i kâmile eshâbı” yetiştirmek konusunda
başarısız olmuştu.

Osmanlı eğitim sisteminin kapsamlı bir yeniden organizas-
yonuna ek olarak, nizamnamenin girişinde her ulus, bilimler
alanında ancak kendi dilinde ilerleme kaydedebileceğinden,
yeni bilimlere dair kitapların hızla çevrilmesi tavsiye edili-
yordu.³⁸ Osmanlıcı bakış açısına koşut olarak, girişte ayrıca
gayrimüslim ve Müslüman öğrencilerin birlikte öğrenim gö-
receği yeni yüksek okullarda, din derslerinin, farklı cemaat-
lerden öğrencilere, kendi cemaatleri tarafından tahsis edilmiş

³⁶ Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye*, 93. Bu belge için ayrıca bkz. Somel, *Modernization*, 86.

³⁷ Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye*, 94.

³⁸ *Age.*, 97. Yine yeni bilimlerin Türk diliyle giderek daha fazla özdeşleştirilmesine dikkatinizi çekerim.

öğretmenler tarafından verileceği, bütün bilim derslerininse merkezî hükümetin idaresi altında olacağı belirtilmişti.³⁹

Resmî bir belgenin girişinde “Tarif ve beyandan azade olduğu üzere” ifadesinin yer almasının neyi ima ettiği, tarif ve beyandan azadedir. 1869 Nizamnâmesi’nde imparatorluk içindeki eğitim faaliyetlerini merkezîleştirmeye, organize etmeye ve yakından denetlemeye yönelik, son derece kuvvetli bir dille ifade edilmiş açık bir niyetin bulunduğu görülür. Devletin sözcüleri, genellikle medreselilerden oluşan sıbyan mektebi hocalarının en azından bazılarının yetkinlikleri ve liyakatleri konusundaki tereddütlerini, resmî olarak dile getirmişti. Sanayi, icatlar ve refah, yeni bilimlere daha önce eşî görülmedik şekilde sık sıkıya bağlanmış ve böylece resmî söylemin hangi bilimlerin imparatorluğun esenliği açısından zorunlu gördüğü açıkça belirtilmişti.

Nitekim eğitim reformuna ve yeni bilimlerin önemine ilişkin daha önceki belgelerde her zaman dinî bilimlere ve ahirete de atıfta bulunulmuş veya İslami gerekçeler de kullanılmışken, 1869 yasası, dinî olmayan dili ve içeriği açısından dikkat çekicidir. Somel’in de belirttiği gibi, Duruy’nin nihai taslak üzerindeki etkisi göz ardı edilemez,⁴⁰ fakat dinî ve siyasi mensubiyetlerin ötesinde bir bilim fikri, 1860’ların Osmanlıcı söylemiyle mükemmel bir uyum içinde gibi gözükmektedir. Belge, farkı dinî cemaatlerden öğrencilere din derslerinin ayrı ayrı verileceğini, ama bu öğrencilerin bilimi Osmanlılar olarak birlikte öğreneceklerini belirtmişti. Benzer şekilde, din derslerinin öğretmenleri bizzat cemaatler tarafından görevlendirilecekti, ama bilim öğretmenleri merkezî devlet tarafından atanacaktı. Yeni siyasi sistemde, din (devlet gözetimi altında

³⁹ Age., 98. Bunun “dikkat çekici bir belge” olduğunu düşünen *American Journal of Education*, yasanın girişi dışında kalan bütün maddelerini yayımladı. Bkz. “Law on Public Instruction in Turkey”, *American Journal of Education* 4 (1870): 17-31.

⁴⁰ Bkz. Somel, *Modernization* ve Selçuk Akşin Somel, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Eğitim”, http://research.sabanciuniv.edu/5529/1/Kirim_Savasi,_Islahat_Fermani_ve_Egitim.pdf (erişim tarihi 9 Eylül 2013).

olsa da) cemaatlere ait olacaktı, ama bilim devletin malıydı. Dahası bilim, bütün dinî grupların eşit statüye sahip olduklarının gözle görülür hâle geleceği alandı. Kısacası, bilimi ithal etmek, bütünleşik bir cemaati inşa etmekle de ilgili bir meseleydi.

Fakat bilimi, tıpkı Osmanlı kimliği gibi, bütün etnik ve dinî grupları bir araya getirecek bir bilgi tipi olarak sunmaya yönelik bu çaba, görelî mahrumiyet algısının Müslüman cemaatin üyeleri arasındaki yaygınlığı nedeniyle, özellikle riskliydi. Gerçekten de, sonraki bölümlerin göstereceği üzere, Osmanlı basının gelişmesine, bilimin –ya da *herhangi bir şeyin*– genel olarak dine, özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinî cemaatlerin görelî statülerine atıfta bulunmadan tartışılabileceği fikrine yönelik itirazların giderek yaygınlaşması damga vuracaktı.

Halkın teveccühünü kazanma gayesindeki muhalifler, böylece tedricen ortaya çıkar ve resmî tanım ve tariflerle zaman zaman çelişen görüşler yaymaya başlarken, Osmanlı basın tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden, devrin önde gelen bilimsel dergisi ise yüksek bürokratların desteğini aldı ve resmî söylemi geliştirmek için bir kanal vazifesi gördü.

B. Erken Dönem Osmanlı Basınında Resmî Söylemi Ele Almak: Münif Paşa ve Mecmua-i Fünûn

11 Nisan 1861'de, Osmanlı'nın St. Petersburg sefiri Halil Şerif Paşa, sadrazama Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye adı altında yeni bir cemiyet kurmak için izin isteyen bir dilekçe yazdı. Dilekçeye göre bu tür bir cemiyete duyulan ihtiyaç “Avrupa milletlerini evc-i â'lâ-yı medeniyet ve iktidara îsal iden” şeyin, “‘ulûm ve ma'ârif-i nafi'a” olduğu gerçeğinden kaynaklanıyordu. Osmanlılar, iyi niyetli çabalarına rağmen, arzu edilen seviyeye ulaşamamışlardı. Dolayısıyla Halil Paşa, “gerek Avrupa'da ve gerek bu tarafda iktisâb-ı hüsn-i terbi-

yeye muvaffak olan ba'zı bendegân-ı saltanat-ı seniyye"nin, minnettarlıklarının bir göstergesi olarak, "fünûn ve ma'ârif-i mukteziyyenin" yayılmasına katkıda bulunmayı arzu ettiklerini beyan ediyordu.⁴¹ Cemiyet siyaset ve dinden uzak durarak maarifin bütün dallarında kitapların yazılmasına ve çevrilmesine odaklanacak ve genel olarak halka yönelik konferanslar düzenleyecekti. Bu faaliyetler için gerekli kaynaklar bizzat üyeler tarafından karşılanacaktı ve cemiyet devletten sadece yazar ve çevirmenlere mükâfaten ödenebilecek bir meblağ talep ediyordu.

Dilekçede minnettarlığa yapılan vurguya ve "bir hediye olarak bilim" metaforunun önemine dikkat etmekte fayda var. Bazı insanların sahip oldukları ve mukabeleten halka bir hediye olarak sunacakları bir şey olarak bilim mefhumu, Marcel Mauss'un argümanlarını hatırlatır: Bir hediyein verilmesi, bir borçluluk bağı kurar ve karşılığı verilemediğinde hiyerarşik bir ilişkinin inşasına temel teşkil eder.⁴² Kendilerini hediye veren kişiler olarak sunmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nda seçkinlerin toplumsal düzeni kavramsallaştırmalarının ayrılma bir parçasıydı: Onlar, itaatkâr ama eğitilmiş ve üretken bir halktan sorumlu, aydınlanmış "bilen" kişilerdi.

Cemiyetin yönetim kurulu, beşi Müslüman ikisi gayrimüslim Osmanlı ve biri de imparatorluğun Avrupalı sakinlerinden olmak üzere sekiz kişiden oluşuyordu: Halil Paşa,⁴³ Münif Paşa,⁴⁴

⁴¹ Arzuhal Ahmet Karaçavuş, "Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri" (Doktora Tezi., Ankara Üniversitesi, 2006), 198'de yeniden yayımlanmıştır.

⁴² Marcel Mauss, *The Gift* (Oxon: Routledge, 2002).

⁴³ Halil Paşa (1822-79), daha sonra Halil Şerif Paşa. Köklü bir Mısırlı aileden gelen Halil Paşa, École Militaire Egyptienne'e gitmiş ve bir Osmanlı diplomatı olmadan önce Paris'te siyaset bilimi de okumuştur; ayrıca bkz. İkinci Bölüm.

⁴⁴ Münif Paşa (1830?-1910) ilk tahsilini Şam'daki bir medresede almış ve Arapça ve Farsçanın yanı sıra Fransızca öğrenmiş, ardından Tercüme Odası'na girmişti. Daha sonra Berlin Sefareti'nde çalıştı ve Berlin Üniversitesi'ndeki dersleri takip etti. Paşa ünvanını 1880'de alacaktı, fakat okumayı kolaylaştırmak için metin boyunca ondan Münif Paşa diye söz edeceğim.

Said Paşa,⁴⁵ Mehmed Kadri,⁴⁶ Sadullah,⁴⁷ Karabet,⁴⁸ Andreas David Mordtmann⁴⁹ ve İstefan.⁵⁰ Geri kalan yirmi beş üyeden sekizi gayrimüslimdi. Tercüme Odası'nın genç çalışanları, Mühendishane-i Berrî-i Hümayun'un üç öğretmeni ve üç su-bayla birlikte cemiyete hâkimdi. Ulemanın bir kişi tarafından ve sadece geçici üyeler arasında temsil ediliyor olması dikkat çekiciydi. İhsanoğlu'nun da belirttiği gibi, imparatorluğun prestijli Avrupa tarzı okullarındaki bilim öğretmenlerinden pek azının cemiyetin üyeleri arasında yer alması da ilginçtir.⁵¹ Dolayısıyla, üyelik profili cemiyetin dinî kozmopolitanizmini sergiler ve bu açıdan bizzat imparatorluğun kozmopolitanizmini yansıtırken, otuzlarındaki yükselen Osmanlı bürokratları için kurulmuş bir özel kulübü de andırıyordu.

Cemiyet-i İlmiye-i Osmâniye gerçekten de, Tanzimat döneminde hayata geçirilen daha geniş Osmanlılık siyasetiyle aynı çizgide bir *Osmanlı* cemiyetiydi. 1839 ve 1856 Fermanlarının belirttiği ve 1869 Osmanlı Tabiiyet Kanunu'nun da kesin surette teyit ettiği gibi, Osmanlı sultanının hâkimiyeti altında yaşayan insanlar dinlerinden bağımsız olarak eşit vatandaşlardı ve birer Osmanlı olarak kimlikleri dinî mensubiyetlerinin ötesine geçmeliydi. Fakat bu aynı zamanda “bilgi sahibi sınıf”

⁴⁵ Said Paşa (1831?-96) Edinburgh Üniversitesi'nde matematik okudu, sonra Woolwich Askerî Akademisi, Enfield Tüfek Fabrikası, Waltham Barut İmalathanesi ve Greenwich Gözlemevi'nde ilave eğitim gördü.

⁴⁶ Mehmed Kadri (1832-84) Kıbrıs Mutasarrıfı'nın oğludur. Temel İslam eğitiminin ardından taşrada bürokrat olarak görev yapmıştır. Daha sonra Tercüme Odası'na katılmış ve Meclis-i Âlî Tanzimat mütercimliği yapmıştır.

⁴⁷ Sadullah (1839-91), daha sonra Sadullah Paşa, öğrencileri Darülfünûn'a hazırlaması beklenen prestijli yeni bir okul olan Darülmâarif mezunuydu. Daha sonra Tercüme Odası'na girdi, yüksek makamlarda görev yaptı ve Berlin sefiri oldu. Daha sonra bahsedeceğim “On Dokuzuncu Asır” isimli şiiriyle de ün kazanmıştı.

⁴⁸ Bir Ermeni olan Karabet, Meclis-i Hazâin'de kâtipti.

⁴⁹ Andreas David Mordtmann (1811-79) Alman bir şarkiyatçıydı. 1860'da İstanbul'a taşındı ve Ticaret Mahkemesi'nde yargıç oldu.

⁵⁰ Bir Ermeni olan İstefan tercümandı.

⁵¹ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri”, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, (der.) Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1987), 209.

olarak ulemanın itibarı açısından bir belirsizliğe de işaret ediyordu, zira ulemanın bilgisi sadece İslam'a dayanabilirdi. Ulema için, bilgi ve dinin birbirinden ayrılması söz konusu olamazdı. Ancak 1860'ların Osmanlı bürokratları, bilgiden özerk bir şeymiş gibi söz edebilecek yeni bir söylem inşa ettiler. Din, bilgi arayışını güdüleyebilir, ona rehberlik edebilir, onun için olanaklar sağlayabilirdi, ama onunla özdeşleştirilemezdi. Bu gerçek olmak *zorundaydı*, çünkü aksi takdirde Osmanlı İmparatorluğu'nun, "Avrupa'nın ilerlemesinin arkasındaki motor" olan yeni bilgiyi ithal etmesi mümkün olmazdı.

Cemiyeti kuran bürokratların ezici çoğunluğu, Tanzimat reformlarının en parlak döneminde, kapsayıcı "Müslüman ya da gayrimüslimden önce Osmanlı" ideolojisinin inşası ve yayılması sırasında yetişmişti. Onlara göre bilim, daha ziyade "Osmanlı olma"nın taşıdığı anlama benziyordu: Dinî ya da etnik kimliğin üzerindeydi ve dilekçelerinde de ima ettikleri gibi, dine ya da cemaate atıfta bulunmadan bilim hakkında konuşmanın mümkün olduğunu düşünüyorlardı. Bilimin ne anlama geldiğini açıklayabilecek olan da bu yeni kuşaktı, çünkü onlara göre Osmanlı İmparatorluğu'nda nadiren bulunan daha üstün tahsile sahip olan onlardı.

Cemiyetin dilekçesi, amaçları, sultanın "terbiyye-i 'amme" uğrındaki çabaları ile uyumlu bulunduğundan 3 Haziran 1861'de kabul edildi.⁵² Bir yıl sonra, cemiyetin en etkili ve önemli ürünü ortaya çıktı: *Mecmua-i Fünûn*. Bu, sadece yeni bilimlere hasredilmiş ilk dergi olmakla kalmıyordu, aynı zamanda Türkçedeki görece uzun ömürlü ilk süreli yayındı da.⁵³ Münif Paşa cemiyetin ikinci başkanı olarak, derginin sorumluluğunu üstlenmişti ve ismi dergiyle özdeşleşecekti.

Dergi, ilk sayısında Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin

⁵² Kabul mektubu, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 1 (Muharrem 1279/Haziran 1862): 17'de yayımlanmıştır.

⁵³ Genellikle Türkçe yayımlanan ilk süreli yayının, 1849 ve 1850'de toplan yirmi sekiz sayı çıkan Tıbbiye Mektebi bülteni olduğu kabul edilir. Bkz. Hıfzı Topuz II. *Mahmut'tan holdinglere Türk basın tarihi* (İstanbul: Remzi, 2003).

yönetmeliğini yayımladı. Bu belgeye göre cemiyetin üyeleri, Türkçe, Arapça ya da Farsça'ya ek olarak Fransızca, İngilizce, Almanca ya da Yunanca bilmek zorundaydılar. Kalıcı üyelerin cemiyetin dergisine yazı göndermeleri ve/veya ehil oldukları bir bilim dalında halka açık konferans vermeleri gerekiyordu. Dergi, “‘ulûm ve ma‘ârife ve ticaret ve sanâyi‘e” hasredilecekti ve dinî ya da siyasi meseleleri tartışmayacaktı. Üyelerin akıcı bir şekilde konuşmaları beklenmiyor olsa da, cemiyetin resmî dili Türkçeydi ve üyeler tarafından diğer dillerde kaleme alınan eserler, cemiyet tarafından Türkçeye çevrilecekti. Son olarak, bilimin yayılmasını görev edinmiş diğer cemiyetlerle de işbirliği yapılmaya çalışılacaktı.⁵⁴

Bu son ilke, Cemiyet-i İlmiyye'nin Osmanlıcılığı açısından da anlam taşıyordu; nitekim Münif Paşa, 1861 yılında Osmanlı Rum cemaatinin önde gelen üyeleri tarafından kurulan İstanbul Helen Edebiyat Cemiyeti'nin (Syllogos) de fahri üyesiydi. Âli, Fuad ve Edhem Paşalar gibi diğer “Tanzimat adamları” da Syllogos'un fahri üyeleri arasında yer alıyorlardı.⁵⁵ Syllogos'un dergisi ilk sayısında Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin faaliyetlerinden söz etmişti ve Osmanlı Cemiyetinin Rum üyeleri Syllogos'ta da faaliyet yürütüyorlardı. Bu iki çağdaş cemiyetin arasındaki bağlantı ve etkileşimleri gün yüzüne çıkarmak için daha fazla araştırmaya ihtiyacımız olsa da, Osmanlıcılık projesinin üstünkörü bir analizin ortaya koyduğu çetrefilliklerini belirtmeye değer. İlk olarak, iki cemiyetin de bilimsel bilginin yayılmasına yaptığı atıflar son derece benzerdi, fakat tek bir önemli farkla: Syllogos'un hitap ettiği kitle Osmanlı Rum cemaatiydi, bütün Osmanlılar değil. Aslına bakılırsa, George A. Vassiadis, önde gelen Osmanlı devlet adamlarının fahri üye olmalarına rağmen, muhtemelen “belirli bir [dinî cemaatin] kültürel gelişimini teşvik etmeyi

⁵⁴ “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Nizamnamesidir”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 1 (Muharrem 1279/Haziran 1862): 2-10.

⁵⁵ George A. Vassiadis, *The Syllogos Movement of Constantinople and Ottoman Greek Education, 1861-1923* (Atina: Centre for Asia Minor Studies, 2007), 67.

amaçlayan” bir cemiyetin tanınmasının potansiyel sonuçları nedeniyle, Syllogos’un devlet tarafından resmen tanınmadığını belirtir.⁵⁶ Dahası, Syllogos’un William Gladstone gibi Osmanlı İmparatorluğu’na pek de sempati duymayan Avrupalı Helenofil siyasetçileri fahri üyeliğe kabul etmiş olması da dikkat çekicidir. İkincisi, Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye, gayrimüslim üyelere sahipken, Syllogos daha dışlayıcıydı – *Mecmua-i Fünûn*’un daha kozmopolitan tutumunun aksine, Helen diline ve bilimsel çalışmalarına odaklanan cemiyet dergisinin içeriğine de yansıyan bir politikaydı bu.⁵⁷ Bilimin ve eğitimin varsayılan evrenselliğinin ve Osmanlıcılık politikasının, cemaatleri bir araya getirerek çalışacak bilimsel cemiyetler kurmaya da, 19. yüzyıl ortası dünyası bağlamında cemaat mensubiyeti meselelerini aşabilecek bir söylem inşa etmeye de yeteceği kesin değildi.

Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye’nin ve dergisinin neyi temsil ettiğini daha iyi anlayabilmek için, Münif Paşa’nın *Mecmua-i Fünûn*’un ilk sayısında yayımladığı iki metne – mukaddimeye ve özellikle “Muvazene-i İlm ü Cehl” başlıklı görece uzun makaleye– odaklanmak yararlı olacaktır. Bu sayfalarda bilime dair hâkim çağdaş söylemin önemli unsurlarını bulmak mümkündür.

Bu dünyada ve ahirette saadetin temeli “‘ulûm ve fûnûn-ı nâfi‘a” olduğundan, Münif’e göre dergi bütün bilimlere ve sanatlara dair yararlı bilgilere hasredilecek ve din ve güncel siyasetle ilgili konulardan uzak duracaktı. Münif’in, İslami yazında her iki dünyada da mutlu olmaya atıfta bulunan yerleşik bir ifade olan *sa‘âdet-i dâreyn* ifadesini kullanması dikkat çekicidir, ama ona göre bu saadetin arkasındaki

⁵⁶ Age., 57.

⁵⁷ Johann Strauss, “The Greek Connection in Nineteenth-Century Ottoman Intellectual History”, *Greece and the Balkans: Identities, Perceptions, and Cultural Encounters since the Enlightenment*, der. Dimitris Tziovas (Aldershot: Ashgate, 2003): 53.

“yararlı bilgi”, İslami anlamlarından arındırılmıştı – bu dinî çağrışımlar olmadan da bilinebilecek bir bilgiydi.⁵⁸

Eğer insanı hayvanlardan üstün kılan konuşmaysa, diye ilan ediyordu Münif, bilgiye sahip olan insanlar da, benzer bir şekilde sahip olmayanlardan üstündür. Çağdaş dünya bu gerçeğin kanıtıdır: Afrika ve Amerika’nın “amâ-yı cehl” içinde yaşayan halkları, medeni milletler tarafından mağlup edilmiş ve köleleştirilmiştir.⁵⁹ İngiltere gibi küçük bir ülke, “mücerred fûnûn ü sanâyi’de yed-i tûlâsı” sayesinde, kendisinininkinden yirmi kat büyük bir nüfusu hâkimiyeti altına alabilmiştir. Çarpıcı bir şekilde, Münif, el çabukluğuyla “bilgi”yi, İngiltere’nin diğer “mîle-i mütemeddine” ile birlikte sahip olduğu belirli bilim türlerine eşitler.

Fakat sonra Münif bir başka cesur adım daha atar ve insanın iyiyi kötüden ayırmasını ve bu doğrultuda hareket etmesini sağlayan şeyin bilgi olduğuna dair geleneksel fikri hizmete koşar. Cahil olan kişi görev ve sorumluluklarını bilmez ve kendisini ahlaksızlıklardan ve tehlikelerden koruyamaz. Dolayısıyla, fazilete ve böylece ahiretteki saadete giden yol da bilgiden geçer. Ancak bunun ima ettiği şey, Münif Paşa’nın makalesinde, Avrupa’nın Büyük Güçleri anlamına gelen “medeni milletler”in, aynı zamanda en erdemli milletler olmasıdır ki bu, iddiasını yerleşik İslami Osmanlı düşüncesiyle uyumlu hâle getirmesini bilhassa güçleştirir.

Münif, bilim ve din meselesine de değinerek bu noktayı ele alır. Bazı cahil insanların, bilginin imanını bozduğuna inandığını belirtir. Fakat dinin özüne zarar verenler “dinin bu akılsız dostları”nın kendileridir, zira onların argümanları, dindarlığın cehaleti gerektirdiğini söylemek anlamına gelir. Evrenin pek çok gizemini anlayanlar gerçek müminlerdir, oysa cahilin dini, taklitten başka bir şey değildir, çünkü sağlam bir temele

⁵⁸ “Mukaddime”, *Mecmua-i Fîinûn* 1, S. 1 (Muharrem 1279/Haziran 1862): 18.

⁵⁹ “Muvazene-i İlm ü Cehl”, *Mecmua-i Fîinûn* 1, S. 1 (Muharrem 1279/Haziran 1862): 21.

dayanmaz.⁶⁰ Münif'in buradaki örnekleri, İslami gelenekte hâlihazırda saygı duyulan Sokrates ile Hippokrates'tir. Fakat argümanın dile getirilmeyen ama aşikâr olan sonucu, bilimsel bilgiye sahip olan herkesin değilse bile, Avrupalı bilim insanlarının, Hristiyan olsalar dahi gerçek müminler olarak görülmesi gerektiğidir.

Münif Paşa'nın metninin hitap ettiği görünmez kitlenin, Avrupa'dan gelen bilginin sonuçlarından ve temsilcilerinden kuşku duyanlar olduğu açıktır. Dolayısıyla, imanla bilgi arasındaki bağı gösterdikten sonra, erdemle bilgi arasındaki bağı sarileştirmeye geçer. Eğer "ehl-i medeniyet" arasında, kabul edilmesi mümkün olmayan manzaralar görülebiliyorsa, bunun sebebi sahip oldukları bilgiler değil medeniyetlerinin henüz mükemmelliğe ulaşmamış olmasıdır, Münif Paşa'nın iddiasına göre. Ayrıca, örneğin Londra'da yoksulluk ve sefalet olsa da, İngilizler fakir ve muhtaç azınlığa, medenileşmemiş ülkelerde pek de görülmeyen hayır hizmetleri sağlarlar. Benzer şekilde, "İlm iddi'asında bulunan ba'zı eşhâsin akvâl ü harekâtları *netice-i 'ilm ü ma'rifet olmak lazım gelen* mahâsin ve feza'ilden 'âri görüldüğü surette şu hâl 'ilmin hüsn-i te'siri hakkında iştibâh husûlünü mü'eddi olmamalıdır."⁶¹ Bunlar mevzubahis bilginin ana fikrine, amacına ve uygulanma biçimine değil de, sadece jargonuna bir nebze hâkim olan kişilerdir.

Yoksullara şefkat göstermek, kuşkusuz tek önemli erdem değildir. Bilen insanlar, aynı zamanda, iktidar sahiplerine itaate dair dinî ve aklî emirlerle birlikte hükümetin lüzumunu da bilirler. Dolayısıyla "İlm, haşa erbâb-ı hükûmeti ızrâr ve nüfûzlarını ihlâl etmez." Bilgili yöneticiler bunu bilirler ve itaati hak etmeyen cahil yöneticiler gibi şiddete başvurmak yerine, hâkimiyetleri altındaki topraklarda bilginin yayılmasını teşvik ederler. Dolayısıyla, tıpkı din gibi, devlet de *bilen* insanlara ihtiyaç duyar.

⁶⁰ Age., 26.

⁶¹ Age., 35 (italikler bana ait).

Ancak bunun herhangi bir bilgi olmadığını tekrar etmeye değer. Bu Avrupalıların ürettiği yeni bilgidir.

Yirmi otuz bin kadar Avrupalı birkaç aylık mesafe-i ba'ideyi kat' ederek vüs'at-i memleket ve kesret-i ahâlîce dünyada nazîri olmayıp üç yüz elli milyondan mütecâviz nüfûs ve birkaç milyon 'askeri şâmil bulunan Çin devletine kemâl-i sühûlet ile galebe ve pay-ı tahtına kadar giderek istedikleri vechile 'akd-i mu'âhede ettiklerinde Çin imparatoru olan zat, 'askerinin usûl-i cedîde-i harbiyede câhil bulunduklarından elbette memnûn olmamıştır. Eğer Çinliler usûl-i kâdime ve medeniyet-i gayr-ı mükemmeleleri muhâfazasında ısrar etmemiş olsalar idi birkaç bin ecânibin şu hakaretine dûçar olurlar mıydı?⁶²

Münif'e göre "bilen" kişiler, sadece tarihi değil, insanları, hayvanları, bitkileri, madenleri, yeryüzünü ve gökyüzünü de inceleyen kişilerdir. Zihinleri gerçek bilgiyle dolu olduğundan, şarlatanlar ya da batıl itikatlara dayalı iddialar tarafından kandırılmazlar. Bilirler, bu yüzden çok daha kısa bir sürede gayri medenilerden çok daha fazla şey üretebilirler ve sonuç olarak, daha dolu, uzun yaşamlar sürdükleri söylenebilir. Bununla birlikte, bilgi sadece maddi şeylerin elde edilmesi için değil, erdemli olmak için de gereklidir. Allah insanı sadece yaşaması için değil, "merkûz kudreti olan fezâ'il ve kuvve-i da'iresini tevsî' ve şan-ı insâniyete şâyân surette kadr ü mer-tebesini terfi' eylemesi" için yaratmıştır.⁶³

Münif Paşa'nın makalesi, içerdği bütün sessizlikler, ne kastettiği açıkça ifade edilmemiş imalar, müphem izah ve akıl yürütmeler ve ani terminoloji değişimleriyle, bilime dair 19. yüzyıl ortası resmî Osmanlı söyleminin tüm çetrefillerini ortaya koymaktadır. Yüzeysel bir bakışla, Münif'in metni en geniş anlamıyla bilgi ve zıt anlamlısı cehalet hakkındadır. Israrla kullandığı ilim kelimesi, İslami terminolojide bilgi anlamına

⁶² Age., 28.

⁶³ Age., 33-34.

gelmekle birlikte, dinî çağrışımlarıyla neredeyse İslam'ın eş anlamlısı olarak yorumlanmıştır.⁶⁴ Müslüman toplumlarda gelenek ya da dinle ilişkili olması gerekmeyen entelektüel bilgi dallarına da *ilm* denirdi, ama bilginin belirli dallarını naklî ya da aklî olarak tanımlayan sınıflandırmanın kendisi İslami idi. Benzer şekilde, “bilen kişiyi” cahilden ayıran bilgi, dine atıfta bulunmadan anlam ifade eden bilgi değildir ve bilgi, eylem ve erdem arasındaki bağlantılar, İslam'ın içinden geçmeden kurulamaz.⁶⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nda medrese öğrencilerine *talebe-i ulûm*, yani *ilm* öğrencileri dendiğini hatırlamak burada yararlı olacaktır. Benzer şekilde *ulema* sözcüğü de *ilm* kelimesinden türemiştir ve harfiyen “bilen kişiler” anlamına gelir. Osmanlı Türkçesindeki *cahil* sözcüğü Arapçadan alınmıştır ve bütün yan anlamlarıyla birlikte “bilgi”nin zıddını ifade eder – o kadar ki İslami yazında İslam öncesi dönemden *Cahiliye*, “cehalet dönemi” diye söz edilir.

Bununla birlikte Münif Paşa, Osmanlıların Avrupalılardan öğrendikleri, zooloji, botanik, etnografi, fizik ve kimya gibi bilimleri el çabukluğu marifetiyle bizatihi bilgiye dönüştürür ve bu bilimlerden haberdar olmayan kişileri, bütün ahlaki imalarıyla birlikte cahil konumuna sokar. Başka bir deyişle, Münif Paşa ve sorumluluğunu üstlendiği dergi, bilime ilişkin tartışmalarında dinî konulardan uzak duracağını belirtmiş olsa da, Avrupalıların bilimlerini savunmak için, bilgi edinmeyle fazileti birbirine bağlayan belirli bir İslami yorumu çok et-

⁶⁴ Bkz. Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970).

⁶⁵ *Encyclopedia of Islam*, 2. Basım içindeki “İlm”, “Djahilliya” ve “Ulema” maddelerine bakınız. Bilgili ve erdemli olmak arasındaki ilişkiye dair pek çok örnek için bkz. Taşköprülüzade'nin Osmanlı âlimlerinin biyografilerine ilişkin 16. yüzyılın ortalarında hazırladığı derleme (*Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan [İstanbul: İz, 2007] künyesiyle basılan *Eş-Şakâiku'n Nu'maniyye fi 'ulemai'd-Devlet-i Osmanliyye*) ve Fahri Unan bu esere ilişkin titiz analizi, “Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın ‘İlim ve Âlim’ Anlayışı”, *Osmanlı Araştırmaları* 17 (1997): 149-264.

kili bir şekilde kullanmıştır. Aynı stratejinin her iki dünyada saadete ya da Tanrı'nın insana aşladığı doğal temayüle ve bunun gerektirdiği görev ve sorumluluklara yapılan atıflar şeklinde de kullanıldığını görürüz.

Münif'in yeryüzünün katmanlarını, hayvanları, bitkileri ve insanları inceleyen bilim dallarına yaptığı sayısız atıf, Münif'in kuşağı ile daha önce bahsi geçen yazarlar arasında neyi bilim olarak algıladıkları açısından önemli bir fark bulunduğunu da gösterir. Sonuçta Münif, jeolojinin, Georges Cuvier ve Charles Lyell'in katkılarını takiben, sürekli olarak Arz'ın yaşına dair –zoooloji ve botaniği de etkileyen ve Darwin'in evrime ilişkin savlarının yolunu açan– yeni bulgu ve fikirler sunduğu bir dönemde yazıyordu. Bu dönemde sadece bilimler değil, bilime ilişkin fikirler de hızla değişiyor ve “uygarlaştırma görevi” söyleminin ayrılmaz bir parçası olan “bilimin durdurulamaz ilerlemesine” giderek daha fazla vurgu yapıyordu.⁶⁶ Münif, Avrupa'daki çağdaşları gibi, özellikle jeolojideki gelişmelerden çok etkilenmişti, ama bir kez daha Münif'in bu bilime ilişkin savları da, aynı zamanda erdemler ve kusurlarla ilgiliydi. Bu genç bilim dalındaki hızlı ilerlemelere dikkat çeken Münif, bu bilimin bulgularına aşına olmayanların halinin, kendi haneleri konusunda cahil ve kayıtsız olmaya benzediğini ve bunun “mucib-i âr ve haclet” olduğunu ileri sürmüştü.⁶⁷

O hâlde, Münif'in bilime ilişkin metninde, yeni bilimleri bizatihi bilgiyle özdeşleştiren ve bunlara bilgi edinmeye ilişkin belirli bir İslami anlayışın ahlaki imalarını atfeden retorik mekanizmaların yanı sıra erdemlere ve kusurlara dair doğrudan atıflar görürüz. Dinî meselelerden uzak duracağını ilan eden bu dergideki bilime ilişkin programatik açıklama, böylece aynı

⁶⁶ Bkz. Patrick Petitjean, “Science and the “Civilizing Mission”: France and the Colonial Enterprise”, *Science across the European Empires, 1800-1950*, (der.) Benedikt Stutchey (Oxford: Oxford University Press, 2005): 107-28 ve Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

⁶⁷ Münif Paşa, “Mukaddime-i Ulûm-ı Jeoloji” *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 2 (Safer 1279/Temmuz 1862): 65.

zamanda İslami geleneğe yapılan açık ve örtük göndermelerle iç içe geçmiştir. Benzer şekilde, bilim, derginin siyasete atıfta bulunmadan tartışacağı varsayılan bir konu olsa da, Münif Paşa makalesinde daha önce tartışılan bir konuyu gündeme getirir: Eğer ipler “bilen kişiler”in ellerindeyse bilim, insanlara hükümetlerine itaat etmelerini öğretir. Bu nedenle bu tür devlet adamları, bilimden korkmamakla kalmamalı, bilimi desteklemeli ve ondan yararlanmalıdır. Dolayısıyla bilim adı verilen ve özerk olduğu varsayılan bir alana duyulan ihtiyaç, bütünüyle dine ve devlete atıfla savunulur. Bilimin otoritesi devlet için sağladığı yararlarla ve dinen onaylanmasına dayandırılır.

Münif bu şekilde bilgiyle erdem arasında hem dine hem de devlete atıflarla bağlantı kurar ve okurlarına bilgili insanların, potansiyel bir tehditte ziyade bir hazine olduğunu göstermeye çalışırken, Münif’in destekçisi ve dönemin en etkili devlet adamlarından biri olan Âli Paşa, bu söyleme, tabiri caizse daha fazla *raison d'état* katma ihtiyacını duymuştu. O dönemin Hariciye Nazırı Âli Paşa, cemiyete, *Mecmua-i Ulûm*’un ikinci sayısında yayımlanan ve incelikle Münif’i düzelten bir tebrik mektubu gönderdi.

Âli Paşa, insanlığın refahını ve güvenliğini içeren medeniyetin, beşerî varoluşun Allah tarafından koyulmuş bir şartı ve ilerlemenin de onun bizatihi doğası olduğunu ileri sürmüştü. Âli Paşa’ya göre her insan topluluğunun medeniyette ilerleme seviyesi, üyelerinin “mertebe-i terbiye ve vukufuna” bağlıdır; bilgi de hem ruhun gıdası hem medeniyetin temelidir.⁶⁸ Fakat medeniyette ilerlemeye cehalet kadar terbiye eksikliği de engel teşkil eder. Nihai mesele, haklar ile sorumluluklar arasında

⁶⁸ Âli Paşa, “İltifatname”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 2 (Safer 1279/Temmuz 1862): 52. Âli’nin burada kullandığı sözcük, hem öğrenime hem de düzgün ahlakın aşılmasına işaret eden “terbiye”dir. Şemseddin Sami bu sözcüğü *Kamus-ı Türki*’de “ilim ve edeb öğretme” şeklinde tanımlar. Bu açıdan, kavram, Somel’in de ileri sürdüğü gibi eğitimden ziyade disiplinle alakalıdır, bkz. *Modernization*. Bu kavramın önemi üzerinde Yedinci Bölümde daha fazla duracağım.

bir denge kurmaktır: Ahlak yoksunu insan, bilgisini kötülük için kullanacaktır ve “ahlak-ı hasenesiz malumat mucib-i mazarrat-ı bî-gâyât olduğu müsellemdir.”⁶⁹

Münif ve Âli Paşa'nın metinleri meseleyi açıklığa kavuşturur: Bilgi –bu belirli bağlamda, bunun Avrupa'dan ithal edilmiş bilimsel bilgi olduğunu düşünebilir– elbette yararlıdır, ama bu bilgiye sahip olanların, devletin istikrarına ve esenliğine bir tehdit teşkil etmeyeceklerinin güvencesi verilebilir mi? Açık-tır ki bilimlerin ithali her iki bürokrat için de bir toplumsal düzen meselesidir. Münif'in makalesi, iktidar sahiplerinin endişe duymalarına mahal olmadığını ileri sürerken, Âli Paşa mektubunda, tam da bu kaygıyı dile getirir. Her ikisinin de toplumsal düzeni ve devletin istikrarını esas mesele olarak görmeleri nedeniyle, bu iki isim arasında bir ihtilaf yoktur ve itaat manasındaki ahlak, her ikisi için de eşit derecede temeldir. Kargaşadan her ne şekilde olursa olsun kaçınılması gerekliliği, birbirinden farklı görünen argümanlar tarafından paylaşılan bir şeydir. 1860'larda devlet iktidarının simgesi olarak Âli Paşa, bilgili olmakla erdemli olmak arasında doğrudan bir ilişki olduğunu varsaymanın, devlet için tehlikeli olabileceğini vurgular. Öte yandan Münif ise bilimsel bilginin yayılmasını, toplumsal düzenin korunmasıyla ilişkilendiren söylemin temsilcisi hâline gelir.

Bu bağlamda, *British Association for the Advancement of Science*'ın [Britanya Bilimsel İlerleme Cemiyeti] üyesi ve o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda pamuk komisyonculuğu yapan Hyde Clarke'ın, Münif Paşa'dan Lord Brougham'a atıfla “Türkiye'nin Brougham'ı” diye söz etmesi son derece dikkat çekicidir.⁷⁰ Henry Brougham'ın *Practical Observations upon the Education of People* [Halkın Eğitimi Üzerine Pratik Gözlemler, 1825] isimli eseri, otoriter bir formda sunulan

⁶⁹ Âli Paşa, “İltifatname”, 54.

⁷⁰ Hyde Clarke, “Public Instruction in Turkey”, *Journal of the Statistical Society of London* 30 (1867): 513.

bilimsel bilginin yayılmasının, toplumsal düzen sorununa çözüm olacağı fikrinin somut örnekleri olan Teknikerler Enstitüleri (Mechanics' Institutes) için yazılmış ateşli bir tanıtım kitabıydı.⁷¹ Brougham için olduğu gibi Münif için de bilimsel bilgi, doğru düzgün öğretildiğinde, üretken ama itaatkâr bir nüfusun inşasına giden yoldu.

Mecmua-i Fünûn'un yayımlanmasından çok kısa bir süre sonra, kendilerinin de bilimle ilgili meseleleri ele alacaklarını ilan eden iki dergi daha ortaya çıktı: *Mecmua-i İber-i İntibah* ve *Mir'at*. Bu dergilerin editörleri de genç bürokratlardı: İlkini editörü olan Ali Haydar, yirmi yedi yaşındaydı ve Paris'te tahsil görmüştü. O dönemde Meclis-i Tanzimat'ın tercümanı olarak çalışıyordu.⁷² Diğer yandan *Mir'at*, bir devlet görevinde bulunan on dokuz yaşındaki kâtip Mustafa Refik tarafından yayımlanıyordu.

Refik de Türkçedeki ilk resimli dergi olan *Mir'at*'ın ilk sayısında medeniyet, eğitim ve bilgi üzerine, Âli Paşa'ninkini andıran bir vurguyla, uzun bir makale kaleme almıştı. Medeniyet, bir halkın kalıcı mutluluğunu ve refahını içerir, diye yazmıştı Refik ve temeli "hüsn-i terbiye-i umumiyyedir."⁷³ Medeniyet insanlara bilginin yanı sıra belirli özgürlükler de getirdiğinden, onların bu özgürlükleri ve bilgiyi suiistimal etmelerini önlemenin tek yolu, iyi ahlak sahibi olmalarını sağlamaktı ve buna da iyi tahsil yoluyla ulaşılabilirdi. Aşağıdaki kısım, Münif'in argümanı ile olan farkı çok açık bir şekilde ortaya koyar:

Bir vakit tehzib-i ahlâk maddesinin 'ilm ve ma'ârifle imkân-ı husûlune zehab olunmuş ise de böyle olmamalıdır. Vakı'a, 'ilm maye-i hayat-ı medeniyettir, lakin tasfiye-i ahlâkın sebeb-i müstakili değildir. Zira mutlaka 'ilim nik ve bed herşeyi teyak-

⁷¹ Steven Shapin ve Barry Barnes, "Science, Nature, and Control: Interpreting Mechanics' Institutes", *Social Studies of Science* 7 (1977): 42.

⁷² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 3:573-76.

⁷³ Refik'in de Âli Paşa gibi kullanmayı tercih ettiği terbiye sözcüğüne ileride değineceğim.

kun ve isti'mâl ve icrâda akla rehber ve nev-i beni beşer dahi ekser ef'âl ve ahvâlinde mütemâyil-i taraf-ı şer olup, husûsiyle ba'zı 'ulûm ve fûnûn insanı ahlâkının derece-i redâ'etine nisbetle fesâd ve şerre delâlet edegeldiği gibi bir kere ahlâkı fesâda yol bulmuş olan adamın 'ilm ve ma'rifetini dahi vatan ve milletin efsâd-ı ahvâline sarf etmekten kendisini alamadığı ve alamayacağı tecârüb-i 'adîde ile müsbettir.⁷⁴

Dolayısıyla, Refik'e göre eğer insanlar ahlaklarını düzeltmeden bilgi ve beceri edinecek olurlarsa, ülkelerinin güvenliğini ve esenliğini tehdit edeceklerdir; nitekim dinsizlik ve sapkınlık, bilimin ve eğitimin en fazla geliştiği şehirlerde daha yaygındır. Refik daha sonra tartışmayı bütünüyle ahlak ve eğitim konusuna çevirir. Eğer belirli bir halkın ahlakı bozulmamışsa, ülkenin yasalarının her bireye eşit şekilde uygulanması şartıyla, devlete yönelik görevlerini gerektiği gibi yerine getireceklerini ileri sürer. Ahlakî temizlik ve terbiye, hem devletin hem de bireylerin gayretini gerektirir: İyi ahlakı yaymak ve kötü amellerde bulunanları cezalandırmak devletin göreviyken, bireylerin göreviyse kendi dinî inançlarını güçlendirmek ve ilim irfan erbabıyla birlikte olmaktır.⁷⁵

Refik'in dergisi, tarımdaki ilerlemeler ve buhar gücünün özelliklerini ele alan metinlerle birlikte edebiyata dair makaleler ve Montesquieu'den çeviriler de yayımlayarak, bilimi daha geniş bir şekilde kavramsallaştırdığını daha da açık bir şekilde ortaya koymuştur. Buhar gücüyle ilgili olanlar gibi yeni Avrupa bilimlerine dair bilgi veren makaleler bile, insanlığa bu icatlarda bulunma iktidarını veren ilahi takdiri vurguluyordu.⁷⁶

Münif Paşa'nın *Mecmua-i Fünun*'u bu yeni dergilerin ikisi hakkında da soğuk yorumlar yayımlamıştı. Bilginin yayılması için yeni kanalların ortaya çıktığını görmek memnuniyet verici olsa da diye yazmıştı Münif, *İber-i İntibah* hâlihazırda mev-

⁷⁴ "Esas- ı Medeniyet", *Mir'at* 1 (1279/1863): 3.

⁷⁵ *Age.*, 4.

⁷⁶ Bkz. "Buhara dair mâlumat", *Mir'at* 3 (1279/1863): 42.

cut olan gazetelerde bulunamayacak pek az bilgi veriyordu ve ismi bile söz dizimi açısından doğru değildi.⁷⁷ Refik'in *Mir'at*'ının çıkmasından sonraysa daha da mesafeli yorumlarda bulunmuştu:

Çoktan beri bu makûle matbû'ât- ı 'ilmiyyenin lüzûm u fâ'idesi hissölunduğu hâlde bir taraftan teşebbüs olunmayıp mecmû'a-i 'âcizânemizin zuhûrundan birkaç mâh geçer geçmez bu vâdîde iki gazetenin dahi tahaddüs eylemesi filhakika şâyân-ı dikkat ve belki cây-ı ibrettir. İşte dünyada her şey böyle olup bir taraftan bir meslek savâb-intimâ küşâd olundukta o esere iktifâ edenler zuhûr edeceğinden şu keyfiyyetin memleket hakkında hayırlı her türlü âsâr eylemeleri için erbâb-ı ehliyet ve fütüvvete bâdi-i cesaret olacağı derkârdır.⁷⁸

Bu kısa yorum Refik'in alınması için yeterliydi. Yanıt olarak şöyle yazmıştı:

[Münif Paşa] risâlemizi görmemiş kıyas eylesek kullandığı lisân-ı istihfâf birinci nüshamızda muharrer olan ba'zı mevâdî kendi efkârına dokunduğu nâtık gibi görünüyor. Görmemiş desek ahlâk-ı mazbûtasına ve Mecmû'a-i İber-i İntibâh hakkında müşâhade olunan şiddet-i tecâvüzüne nazaran bu misillü âsârın muhâkeme-i ahvâliyle alakalanmaması hiç me'mûl olunamaz.⁷⁹

Refik'in daha öfkeli tespitleri, Münif'e yönelik açık bir taşlama (tavır herhalde “neşr-i maarife olan şiddet-i arzu ve iştiyakdan neşet ediyor” gibi ifadeler) içeriyor ve birçok örnek onun üzerine yazdığı şeyler konusunda aslında bir hayli cahil olduğunu göstermeye çalışıyordu.

Fakat çok genç bir kâtibin Bâbîâli'nin Baş Tercümanı'na⁸⁰ ve ticaret mahkemesinin eski başkanına verdiği bu yanıtın

⁷⁷ Münif Paşa, “Hudus-ı Mecmua-ı İber-i İntibah”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 8 (Şaban 1279/Ocak 1863): 353-55.

⁷⁸ Münif Paşa, “Zuhur-ı Mir'at” *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 9: (Ramazan 1279/Mart 1863): 399.

⁷⁹ “Vecibe”, *Mir'at* 1, S. 3 (Zilkade 1279/Nisan 1863): 47-48.

⁸⁰ *Bab-ı Âli*, Osmanlı hükûmeti için kullanılan isimdir.

ağır bir bedeli oldu. Âli Paşa, Refik'in görüşlerini ifade etme biçiminin “resmî üsluba” bütünüyle ters ve muhalif siyasete yönelik ilginin bir göstergesi olduğunu düşünerek, Refik'e ya özür dilemesi ya da makamından istifa etmesi talimatını verdi. Âli Paşa ile Refik'in medeniyete ve ahlaki sağlamlığın gerekliliğine ilişkin makaleleri arasındaki benzerlikler çarpıcıdır, ama görünen o ki Refik'in küstah ve aşağılayıcı dili, tehlikeli bir genç olarak görülmesine yetmişti. Refik gibi “öfkeli bir gençle” karşı karşıya geldiklerinde, Âli ile Münif'in arasındaki farklar buharlaşmıştı. Refik, Âli Paşa'nın kendisine sunduğu iki seçenektan ikincisini seçti ve istifa etti: Ayrıca *Mir'at*'ın yayınına da son vererek, 1865'te Yeni Osmanlı hareketinin kurucularından biri oldu. Kısa bir süre sonra koleradan hayatını kaybetti.

Refik'in bilgiye ve cehalete ilişkin argümanlarının aynı zamanda nasıl spesifik insan tiplerine ilişkin argümanlar da olduğunu görmek mümkündür: sahip oldukları (dinî olmayan) bilgiyi halkın çıkarı aleyhine kullananlar ile kendilerini savunması gerekenler. İkinciler ihtiyaç duydukları desteği dinde aramaya teşvik ediliyordu ama devlet de insanların âdetlerini ve ahlakını koruyan bir varlık olarak tahayyül ediliyordu. Refik'in argümanlarının makul bir yorumu, onları Tanzimat bürokratlarına –karakteristik özellikleri ikinci bölümde tartışılan seçkinlere– yönelik bir tepki olarak görmektir. Ayrıca, dine yapılan vurguyla niyet edilen, sadece bilimin (ve temsilcilerinin) otoritesini sınırlandırmak değil, Osmanlıcı idealin taşıdığı risklerin de altını çizmekti. Refik'in sorusu bu açıdan basitti: İslam ve İmparatorluğun Müslüman cemaatinin çıkarları hakkında konuşmadan, bilim hakkında konuşmak mümkün müdür? Bu meseleleri Dördüncü Bölümde, yeni Osmanlıların bilime dair argümanlarını çözümlerken daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Mecmua-i Fünûn'un her iki rakibi de, böylece yayımlanmaya başlamalarından kısa bir süre sonra gözden kayboldu. Öte yandan *Mecmua-i Fünûn* ise dört yıldan daha uzun bir

süre –aylarca süren kesintiler söz konusu olduysa da– ayakta kaldı. Bu bile düşük okuryazarlık oranları ve yıkıcı mali krizleriyle 1860'ların Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük bir başarı teşkil ediyordu.

Dördüncü sayısında yayımlanan, derginin birden fazla sayısına abone olanların listesi bu başarının arkasındaki nedenin bir göstergesidir: Bâbîâli, Hariciye Nezareti, Maarif Nezareti, hükümete bağlı yüksek meclislerin üyeleri, elçiler, Mühendishane-i Berrî-i Hümayun ve ordu komutanlıkları, derginin ana destekçileri arasında yer alıyordu. Cemiyetin kurucularının ve dergiye katkı koyanların kendi mensubiyetlerini de hatırlayacak olursak, *Mecmua-i Fünûn*, sözde bağımsızlığına rağmen bir devlet teşebbüsünü daha fazla andırır. Gerçekten de kurucular Münif, Kadri ve Halil Şerif'in ardından dergiye en fazla makaleyle katkı koyanlar, İbrahim Edhem Paşa⁸¹ ile Mehmed Cemil Paşa⁸² idi. Mehmed Şevki Bey ve Fardis Efendi (Alexander Themistoklis Phardys) gibi Tercüme Odası'nın Müslüman ve gayrimüslim üyeleri de çok sayıda makaleyle katkıda bulunmuşlardı.⁸³

Cemiyetin ve derginin cari Osmanlıcılığı cisimleştirme çabası, onları devletle ve 1860'ların resmî ideolojisiyle yakın bir ittifak içine sokmuştu. Sergilenen imaj, eşit vatandaşların uğraşları sonucunda Osmanlı devletini güçlendirmek gibi ortak bir hedefle, Müslümanların ve gayrimüslimlerin derginin ortak katkıcıları olduğuydu. Phardys, Tercüme Odası'nın bir diğer Osmanlı Rum üyesi ve Safvet Paşa'nın mahmisi Alexan-

⁸¹ Bkz. İkinci Bölüm.

⁸² Mustafa Reşid Paşa'nın oğlu, Paris sefiri.

⁸³ Tercüme Odası'nda çalışanlar muhtemelen oda kütüphanesinde bulunan kitapları kullanıyorlardı. Kütüphane kayıtları, yakın zamanda gün yüzüne çıkarılmış ve incelenmiştir. Bkz. Sezai Balcı, "Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Âli Tercüme Odası" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006). Bu kayıtlardan, örneğin, Avrupa'nın siyasi ve askerî tarihine dair bir dizi makalenin yazarı olan Mehmed Şevki'nin, Paoli-Chagny'nin *Histoire de la politique des puissances de l'Europe* (1817) isimli çalışmasını, *Travers d'Espagne* isimli bir kitabı ve muhtemelen Pierre Daru'ya ait *Histoire de la République de Venise*'i (1819) ödünç aldığını biliyoruz. Bkz. Balcı, 142.

der Constantinidis ile birlikte, Perslere, İstanbul ve çevresinin tarihine ve Ayasofya'ya ilişkin makaleler göndermişti. 1878'de Hariciye Nazırlığı'na yükselecek olan Alexander Karateodori de sigorta ve kitap üretiminin tarihi üzerine yazmıştı.⁸⁴ Ohannes Vahanyan ve Sakızlı Ohannes de, iktisat üzerine kalem oynamışlardı.

Bu kozmopolitanizm, Müslüman yazarların makalelerine de yansımıştı. Münif Paşa da Amerika'nın yanı sıra Yunan filozofların yaşamları ve düşünceleri üzerine de bir dizi makale kaleme almıştı. Mehmed Cemil ve Halil Şerif, eski Mısır; Mehmed Şevki Japonya ve Kadri de İngiltere üzerine yazmışlardı. Bu çerçevede jeoloji, meteoroloji ve kimya gibi yeni bilimlerle, telgraf, fotoğraf, elektrik ve manyetizma gibi konular da bu tür bir bağlam içinde sunulmuştu. Yeni bilgi bütün dünyaya aitti ve bunu bilmek ve kullanmak da bir dünya insanı, evrensel tarihin bir parçası olmakla ilgiliydi. Ancak bu, dünyaya Büyük Güçlerin ve *mission civilisatrice*'in gözünden bakma eğilimini de içeriyordu. Bu söylemdeki ırkçı unsur, Münif'in "Türk ve Arap ve Acem ve Rum ve tavâ'if-i Efrenç'den ibaret olan Kafkas cinsi bu babda en ziyade müsta'id olup Zenci tâ'ifesinin şekli hilkatleri iktizâsınca 'ulûm-ı ri'yâziye ve hikemiye mesâ'il-i dakikasını fehm ü idrakten 'aciz olduklarının bi't-tecrûbe ma'lûm olduğu rivâyet kılınır" açıklamasında görüldüğü üzere, Osmanlılar tarafından da benimsenmişti.⁸⁵

Bu tür nitelemeler, açıkça Osmanlı İmparatorluğu'nun Büyük Güçlerle aynı düzeyde olduğunu ve Müslüman Osmanlıların "insanlığa" katkıda bulunma ihtimallerinin hiç de daha az olmadığını tahayyül etmeye yönelik bir çabanın göstergesidir. Bu yaklaşım, derginin yayımladığı İslam'la ilgili

⁸⁴ Rumların Osmanlı entelektüel yaşamın katkısına dair daha fazla bilgi için bkz. Johann Strauss, "The Millets and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th-20th Centuries)", *Die Welt des Islams* 35 (1995) ve Strauss, "The Greek Connection in Ottoman Intellectual History".

⁸⁵ "Mahiyet ve Aksam-ı Ulûm", *Mecmua-i Fünûn* 2, S. 13 (Muharrem 1280/ Haziran 1863): 9.

birkaç makalenin dilini de şekillendirmişti: Bu metinlerde, Müslümanların “medeniyete” katkıları (örneğin “İslam Kütüphaneleri,” Sayı 45; “Arapların Coğrafyaya Hizmetleri,” Sayı 36, 41) ya da Ümit Burnu (Sayı 9-11,13,26, 33), Çin (Sayı 8) ve Komoro Adaları (Sayı 27) gibi dünyanın uzak bölgelerindeki Müslümanların yaşamları ve ülkeleri konu edilmişti. Pek çok metinde –özellikle de kuşkusuz Müslüman yazarlar tarafından yazılanlarda– ortak bir İslami arka plan veri kabul edilse de, derginin sayfalarında İslami konuların “genel kültürün” bir parçası olarak ele alındıklarını görürüz. Bilhassa bilimin tanımlarında, İslami geleneğe atıfta bulunulmuş ve saygı gösterilmişti, fakat bu gelenek, bizatihi bilginin bir tedarikçisi ve tanımlayıcısı olmaktan ziyade, bilgi üretimi için bir saik ve ipucu sağlayıcısı olarak ele alınmıştı.

Münif Paşa’nın eğitim dalları üzerine yazdığı bir diğer makale de, buna çok bariz bir örnek teşkil eder. Münif, bu makaleye ilimleri aklî ve naklî olarak ikiye ayıran temel İslami sınıflandırmayla başlar. İlmin kelime anlamı “bilmek” olsa da, teknik anlamı “cem’ ü tedvin ve bir kâ’ide tahtına vaz’ ile hassaten tederrüs olunan ma’lûmat”tır. Fakat bu terim daha önceleri suiistimal edilmiş ve astroloji ve falcılık gibi “batıl inançlar” hem aklîselim hem de din açısından kabul edilemez olsalar da zaman zaman ilim olarak yaftalanmıştır.⁸⁶

Bu noktada Münif, bir kez daha, dinî yan anlamları içkin

⁸⁶ Age., 2. Münif’in bunları kaleme aldığı dönemde ve aslına bakılırsa çöküşüne dek Osmanlı sarayında bir müneccimbaşılık makamı bulunuyordu. Müneccimin geleneksel görevi, takvimleri ve yıldız haritalarını hazırlamaktı. Önemli olayların eşref saatinin tespiti için yıldız haritalarının kullanılması yaygın bir prosedür olmakla birlikte, 1830’lardan sonra yıldız haritası hazırlanmasında bir gerileme yaşanmış gibi gözükmemektedir. Osmanlı Arşivleri’ndeki 1840 (1255) ile 1908 (1325) yılları arasında yıldız haritası kullanımına dair belgelerden kimileri 1846 Nisanı, 1857 Haziranı ve 1891 Eylülü’ne aittir. Bkz. BOA İrade Dahiliye 118/6015, 14 Rebiyülevvel 1262/12 Mart 1846; Sadaret Nezaret ve Devair 227/15, 2 Zilkade 1273/24 Haziran 1857; Yıldız Esas Evrakı 58/17, 26 Muharrem 1309/ 1 Eylül 1891. Kuruma dair etraflı bir inceleme için bkz. Selim Aydüz, “Osmanlı İmparatorluğunda Müneccimbaşılık”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, der. Feza Günergun (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1995): 159-207.

ilme dair tartışmayı, Avrupa'dan ithal edilen bilimler olarak ilme çevirir. Makalenin bir bölümüne, İslami gelenekte tanınıldığı şekliyle aklî bilimlere atıfta bulunarak başladığında bile, bunları bizatihi bilim olarak tartışmaya devam etmek için hemen bu kısıtlayıcı terimden vazgeçer. Münif'in sunduğu bilimin kısa tarihi, bilimin Süryaniler, Mısırlılar, Yunanlar, Romalılar, Müslümanlar ve sonra Avrupalılar arasındaki evrimine dair standart Avrupalı anlatıya dayanır ve bu, elbette İslami dinî bilimleri dışarıda bırakan bir anlatıdır.

Bilimler esasen “birtakım malumattan ve bunların neta-yicinden” oluşur ve hepsi birbiriyle ilişkilidir: Fizik ve kimya aritmetiğe, tıp anatomiye, tarih coğrafyaya dayanır. Dahası, çoğu bilimin incelediği nesne doğa olduğundan, değişen zamanlara ve mekânlara göre değişiklik göstermezler. Beş kere beş her zaman yirmi beş ettiğinden, aritmetik değişmez; ışığın ve ısıнын karakteristikleri aynı kaldığından fizik de öyle. Münif, bilimi “nesnelerin bilgisine” eşitlediğinden, doğa olgularının değişmezliğine dair yorumlarının, aynı zamanda bilimlerin kendilerinin de değişmezliğine dair ifadeler de olduğu dikkatten kaçmamalı: Lord Brougham analojisini haklı çıkaran bir ifadeyle, bilimlerin sadece oldukları hâliyle öğrenilmeleri gerekir.

Münif'in metninde defaatle karşımıza çıkan bir diğer önemli ifade de “‘ulûm (ya da fûnûn)-ı nâfi‘a”dır.⁸⁷ *Ceride-i Havadis* gazetesinin eki olan *Ruzname*'yi yayımlamaya başladığı 1860 gibi erken bir tarihte, bu ilavenin görevlerinden birini, okura “tarih ve coğrafya ve hikmet-i tabi'ye ve idâre-i mülkiye misillü fûnûn-ı nafi‘a ile eğlenceli hikâyât” sunmak şeklinde tanımlamıştı.⁸⁸ Bunlardan tarih ve coğrafya gibi bazıları, Osmanlı İmparatorluğu'nda hâlihazırda icra edilen ve öğretilen bilgi dallarıydı elbette. Fakat artık farklı bir

⁸⁷ Ulûm ve fûnûn kavramlarının arasındaki farkın, özellikle bu kalıp içerisinde kullanıldıklarında gayet müphem olduğu söylenebilir.

⁸⁸ Münif Paşa, “Mukaddime”, *Ruzname-i Ceride-i Havadis* (16 Rebiyülahir 1277/1 Kasım 1860): 1.

biçimde, eşsiz faydaları olan bilimler olarak tartışılıyor ve savunuluyorlardı. Mesele sadece yeni bilgi tiplerini edinmekle değil; bilginin kendisine dair düşünmenin yeni yollarını inşa etmekle ilgiliydi. Münif, örneğin tarihin de diğerleri gibi bir fen olduğunu, oysa “Memalik-i Şarkıye’de” buna uygun bir tarzda öğretilmediğini belirterek, bu nedenle “esir-i âdât olanlar indinde ders-i mezkûr nazar-ı ta’accüb ile manzûr” olur, diyordu. Gerçekten de eğer tarih fenni bir “eğlence olmak üzere mütâla’a olunur ve emsâl ve hikayât kâbilinden ‘addolunur ise . . . tedrisine hâcet kalmaz,” diyerek bu noktayı açıkça ortaya koymuştu.⁸⁹

Yeni bilimleri ve daha genel olarak Avrupalılar tarafından icra edildiği şekliyle bütün bilimleri özel kılan şey, *yararlı* olmalarıydı: Bu açıkça, bilime ilişkin resmî söylemin merkezî temalarından biriydi. Bilimler, sanatların ve zanaatların gelişimi, medeniyetin ilerlemesi, toplumsal düzen ve ahlaki arınma açısından yararlıydı. Bu tarz ifadeler, bu döneme ait eğitimle ilgili resmî belgelerde de sık sık karşımıza çıkar. İlköğretimin sorunlarına ilişkin 1863 tarihli bir rapor, “Esâs-ı medeniyet ve ma’mûriyet olan ‘ulûm ve ma’ârif-i mütenevvi’a ve nafi’a” kalıbıyla başlar.⁹⁰ “Ulûm ve ma’ârif-i nafi’a”dan 1864’te Meclis-i Maârif’in dönüşümüne dair bir genelgede ve 1870’te Osmanlı kabinesinin bir açıklamasında da söz edilir.⁹¹

Bu durum bir yandan, 1820’lerden 1840’lara kadar devam eden İngiliz yararlı bilgi hareketini hatırlatır bir kez daha. Henry Brougham ve Whig meslektaşları 1826’da Yararlı Bilginin Yayılması Cemiyeti’ni kurduklarında amaçları, “işçi sınıfından okurların dikkatini devrimci radikal yayınlardan daha ‘akılcı’ arayışlara yöneltmek”⁹² ve bilimsel eğitim yo-

⁸⁹ Münif Paşa, “Tarih-i Devlet-i Osmaniye Dersi”, *Mecmua-i Fünûn* 3, sayı 28 (Rebiyülahir 1281/Eylül 1864): 157-58. Yararlı bilimlere dair diğer atıflar için bkz. “Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 5 (Cemazıyelevvel 1279/Kasım 1862): 176-85.

⁹⁰ Ergin, *Maarif Tarihi* 1-2:464.

⁹¹ Mahmud Cevad, *Maarif-i Umumiye* sırasıyla 74 ve 104.

⁹² Jonathan Topham, “Science and Popular Education in the 1830s: The Role of

luyla, onları “barışçıl, saygıdeğer ve çalışkan”⁹³ kişiler hâline getirmektir. Dolayısıyla okurlara aktarılan bilgi, onların daha üretken ve kendine yeterli olmalarını sağlayacak ve aynı zamanda hoşnutsuzluklarını kontrol altına alacak olması nedeniyle yararlıydı. Hem resmî Osmanlı belgelerinde hem de Münif’in metinlerinde, farklı bir kitleye hitap etse de, benzer bir temaya rastlarız.

Bilimsel eğitim ile sanatların ve zanaatların gelişmesi arasındaki bağlantılara bu metinlerde atıfta bulunulduğu doğrudur, ama derginin seslendiği asıl kitle, yeni okullara devam eden yeni öğrenci kuşağı ve imparatorluğun devlet ricalinin yanı sıra genç memurlarıydı. Bu grupların eğitimi, imparatorluğun geleceğine ilişkin ümitlerle birlikte potansiyel tehditleri de simgeliyordu: Avrupa’nın bilimlerinin ithal edilmesi ve öğretilmesi gerekiyordu ama Avrupa’da ortaya çıkan, isyana ilham verebilecek pek çok siyasi düşünce, imparatorluğun sınırlarının dışında tutulmalıydı. Fakat neyse ki Münif’in argümanlarının ileri sürdüğü üzere, ilki aslında ikincisini mümkün kılabilirdi. Bilimlere “gerçek bilgi olarak” saygı duymak ve onları öğrenmek, eğitilmiş gençliğe, düzen ve intizamın anlamını ve gerekliliğini, vatan sevgisini ve en önemlisi, devletin vazgeçilmezliğini ve büyüklüğünü öğretecekti. Dolayısıyla, bilim gerçek bilgi olmasının yanı sıra yararlıydı da.

Ancak öte yandan, (genellikle *ulûm-ı nâfi'a* biçiminde kullanılan) “yararlı bilgi” kavramının, Osmanlı söyleminde hiç de yeni olmadığını, geleneksel medrese eğitiminde de arzu edilen bilgi anlamına geldiğini de belirtmek gerekir. Örneğin *Kitâb-ı Müstebât*’ın ismi bilinmeyen müellifi, 1620’lerde, “Beğim, ‘ilm olıcak nâfi‘ gerektir / Hevâ vü nefis dâfi gerektir” diye yazmıştı.⁹⁴ Bu tür âli amaçlara hizmet etmeyen (genel

the Bridgewater Treatises”, *British Journal for the History of Science* 25 (1992): 419.

⁹³ Age., 406; ayrıca bkz. Shapin ve Barnes, “Science, Nature, and Control.”

⁹⁴ Yaşar Yücel, *Osmanlı devlet teşkilâtına dair kaynaklar* (Ankara: Türk Tarih

olarak “felsefe” adı verilen) eğitim dallarına yöneltilen bu eleştiri, Osmanlı uleması arasında köklü bir yere sahipti.⁹⁵ Benzer şekilde Taşköprülü Ahmed de 16. yüzyılda, “Nâfi‘ olan ‘ilim Kur‘an, hadis ve fıkhıtır / Sâ‘iri bir şugl-i bî-mânâdır etme heves / ‘İlim odur anda ola kâl-Allah ve kâleresûl / Sâ‘iri vesâvis-i şeytandır sana bu pend bes.”⁹⁶ diye yazmıştı. Tanzimat döneminin önde gelen hukukçusu ve devlet adamı Cevdet Paşa, kendisinin de mensubu olduğu ulema sınıfının o günkü durumunu eleştirse de, ilkokullar için yazdığı temel ders kitabında kavramın bu anlamını muhafaza etmişti. Cevdet Paşa’nın 1886 tarihli *Malumat-ı Nafia* eseri, İslam’ın tarihine ve ilkelerine dair sade bir anlatıdır.

Muhammad Q. Zaman’ın da belirttiği gibi, bilginin yararlı olması gerektiği düşüncesi, bütün İslam âlimleri açısından hayatiydi, fakat gerçekten yararlı olan bilgi, hidayete yardımcı olan bilgiydi.⁹⁷ Aslına bakılırsa Hz. Muhammed’in iyi bilinen bir hadisinin yaygın yorumu da buydu: “Ey Allah’ım, *yararsız bilgidenden* sana sığınırım.” O hâlde bu açıdan da gördüğümüz, bir kavramın İslami gelenekten alınıp yeniden yorumlanmasıdır. Bilginin yararlı olması gerektiği anlamına gelen ifade, farklı türde bir kurumda öğretilen, farklı türde bir bilgiye uygulanmak üzere temellük edilmiştir. Fakat her ne kadar hidayetin bağlamının, “yararlı”nın yeni kullanımıyla aynı anlama gelmediği açık olsa da, bu dönüşümü ahlaki kaygıların yerini topyekûn maddi kaygılara bırakması olarak yorum-

Kurumu Basımevi, 1988): 24.

⁹⁵ Bkz. Fahri Unan, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003): 380-92, özellikle 385-86.

⁹⁶ Enver Ziya Karal, “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu”, *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978), 54’te alıntılanmıştır. Başka örnekler için bkz. Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş* (İstanbul: Ulusal, 1997): 218, 270, 282. II. Mehmed medresesinin vakfiyesinin (15. yüzyıl) de gösterdiği üzere, “akli/entelektüel bilimler” de, medrese müfredatının bir parçası oldukları daha önceki dönemlerde, “yararlı bilimler” arasında görülüyordu; bkz. 270.

⁹⁷ Muhammad Q. Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002): 65-66.

lamak doğru olmayacaktır. Yeni bilimlerin, somut ürünleri ve bu dünyada yarattıkları refah nedeniyle yararlı oldukları düşüncesi, gerçekten de bilime dair söylemin temel bir unsurudur; fakat yeni bilimler, aynı zamanda toplumsal düzene, erdemliliğe ve itaate yaptıkları katkı nedeniyle yararlı görüldüklerinden, ahlaki çağrışımları dokunulmadan bırakılmıştır.

Sonuç

Dolayısıyla 1860'lar, bilime ilişkin resmî söylemin sınırlarının saptandığı bir dönemdir: Avrupa'dan ithal edilen bilimler, siyasi seçkinler tarafından sahiplenilmiştir ve bunları bir hediye olarak halka sunmak da onların görevidir. Bilimsel bilgi, devlet tarafından desteklenen bilgidir ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki otorite yapısı, artık köşelerini devletin, dinin ve bilimin oluşturduğu bir üçgen şeklinde görülmektedir. Eşsiz bir bilgi tipinin sahibi olan bilim ehli kişi, devletin mütevazı bir hizmetkârı (mâlumatlı bir memur) ve ahlakın (yaratılıştan gelen itikadın) timsali olacaktır. Nitekim onu aynı zamanda erdemli bir insan hâline getirmeye muktedir olan şey, sahip olduğu eşsiz yararlı bilgidir. Vatandaşlar bu insanlara saygı gösterecek ve onlardan öğreneceklerdir, edindikleri bilgi de onların dünyanın gerçekte nasıl işlediğini anlamalarını sağlayacaktır. Bunun sonuçta uyandıracığı farkındalık, onları itaatkâr ve üretken kılacak ve böylece “hayırlı” bir halk yaratacaktır. Bilimsel bilginin, tıpkı “Osmanlı” kimliği gibi, bütün vatandaşların altında toplanacağı bir şemsiye hâline geldiği bu tür bir ortamda, etnik ve dinî farklılıklar önem taşımamalıdır.

Bilimsel bilginin, devlet iktidarını elinde bulunduranlarla özdeşleştirilmesi, izleyen bölümlerde göreceğimiz üzere, iki ucu keskin bir kılıçtır. Yükselen bürokrat sınıfına yöneltilecek eleştirilerin bütün kalpleriyle savundukları yeni bilgiye atıfta bulunması nasıl önlenecekti? Dahası, dinî kavramlara nasıl

göstermelik bir bağlılık gösterilecek, dinî dil nasıl kolayca temellük edilecek, Müslümanlar arasında kötü muamele ve ihmâl edilmişlik algısı yayginken bilim nasıl ortak şemsiye olarak sunulacaktı? Göreceğimiz üzere, muhalif Yeni Osmanlılar'ın kuşağı, bu tür soruları dile getirir ve cevaplar sunmaya çalışırken, bilime, ahlaka ve cemaate dair 1890'larda resmî söylemin de yapı taşı hâline gelecek alternatif söylemler inşa ettiler ve bu yolda basını ve edebiyatı kullandılar.

Dikkate alınması gereken spesifik kaygılar ve kullanılan retorik stratejiler, bağlamsal etkenler tarafından şekillendirilse de, bu bölüme son vermeden önce bilimin ve “bilim ehlinin” ahlaka ve toplumsal düzene referans veren temsillerinin Osmanlı örneğine münhasır olmadığını belirtmek de önemlidir. Örneğin jeolog Charles Lyell, bilimin, icracılarına aştığı “düşünce alışkanlıkları” ile “akıl yürütme ilkeleri”nin, “toplumun hem ahlakına hem de entelektüel gelişimine” katkıda bulunacağını belirtmişti.⁹⁸ Bu tür argümanlar, yeni araştırma alanlarını, hatta yeni meslekleri meşrulaştırmaya yönelik çabalar olarak önem taşıyordu. Bununla birlikte, Osmanlı örneğinde sosyopolitik bağlamla ilişkili ilave bir kaygının da var olduğunu gözlemlemek mümkündür: Yeni bilimlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki temsilcilerinin, Avrupalıların taklitçileri olarak resmedilmesinin kolaylığı, bilimi savunan argümanlarda ahlaka daha fazla vurgu yapılmasına neden olmuştur. Bu açıdan benzer bir örnek, 19. yüzyıl “bilim ehlinin”, bilim ile ahlak arasındaki bağa ilişkin iddialarla fazlaca yüklü, benzer bir söylem inşa ettikleri Yunan örneğinde de bulunabilir. Bilim tarihçisi Kostas Tampakis'in de ileri sürdüğü gibi, bilim ehlinin, ulusunun eşi benzeri olmayan, vatansever, diğerkâm, çalışkan bir hizmetkârı olarak temsili, kıyasla-

⁹⁸ Anne DeWitt, *Moral Authority, Men of Science, and the Victorian Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1'de alıntılanmıştır. Ayrıca bkz. Ruth Barton, “Just before Nature: The Purposes of Science and the Purposes of Popularization in Some English Popular Science Journals of the 1860s”, *Annals of Science* 55 (1998): 1-33.

bilir kaygılar nedeniyle 1840'lar sonrası Yunan bağlamında da özellikle yaygındı. Atina Üniversitesi'nde jeoloji profesörü olan Hercules Mitsopoulos, 1845 yılında “doğa bilimleri . . . entelektüel güçlerimizi artırır ve kuvvetlendirir, ruhumuzun ethosunu ve karakterini eğitir ve geliştirir ve dinî inançlarımızı tasdik edip sağlamlaştırır” demişti.⁹⁹ Münif Paşa'nın da altına çekinmeden imza atacağı sözlerdi bunlar.

⁹⁹ Alıntı için bkz. Konstantinos Tampakis (2014) “Onwards Facing Backwards: The Rhetoric of Science in Nineteenth- Century Greece”, *British Journal for the History of Science* 47(2):217-237, s. 229.

Giriş

1850'lerin ve 1860'ların Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezinde, "bilim" her şeyden önce otuzlu yaşlarındaki bürokratlar ve diplomatlar tarafından temsil edilen bir fikirdi. Tipik olarak bunlar, en az bir Avrupa dili konuşan, sarık ve cübbe değil fes ve pantolon giyen, İstanbul'un gayrimüslimlerin ve Avrupalıların yaşadığı mahallelerini sık sık ziyaret eden, kendilerini Osmanlı devletiyle özdeşleştiren ve genellikle Osmanlıcılığa bağlı olan kişilerdi. Avrupalıların yeni sanat ve bilimlerine yönelik farkındalık ve takdir, bu yeni seçkinler için bir farklılık alâmetiydi. Sonuç olarak, resmî metinlerde ve yarı resmî *Mecmua-i Fünûn*'da yayımlanan makalelerde yeniden tanımlanan sadece bilgi ve cehalet değil, "bilgi sahipleri", "cahillere" ve bu tür kişilerin ahlaki nitelikleri oldu. Osmanlı bilim ehli sadece okumuş olduğunu iddia etmedi; onlar, aynı zamanda Osmanlı devletinin ahlaken sağlam, güvenilir ve vatansever hizmetkârlarıydı.

Fakat cehaletin ve bilgi sahibi olmanın bu yeni resmî anlamları yerleşiklik kazanır ve bilgi, ahlak ve siyasi iktidar arasında yeni ilişkiler kurulurken, tepki de mayalanıyordu. Ayrıcalık sağlayan bilgi ve tecrübe zamanla yeni kuşaklar arasında daha yaygın hâle gelirken, itibarlı makamlar için çekişen kişilerin sayısı da arttı. Çağın yüceltilen niteliklerini haiz yeni aktörler, devlet alanına girme niyetlerini ortaya koymaya başladılar ve "temayüz (distinction) oyununu" oynamak,

bürokratik elitler açısından daha da zorlaştı. Şerif Mardin'in konuya ilişkin öncü çalışmasının da gösterdiği gibi, 1860'larda doğan Yeni Osmanlı hareketinin kalbinde, bu yeni kuşakların, daha eski kuşağın siyasi tekeli karşısında duydukları hayal kırıklığı yatıyordu.¹ Osmanlı İmparatorluğu'nda bilime dair dört başı mamur bir tartışmanın ortaya çıkmasını sağlayan da bu hareketin doğuşu ve bununla birlikte söylemlerin çoğalması oldu. Bilim hakkında konuşmanın bu dönemde ortaya çıkan alternatif yolları, bu bölümün ve bir sonrakinin odak noktasını oluşturacak. Fakat ayrıntılara girmeden önce, Yeni Osmanlıların ortaya çıktığı daha geniş iktisadi, siyasi ve toplumsal bağlam ve bu koşulların bilimi tartışma biçimlerini nasıl şekillendirdiği üzerinde duracağım.

Bu yeni, alt seviyede bulunan bürokratlar, çoğunlukla Tercüme Odası'nda yetişmişti; dolayısıyla genel olarak Fransızcada yeterli ve Avrupa siyasetine, edebiyatına, sanatlarına ve bilimlerine aşinaydılar. Aslında, görünüş açısından da daha önce tarif edilen tipik Tanzimat seçkinlerine benzemedikleri de söylenemezdi. Bununla birlikte, kendi hayal kırıklıklarını daha geniş bir popülist entelektüel ve siyasi harekete tercüme etmeyi ve kendilerini bir dizi kırgın grubun temsilcilerine dönüştürmeyi başardılar. Özellikle mensuplarının pek çoğu Tanzimat'ı büyüyen bir iktisadi ve siyasi gerileme süreci olarak yaşayan Müslüman cemaati, Yeni Osmanlıların eleştirilerinde, bilhassa Tanzimat Dönemi'nin "aşırı Batılılaşmış" devlet adamlarının ilişki ve yaşam tarzlarına yönelik yaygın tereddütleri dile getiren, kendisine yakın bir dil buldu.² Yeni Osmanlılar alt

¹ Yeni Osmanlılar hareketinin üyelerinin yaşamlarına ve dile getirdikleri argümanlara ilişkin değerlendirmem esasen şu çalışmaya dayanmaktadır: Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962). Fakat dile getirdikleri fikirlerin Yeni Osmanlıların siyasi hedeflerine katılmasalar bile Tanzimat rejimini eleştiren pek çok kişi tarafından paylaşıldığını ileri sürdüğümünden, bu bölümde sadece hareketin temsilcilerine odaklanmıyorum. Buradaki amaçlarımız açısından önemli olan Yeni Osmanlılar kuşağıdır.

² Reformların Osmanlı cemaatleri, özellikle de Müslümanlar tarafından nasıl algılandığı konusunda bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir* 1 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953): 67-89.

düzey ulemayla da birleştiler ve güçlü bir İslami dille, katılıma daha açık bir devlet yönetimi talep ettiler. Yeni bürokratik orta sınıfın ihtiraslı üyeleri ve Osmanlı İmparatorluğu'nun "adanmış evlatları" olarak Yeni Osmanlılar, Osmanlıcılığın temel ilkelerini ve amaçlarını reddetmediler ama İslami dili kullanarak daha aşağıdan yukarı bir ideoloji inşa etmeye çalıştılar.³

Fakat Yeni Osmanlılar, Osmanlı toplumunun kozmopolit doğasına değer verseler ve genel olarak "Osmanlılığı" bütün uyrukların ortak kimliği olarak destekleseler de, söylemlerinde, Müslüman cemaatinin Osmanlı toplumu içindeki merkezî konumunun da altını çizdiler. Dahası argümanları, genellikle, değişen bir iktisadi ve siyasi düzende Osmanlı Müslümanlarının kayba uğradığı algısının ifadeleri olduğundan, İslam geleneğinin ve Müslümanların eşsiz erdemleri, Yeni Osmanlı söyleminin ana temalarından biri hâline geldi. Ancak bir yandan dinî mensubiyetten bağımsız, eşit Osmanlı vatandaşlığını savunup, diğer yandan Müslüman cemaatinin çıkarlarını esas kaygı olarak sunmak, bariz tutarsızlıklara yol açtı ve Yeni Osmanlıların bilime dair tartışmaya yaptıkları katkılar da, bu ve bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, aynı eğilimle malûldü.

Yeni Osmanlıların 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda oynadığı eşsiz rol, belki de her şeyden çok, basını etkili bir şekilde kullanmalarından kaynaklanmıştı. Ne de olsa bu genç ve eylemci edipler, Osmanlı Türkçesinde çıkan ilk özel gazete-lerin sahipleri ve köşe yazarlarıydı. Yeni Osmanlılar, belagat becerileri ve alternatif seslere giderek daha fazla duyulan talep sayesinde gazete ve dergileri, alternatif söylemlerin yayılması için etkin kanallara dönüştürebildiler. Onların yazılarında, sadece Tanzimat bürokratlarının izlediği politikalara değil, bu bürokratların "halkın ahlakına ve âdetlerine" yönelik

³ Örnekler için bkz. Mardin'in Yeni Osmanlıların İslami gelenekten (biat, şu'ra ve meşveret gibi) kavramları nasıl ödünç aldığına ve bunları İslam'ın hak sahibi grupların daha geniş bir bölümünün devlet yönetimine katılmasını şart koştuğuna dair göstergeler olarak yeniden yorumladıklarına dair tartışması.

tutumlarına da sert eleştiriler getirdiklerini görürüz. Bâbîâlî bürokratlarının Avrupalı devlet adamlarının kaprislerine boyun eğmeleri, Avrupalı elçilerin Osmanlı'nın iç ve dış siyasetini şekillendirilmesinde sahip oldukları aleni güç ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'ya olan iktisadi bağımlılığının giderek artması, müştereken dile getirdikleri noktalardı.⁴ Fakat bu noktalar, seçkinlerin “dejenere” yaşam tarzlarına sık sık yapılan atıflarla, Müslüman okurların nazarında daha da elim bir hâl alıyordu.

1860'larda gündeme gelen bu keskin eleştirilere rağmen Yeni Osmanlıların, bütün olarak bakıldığında, bilime ve yararlarına dair resmî söylemin temellerine ilkesel bir itirazda bulunmadıklarını da belirtmek gerekir. “Kurtarıcı olarak bilim” fikri, 1860'lara gelindiğinde, devlet alanının katılımcıları açısından hegemonik bir statü edinmişti ve gazeteci ve yazar olarak başarılarına rağmen Yeni Osmanlıların nihai hedefi, siyasi iktidardı. Yaklaşımlarında farklı olan şey, bilim adı verilen prestijli bilgi tiplerinin sınırlarını nasıl tanımladıklarıyla ilgiliydi. Daha spesifik olarak, “prestijli bilgi olarak bilim” kategorisini, kendilerini ve adlarına konuştukları diğer grupları da “bilenler” olarak diğerlerinden tefrik edecek şekilde genişletmeyi istiyorlardı – ortalama okuryazar Müslüman Osmanlılara, yüksek bürokratların hiç olamayacakları kadar yakın olan “bilenler.”

Fakat hepsi bundan ibaret değildi. Bu kuşağın bilime dair tartışmaya yaptığı ikinci ve daha önemli olduğu ileri sürülebilecek bir katkı da, gerçekten saygı değer bilim ehlini, Batı ile Doğu arasında denge kurabilecek bir kişi olarak tanımlamalarıydı: Avrupalıların yeni sanat ve bilimlerini iyi bilen, ama aynı zamanda “otantik”, yani dindaşlarına karşı saygılı, İslami

⁴ Eldem'in ifadesiyle, Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki ticaret, 19. yüzyılda “Batılı iktisadi aktörlerin Osmanlı pazarları, üretimi ve tüketimi üzerindeki etkin hâkimiyet ya da nüfuzu” şeklini almış ve böylece ilişkilere “yarı-sömürgeci” bir karakter vermişti. Bkz. Edhem Eldem, “Capitulations and Western Trade”, *The Cambridge History of Turkey*, vol. 3: *The Later Ottoman Empire, 1603-1839* (New York: Cambridge University Press, 2006), 284.

gelenek konusunda bilgili, vatansever ve düzgün yaşayan bir kişi. Neticede, Yeni Osmanlı söyleminin çekirdeğini, Tanzimat seçkinlerinin aşırı Batılılaşmış yaşam tarzlarına yönelik salvoları oluşturmuyordu.⁵ Sonuç olarak, bir bilim ehlinin nasıl yaşadığı da son derece önemli bir meseleydi.

Bu bağlamda, söz konusu dönemin, aynı zamanda 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda, pek çok edebi metnin alay konusu ve “yanlış Batılılaşmanın” simgesi olan *şıkın* ortaya çıktığı dönem de olması çok anlamlıdır. Şık ya da züppe, Müslüman Osmanlıların geleneklerine ve dinine hiç saygı duymayan ya da tartıştığı meselelere –ki bunlardan biri kaçınılmaz olarak bilimin yararlarıydı– dair gerçek herhangi bir bilgisi bulunmayan, Avrupalı gibi görünmeyi konuşmayı ve tüketmeyi öğrenmiş bir Müslümandı.⁶

Şıkın güçlü bir simge biçiminde ortaya çıkışı –ve kazandığı şaşırtıcı popülerlik– Tanzimat'ın getirdiği kültürel ve siyasi değişimlerden duyulan yaygın hoşnutsuzluğun bir göstergesiydi. Kavramın önemi, özellikle bilime dair Osmanlı tartışması bağlamında kayda değerdi, çünkü şık figürü eninde sonunda tartışmaya musallat olacaktı. Sadece bilimin tanımı, sınırları ya da yararlarıyla ilgiliymiş gibi gözükten metinlerde bile, şıkın gölgesi her zaman arka planda pusuya yatmış bekliyordu. Basitçe ifade edecek olursak, bilim, bilim ehlinin sahip olması gereken özelliklerle ilgili herhangi bir varsayım ya da ima olmadan tartışılabilir bir konu değildi.

Eğer Avrupa biliminin, Osmanlı İmparatorluğu'na, tabiri caizse kendi başına gelmediğini hatırlayacak olursak, bu pek de şaşırtıcı değildir. Bilimi öven söylem, Osmanlı pazarının

⁵ “Aşırı batılılaşma” meselesi için bkz. Şerif Mardin, “Super-Westernization in Urban Life in the Last Quarter of the Nineteenth Century”, *Turkey: Geographical and Social Perspectives*, der. Peter Benedict vd. (Leiden: Brill, 1974), 403-46.

⁶ Bu kitabın pek çok bölümünde şıktan icat edilmiş bir karakter olarak söz etsem de, bu çok büyük bir ihtimalle sözlü ve yazılı geleneklerdeki hâlihazırda mevcut olan klişelerin üzerine inşa edilmisti (Carter Findley'e bu yorumu için müteşekkirim.) Örneğin Osmanlı Karagöz oyununun iki ana karakterinden biri olan Hacivat, kulağa bilgili gibi gelen ama tuhaf konuşma biçimiyle müesses nizama temsil eden ukala bir karakter olarak bir ölçüde züppeyi anımsatır.

Avrupa'dan gelen tüketim malları tarafından işgal edilmesi, gayrimüslim tebaaya eşit haklar veren antlaşmaların imzalanması ve Osmanlı pazarlarının açılmasından Müslüman tebaadan fazla faydalanan kimi gayrimüslim Osmanlı ve Avrupalı tüccarların yükselişiyle aynı zamanda ortaya çıkmıştı. Züppe, böylesi bir bağlam içinde, Avrupalıları tanımak ve onlar gibi yaşamak isteyen genç Müslüman erkekleri temsil ediyordu.⁷ Bunlar aynı zamanda aile bağlantıları ve/veya imparatorluğun yeni okullarında biraz eğitim görmüş olmaları sayesinde, devlette iş bulması muhtemel kişilerdi. Bilimin yararlarına ve önemine dair açıklamaların bu belirli grup tarafından yapılıyor olması, kaçınılmaz olarak, alternatif söylemlerin inşa edilme biçimini de şekillendirdi.

İlerleyen kısımlarda, şık figürüyle ilgili pek çok örnek sunulacak, fakat öncelikle, 1875 yılında yayımlanan *İşte Alafranga*⁸ isimli oyundaki iki karaktere bakalım: “Yüzü pudralı ve bir tek gözlüklü ve gayet kısa bir ceket ve açık pantolonlu kadife veya atlastan yapılmış bir yelek ve dik yakalılık, ve boyunbağısı en moda, elinde ince bir baston ve eldiven” ifadesiyle tasvir edilen Hasan Bey ve kendi hakkında düşünürken şöyle diyen arkadaşı Mustafa Bey: “İstiridyenin kabuğu içine sokulup oturduğu gibi bizim şu kahvelerimizde oturulmaz ya. Tarik-i medeniyette ilerledim. Hamd olsun âdetâ bir mösyö oldum. . . . Evet, evet! Siyantifikman jeografik, şimikman parlak, şimdi bir adama benzer oldum!”⁹

Dolayısıyla, Avrupa kıyafetleri tek başına insanı züppe

⁷ Bu noktada Mehmet Akif'in (Giriş'te alıntılanan) kıtasını hatırlamaya değer. Akif, bilimin tarafsız olduğunu ileri sürerken, Müslüman okurları bilime eşlik etme eğiliminde olan ahlaksızlıklar konusunda uyarıyordu. Ahlaksızlık denilen bu şeyler, büyük oranda Osmanlı İmparatorluğu'nun 19. yüzyılın küresel bağlamında geçirdiği toplumsal, siyasi ve iktisadi dönüşümlerle ilgiliydi, ama bunlar Akif'in şiirinde ve bu bölümde tartışılacak diğer örneklerde olduğu gibi, züppelerin uygunsuz yaşam biçimlerine indirgenme eğilimindeydiler.

⁸ Müslüman Osmanlılar Avrupalılara genellikle “Frenk”, Avrupa adabına ve tarzınaysa “alla franca” derlerdi.

⁹ Niyazi Akı, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosunda Devrin Hayat ve İnsanı: Sosyopsikolojik Deneme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1974), 92.

yapmıyordu: Fransızca söylenen bilimsel lakırdılar da bu karakterin ayrılmaz bir parçasıydı. Neticede şık, bilimi övmek ya da bilimle uğraşmak isteyenleri disipline etmek için çok kullanışlı bir araçtı: Bu kişilerin 1860'ların ve 1870'lerin gazetelerinde ya da oyunlarında bulunabilecek, pek çok “kimyasal olarak parlak” Mustafa Bey’e benzemediklerini kanıtlamaları gerekiyordu.

Yeni Osmanlılar kuşağı İslam’ı öne çıkarsa ve bilime dair tartışmaya eşsiz tesiriyle şık karakterini dâhil etse de, bu kuşağın pek çok mensubunun entelektüel ilham kaynağı, geleceğe pek de bağlı olmayan ve tam da Tanzimat’ın ürünü olan bir edipti. Bu görünüşteki paradoksun kendisi, Tanzimat’a yönelik Yeni Osmanlı yanıtına dair ipuçları sağladığından, bilime dair alternatif söyleme damgasını vuracak fikirleri daha spesifik olarak tartışmadan önce bu kişinin katkılarına odaklanacağım.

A. Eleştirel Bir Söylemin Tohumları

İbrahim Şinasi (1826-71), Tanzimat Dönemi’nin mimarı Mustafa Reşid Paşa’nın mahmisiydi. Ernest Renan, Silvestre de Sacy ve Alphonse Lamartine gibi şarkiyatçılarla tanıştığı Paris’te eğitim gören Şinasi, bilgiye ve bilgi sahibi olanların erdemlerine ilişkin yeni söylemi bütün kalbiyle benimsemişti. Şinasi 1849’da hamisinin hizmetleri için yazdığı bir kasidede minnetini de şu sözlerle belirtmişti: “Rûm’a bir Avrupalı büt vereli revnak u şân / Reşk-i iklîm-i Firenk olmadadır Türkistan.”

Şinasi’ye göre Osmanlı topraklarının baş aydınlatıcısı Mustafa Reşid idi. Şinasi, “medeniyet resulü” dediği hamisi sayesinde aydınlatıcıların saflarına katılmış ve 1855 yılında Meclis-i Maârif üyesi olmuştu. Fakat hamisinin yerini Âli ve Fuad Paşalar aldığından, daha fazla yükselmedi ve eğitiminin onu hazırladığı devlet kariyerini yapamadı. 1850’lerde yaz-

diği şiirlerinde Mustafa Reşid'i "yeni bilgi"ye atıfta bulunan mısralarla övmeye devam etti:

'Adl ü ihsânını ölçüp biçemez Nevtonlar
'Akl ü 'irfânını derk eyleyemez Eflâtunlar...
Ettin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr.
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zencir.¹⁰

Bununla birlikte, benzer bir şekilde kariyeriyle ilgili kızgınlığını da dile getirdi: "Eyâ ehâli-i fazlın re'îs-i cumhûru / Revâ mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esîr."

Yeni bilginin bu savunucusunun, bilimle çelişen dinî düşünceler meselesine dokunan dikkate değer bir beyiti de mevcuttur: "Efendi köhne yehudi 'aka'idin satma / Nasıl bu tâze ma'ârifle 'eskiler alayım!'"¹¹ Şinasi'nin diğer eserlerinde, bu fikrin ayrıntılandırıldığını ya da tekrar edildiğini görmeyiz; Şinasi'yi takdir eden Yeni Osmanlılar da benzer beyanlarda bulunmamıştır, en azından bu dille. Ama Şinasi'nin –onu Tanzimat'ın yüksek bürokratlarına benzeten– dinin ve bilimin sınırlarını yeniden tanımlama çabası barizdir: Yeni bilginin sınamasından geçemeyen şeye artık İslam denilemez; bu "köhne Yahudi akaidi"dir. Bu, 19. yüzyılda tefsirde yaşanan eleştirel dönüşümün ilk örneklerinden birisidir. Toplu hâlde İsrailiyyat denilen Eski ve Yeni Ahitlerden ödünç alınmış hikâyeler İslam geleneğinin meşru bir bileşeniyken, 19 ve 20. yüzyıllarda, zamanla reformcu Müslüman yazarlar tarafından, özellikle bilimle olan çatışmaları nedeniyle bir kenara itilmiştir.¹² İslam gerçekten de Yeni Osmanlı söyleminin merkezine konmuş-

¹⁰ Platon, felsefesi İslam felsefesi için de önemli bir esin kaynağı olduğundan, Osmanlılar tarafından elbette tanınır ve saygı duyulurdu. Fakat Şinasi'nin getirdiği yenilik, yeni ortaya çıkmakta olan Avrupa bilim tarihçiliğiyle uyumlu olarak, Newton'ın Platon ile kıyaslanabilir ya da aynı kategoriye giren "büyük bir adam" olarak sunulmasıydı.

¹¹ Şinasi, İstanbul sokaklarında sık rastlanan eskicilerin bağırışlarını taklit etmektedir.

¹² Daha fazla çözümlemeye ihtiyaç duyan bu konu hakkında bkz. İsmail Kara, "Tarih ve Hurafe", *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergah, 2003), 90-91.

tu ama bu bilimsellik ile ilgili kaygılarla şekillendirilmiş bir İslam'dı.

Yeni bilginin ve ona sahip olan kişinin erdemlerine yapılan bu vurgu, geçmişin otoriter fikirleriyle “kandırılması” daha az olası, yeni bir kuşağın kendine duyduğu güvenin daha genel bir ifadesi olarak da görülebilir. Yeni türde bir aydınlanmaya dayanan bu özgüvenin örneklerini, Şinasi'nin gazetecilik faaliyetlerinde görebiliriz. Şinasi ve ortağı Agâh Efendi, 1860 yılında, Müslüman müteşebbislerin sahibi olduğu ilk Osmanlı gazetesi *Tercüman-ı Ahvâl*'i çıkardığından, bu faaliyetler özel bir önem taşımaktadır. Şinasi, gazetenin meşhur ilk başyazısında, yasa gereği bu denli çok görevi yerine getirmesi gereken insanların, ülkelerinin durumuna dair görüşlerini ifade etmeye kuşkusuz hakları olduğunu yazmıştı. İnsanın bu gerçeğe ikna olması için “ma'ârif kuvveti ile zihni açılmış olan milel-i mütemeddinenin” siyasi gazetelerini incelemesi yeterliydi.¹³ İki yıl sonra kendi başına çıkardığı *Tasvir-i Efkâr* gazetesi de benzer bir köşe yazısıyla tanıtılmıştı. Fakat Şinasi, medeni milletlerde insanların “kendi menafinin husulü”nü nasıl gördüklerini gazetelerin ortaya koyduklarını ve kendi gazetesinin “havadis ve maarife” hasredileceğini yazdığında amacını açık bir şekilde belirtmişti.¹⁴

Dolayısıyla eğitim, Osmanlıların amaçlarına ulaşmalarına yardımcı olacak araçtı ve Şinasi okurlarını aydınlatacaktı. Fakat bu iddialı, hırslı gazeteci, bu aydınlanmanın özünü açıklarken “Yeni Osmanlı sentezi” adını verebileceğimiz şeyi de ortaya koymuştu. İki yıl sonra kaleme aldığı bir köşe yazısında da belirttiği gibi, nihai amaç “garbın bîkr-i fikri ile şarkın akl-ı pîrânesi”ni birleştirmekti.¹⁵ Böylece yeni bilgi Avrupa'dan gelecekti ama olgun, sorumluluk sahibi, bilge

¹³ Şinasi, “Mukaddime”, *Tercüman-ı Ahval* (6 Rebiülahir 1277/ 22 Ekim 1860): 1.

¹⁴ Şinasi, “Mukaddime”, *Tasvir-i Efkâr* (30 Zilhicce 1278/18 Haziran 1862): 1.

¹⁵ Şinasi, “İstanbul Sokaklarının Tenvir ve Tathiri”, *Tasvir-i Efkâr* (28 Zilkade 1280/ 5 Mayıs 1864): 2.

Asyalı ya da Şarklı tarafından anlamlandırılacak ve kullanılacaktı. Bu öneride yeni fikirlerin yaratılmasının Avrupalılara bırakıldığını görmek ilginçtir; Avrupalılar tarafından üretilen düşünceler, daha sonra Şarklılar tarafından ithal edilecek ve yorumlanacaktı. Şinasi'nin kullandığı cinsiyet imalı metaforlar da dikkat çekicidir: Osmanlı Batılılaşmasının merkezî söylemine uygun olarak Avrupa; yaşlı, bilge adam Asya'nın cazibesine karşılık vermesi ama bunu dikkatle yapması gereken genç bir kadın olarak sunulmaktadır.

Bu tasvirde şık, arada kalmış, efemine bir karakter olarak görülebilir. Nitekim Osmanlı edebiyatında züppenin narin doğasına ve zarif görünüşüne yapılan pek çok küçümseyici atıf bulunur. İlerleyen kısımlarda gösterileceği üzere, geç 19. yüzyıl romanlarında doğru Batılılaşmış, gerçek bilim adamının, narin züppenin karşısında erkeksi bir karakter olarak sunulduğunu görürüz.

Her halükârda, “Batılılaşmanın savunucusu”¹⁶ ve “hümanistik rasyonalizme”¹⁷ bağlı olan Şinasi’de gördüğümüz şey, taze, yenilikçi bilginin Avrupa, olgun bir tavrınsa Asya, özellikle de Osmanlı ülkesiyle ilişkilendirilmesidir. Bu, Batı ile Doğu’nun en iyi sentezine dair söylemin bu kategorileri nasıl tanımladığının ve bir anlamda dondurduğunun çarpıcı bir örneğidir. Bilimin Batı, bilgeliğinse Doğu olduğunu belirten bu söylem, “Şarklıları” sadece yeni fikirlerin üreticilerinden ziyade sürekli ithalatçıları konumuna sabitlemekle kalmamış, ayrıca onlara erdemli olmak gibi epey ağır bir sorumluluk da yüklemiştir. Söz konusu “erdemliliğin” yeniden üretilmelerine yardımcı olacağı hiyerarşik toplumsal ilişkiler, bu söylemin, araştırmalarda sadece bilim konusuna odaklanılmasının gözden kaçırdığı hayati bir vechesidir. Dahası, senteze yapılan vurgu, ideal toplumu tasvir edebilecek ve fikirlerin Osmanlı

¹⁶ Zeynep Çelik, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World's Fairs* (Berkeley: University of California Press, 1992), 12.

¹⁷ Mardin, *Genesis*, 268.

İmparatorluğu'na ya da genel olarak Doğu'ya aktarılmasını denetleyecek belirli bir seçkin gurubunun varlığını neredeyse zorunlu kılar. İnsanları ihtiyatlı olmaya zorlamak ve halk arasında olgun bir tavır tesis etmek, bir anlamda bu seçkin grubunun görevidir. Dolayısıyla, Osmanlı bürokratlarının bilimci seçkinciliğinin karşılığı, esasen ahlakçı seçkincilik adını verebileceğimiz farklı türde bir seçkincilik olmuştur.

1860'ların eylemci ediplerinin takipçileri –ve müttetikleri– olarak tahayyül ettikleri “halk”, siyasi iktidarı ellerinde tutan yüksek rütbeliler karşısında, kendi hakları konusunda daha bilgili ve uyanık bir halktı. Bu halk aynı zamanda, yine sahip olduğu bilgi sayesinde daha çalışkan ve üretkendi. Fakat yazarların tabiriyle “bizim değerlerimiz” tarafından tanımlanan yüksek ahlaki nitelikleri haiz bireylerden oluşan, olgun bir halktı bu. Bu açıdan Yeni Osmanlıların bilime dair resmî söyleme yaptıkları katkılarının ilki, tamamlayıcılık ve sentezi vurgulamaları (Doğu ve Batı, bilgelik ve bilim, gelenek ve yenilik, değerler ve bilgi arasında) ve tam da bu şekilde bu kategorileri birbirini dışlayan, farklı kategoriler şeklinde tanımlamaları, ikincisi ise bilimi üretkenliği mümkün kılan bir şey olarak nitelemeleriydi. Aydınlatıcının oynadığı rolün vazgeçilmezliği sorgulanmıyordu: Batı biliminin ithali gerçekleşmeliydi ama bu, Avrupa'nın hem erdemlerini hem de kusurlarını bilen bekçilerin kontrolü altında yapılmalıydı. Eğer dönemin seçkin devlet adamları, siyasi ihtirasları nedeniyle bu kusurları görmezden geliyorlarsa, bunlara ışık tutmak ve bir anlamda “halkı” *daha iyi* aydınlatmak, ediplere düşüyordu.

B. Yeni Bir Tartışmanın Yeni Temaları

1. Medeniyet Nedir?

Medeniyetin, tekil, aşkın bir varlık olarak nitelenmesine ve “bilim” adı verilen, benzer şekilde zamandan münezze bir öyle tanımlanmasına, genel olarak Tanzimat söyleminde,

özellikle de *Mecmua-i Fünûn*'da sık rastlanıyordu. Hemen 1860'lardan başlayarak, bu tasvirler çeşitli açılardan itiraza uğradı. Şinasi gibi bazıları, Avrupalı bilgi ile Şarklı erdem arasında bir sentezin sonucu olacak, mükemmel bir medeniyet tahayyül ediyordu. Diğerleriye insanlığın ortak medeniyeti fikrini zorunlu olarak reddetmiyor ama Müslümanların bu medeniyete yaptıkları katkıların, çok uzun bir süre boyunca görmezden gelindiğini ileri sürüyorlardı. Aşağıda göreceğimiz üzere, bu belirli türdeki yaklaşımlar, Yeni Osmanlılar tarafından müştereken benimsenecek ve 1860'larda ve 1870'lerde tartışmaya hâkim hale gelecekti. Fakat görece etkisiz olsa da, tereddütsüz bir şekilde tek bir "Medeniyet"ten ziyade medeniyetleri gören ve İslam medeniyetinin eşsiz faziletlerinin altını çizen bir diğer yaklaşımın da var olduğunu belirtmeliyiz – dönemin çeşitli gazetelerinde yazıları yayımlanan Polonyalı mühtedi Hayreddin Bey'in (Karol Karski) argümanlarını örnek verilebileceğimiz bir tutumdur bu.

Hayrettin, "Medeniyet ve Türkistan" başlığını taşıyan ve *Terakki* gazetesinde yayımlanan bir yazısında, Türklerin gayrimedeni olma suçlamaları karşısında kolayca teslim olmalarından duyduğu hayreti dile getirmişti. Medeniyetin özü, Türklerin medeni denilen milletlerden belki de daha çok sahip oldukları cemaat yaşamı ve karşılıklı yardımlaşma ve saygıydı. Şöyle diyordu Hayrettin:

Ey Osmanlılar! İşte bu husûslarda hiçbir millet sizlere tefevvük etmediği gibi te'mîn eylerim, eğer biri size bunun 'aksi iddi'asına kalkışır ise medeniyetin ne olduğundan haberi olmadığı cevabını veriniz. Medeniyeti fûnûn ve sanâyi' ve makinelerle karıştırmamalıdır. Elbette fûnûn ve sanâyi' ve makineler tasarrufu arzu olunacak kuvvetlerdir. Lâkin bunlar kuvva-yı maddiye yani 'illetler olup medeniyet ise fezâ'il-i beşeriyyenin ictimâ'idir.¹⁸

Eski Yunan bilimsel bilgiye ve ürünlerine sahip olmasa da,

¹⁸ Hayreddin, "Medeniyet ve Türkistan", *Terakki* (5 Muharrem 1286/17 Nisan 1869): 3.

halkı çağdaş Avrupalılardan daha medeniydi. Ruslar maddi güçler açısından kuvvetli ama Osmanlılardan daha az medeniydiler. Osmanlılar bilimleri öğrenmelidir, diye yazmıştı Hayreddin, ama bunu, bilimleri medeniyetin kendisi zannetmek yerine, kendi medeniyetlerinin hak ettiği maddi güce ulaşmak için yapmalıdır. *Basiret* gazetesine gönderilen bir mektubun yazarı da benzer bir yorumda bulunmuştu: “Evvela bizim millet medeni-i bi’t-tabi’idir. Ama yalnız Osmanlılar yani Türkler mi medeni-i bi’t-tabi’idir? Şu haslet, diyânet-i İslâmiyye şerefiyle hâsıl olan hasâ’il-i celîle-i bî-nihayeden birisidir.”¹⁹

Münif Paşa da dâhil olmak üzere Tanzimat seçkinleri arasında son derece yaygın olan Avrupa merkezci medeniyet kavramsallaştırmalarını hedef alan bu eleştirel tutum, sadece Avrupalı güçlere yönelik yaygın güvensizliğe değil, Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Avrupalıların tutumlarına da dayanıyordu. Örneğin Osmanlı hükümeti kutsal Ramazan ayı boyunca İstanbul’daki vapurlarda sigara içilmesini yasakladığında, önemli bir diplomatik kriz yaşanmıştı.²⁰ Benzer şekilde, Osmanlı basın tarihindeki en başarılı girişimlerden biri olan *Basiret* gazetesinin sahibi Ali Efendi, vapurlar hıncahınç dolduğunda Avrupalıların “barbar Türkler” yerine evcil hayvanlarını koltuklara oturttuklarından şikâyet etmiş, “böyle ebnâ-yı nev’ini hayvanâtta bile kadirsiz tutturan medeniyetin hiç lüzûmu yok,” diye yazmıştı.²¹

Fakat muhtemelen, medeniyetin yeni bilimlere dayanan maddi bir ilerleme olarak anlaşılmasına yönelik en açık eleştirisi, *Basiret*’te yayımlanan çok çarpıcı bir başka yazıda yer

¹⁹ “Muteber imzasile aldığımız varakadır” *Basiret* (23 Cemazıyelevvel 1288/10 Ağustos 1871): 2. Burada geçen “Osmanlılar yani Türkler” ifadesi, bilim tartışmalarının Müslümanlık, Osmanlılık ve Türklük gibi kimlik meselelerini de nasıl gündeme getirdiğine örnek teşkil ediyor; bu konuyu ilerleyen bölümlerde daha detaylı ele alacağım.

²⁰ BOA Sadaret Nezaret ve Devair 347/39 (20 Ramazan 1277/1 Nisan 1861)

²¹ Ali Efendi, “Şehir Mektubu”, *Basiret* (26 Rebiülevvel 1290/24 Mayıs 1873): 2. (Yeniden basım: Basiretçi Ali Efendi, İstanbul Mektupları, ed. Nuri Sağlam (İstanbul: Kitabevi, 2001), 147-48).

almıştı. Yazar, medeniyetin “terakkiyât-ı medeniyye” –yani medeniyetin maddi ürünleri– ile “efkâr-ı medeniyye” şeklinde ikiye ayrılması gerektiğini ileri sürdükten sonra şöyle demişti:

Terakkiyât-ı medeniyye, meydana semere-i mahsûsası olarak Armstrong topunu koyabilmiş ise, buna mukâbil yalnız bir lafzdan ‘ibâret bulunan insaniyeti [koymuştur]. Bu hâlde, Avrupaca insaniyetin hükmü her ne zaman Armstrong kadar ağırlaşarak ehemmiyet kesbederse, efkâr-ı medeniyye terakkiyât-ı medeniyye ile o zaman tekâbül edebildiği ortaya çıkar.

İnsanların huzur içinde yaşadıkları basit bir topluluk hayal edin, diye devam etmişti yazar. Eğer bu şekilde kalsalardı, daimî bir saadet ve uyum içinde yaşarlardı.

Fakat hâmî-i insâniyetin hıfz-ı himâyesine kanâ‘at etmezler de tutarlar o kasabanın her burç ve bârusuna birer Armstrong koyarlar. Ve bu [topların] . . . açtıkları ağızlarından her anda “Bu cem‘iyeti çabuk dağıtınız. Zira biz sizin bu sa‘adetinize gıptakeş bulunan a’dâ-yı insâniyetle şu sahada cenkleşeceğiz. Bu dağları bu tepeleri bütün düz ova edeceğiz ve onların enkâzıyla şimdi ova gördüğünüz yerlere de yeniden dağlar peyda edeceğiz. ‘Âlemi kökünden sarsıp yıkacağız. Fakat bunu da biliniz ki bu himmetimiz yine sizin bekâ-yı sa‘adetinizi muhafaza gibi hâlisâne bir arzuya mübtenidir” [sözleri çıkar]. . . . İmdi, Armstronglar o yâdigârlar değil midir ki insâniyetin muhafazasına mahsûs olan adüvv-i insâniyet olarak yine kendisi gibi mâhî-i insâniyet ve medeniyyet olan diğer Armstrongları davet ve celb ederek riyâz-ı medeniyyeti yangın yerine çevirirler . . . [Terakkiyât-ı medeniyye] . . . şimendiferler yapar. Telgraflar temdîd eder. Bir de bakar görürüz ki bu şimendiferler ciğerparesi çocuklarımızı mezbahaya bir sâ‘at evvel nakletmek ve telgraflar dahi onların kara haberlerini bize bir an evvel isâlet etmek için imiş. Allah Allah, ne sa‘adet!²²

Yazar, Avrupa’nın bilim ve sanatlarını ithal etmek gerektiğini savunuyordu. Ama İslami öğretinin, diğer dinler gibi,

²² “İslamiyet ve Medeniyet”, *Basiret* (6 Rebiyülahir 1289/13 Haziran 1872): 2.

insanlığın güvenliğine ve esenliğine ilişkin bazı emirlerle sınırlanamayacağı da doğrudur; İslam, diğer yanağı çevirmeyi tavsiye edenlerin aksine, bunları engelleyen şeylerin, her ne olursa olsunlar yasaklanmaları gerektiğini de emretmişti. Kısacası, medeniyet, Avrupalı değil, İslami ölçütlere göre değerlendirilmeli ve sınımadan geçemeyenlerin, sınırlardan geçmesine de izin verilmemeliydi.

Fakat “medeni dünya”nın bilhassa askerî kudretinden ve bunu mümkün kılan yeni bilgi tiplerinden, Avrupa’nın politikalarını eleştirenler tarafından bile hayranlıkla bahsedildiği bir dönemde, maddi ilerlemenin sonuçlarına yönelik bu tür radikal eleştirilere rastlamak kolay değildi. Benzer şekilde, Muallim Naci’nin “Tahsil-i fûnûn ile serâ’ir bilinir mi / Sırdan o haberdar olur kim geçse serden” dizeleri gibi tasavvuftan etkilenmiş dizelere de dönemin şiirinde pek de yaygın biçimde rastlanmıyordu.²³ *Mecmua-i Fünûn*’un medeniyet ve bilim tasvirlerine sunulabilecek daha geçerli bir alternatif, daha ziyade, bilimi ya da medeniyeti överken, İslam’a ve ahlaka dolaysızca atıfta bulunmakta da ısrar eden bir söylem biçiminde ortaya çıkmıştı.

2. İslam, Bilim, Medeniyet: Büyük Senteze Doğru

Baştakilere yakınlığı ve editörlerinin konformizmi memnuniyetsiz aktivistlerin pek de hoşuna gitmese de, *Mecmua-i Fünûn*, yeni edebiyatçılar kuşağı arasında son derece popülerdi. Bu kuşağın mensuplarından biri olan Ebuzziya Tevfik, 1910 yılında dergiyi “okumaktan keyif alan gençlerin, onu bir muska gibi yanlarında taşıdıklarını” ve içindekileri neredeyse ezberlediklerini yazmıştı.²⁴ Döneme ilişkin klasik çalışmalar, haklı olarak, derginin müstakbel yayınlar üzerindeki kalıcı

²³ Muallim Naci, “Terkib-i Bend”, *Terkib-i Bend-i Muallim Naci* ([Rusçuk, Bulgaristan]: *Tuna Vilayeti Matbaası*, 18??), 4.

²⁴ Ali Budak, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Müinif Paşa* (İstanbul: Kitabevi, 2004), 272’de alıntılanmıştır.

etkisini vurgulamıştır.²⁵ Fakat derginin kozmopolitanizminin ve medeniyete, açık bir Avrupa merkezci bakış açısıyla atıfta bulunan yazılarında kullanılan dilin, herkese cazip gelmediği de bir vakıadır. Derginin esas hamileri olan Tanzimat bürokratlarının politika ve tüketim örüntülerinin, özellikle Müslümanlar arasında kayda değer bir rahatsızlık yarattığı bir ortamda, medeniyet ve bilimin, İslam'a atıfta bulunmadan tartışılmayacak konular olduğu ortaya çıkmıştı. Ne İslam'ın bilime olan desteğine dair üstü kapalı ifadeler, ne de Müslümanların medeniyete katkılarına yönelik göstermelik bir hürmet yeterliydi.

6 Temmuz ve 24 Ağustos 1866 tarihleri arasında *Tasvir-i Efkâr*'da yayımlanan bir dizi makale, buna çarpıcı bir örnek teşkil ediyordu.²⁶ Makedonyalı bir mühtedi ve Tercüme Odası'nda Fransızca çevirmeni olan yazar Mehmed Mansur, muhteşem İskenderiye Kütüphanesi'nin, Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethi sırasında yok edildiğine dair sıkça dile getirilen sava yönelik öfkesini dile getirmişti bu makalelerde.²⁷ Mansur'a göre *Mecmua-i Fünûn*'un Temmuz 1863 sayısında yayımlanan bir makale de şaşırtıcı bir şekilde bu hataya düşmüştü. Alexander Karateodori, kitabın tarihiyle ilgili bu makalede, gerçekten de savaşın, özellikle de matbaanın ica-

²⁵ Bkz. Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İbrahim Horoz, 1956), 152 ve Mardin, *Genesis*, 240.

²⁶ Bkz. *Tasvir-i Efkâr*, sayı 402-15 (22 Safer-12 Rebiyülahir 1283/ 6 Temmuz-24 Ağustos 1866). *Tasvir-i Efkâr*'ın yayıncı ve yazarları Yeni Osmanlı hareketiyle ilişkiliydiler. Mehmed Mansur'un makaleleri iki ilave bölümle 1883 yılında bir kitap olarak yayımlandı. Bkz. Mehmed Mansur, *Meşhur İskenderiye Kütüphanesine Dair Risaledir* (İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1300/1882-83). Alıntılar bu versiyondan yapılmıştır.

²⁷ İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılması ve Hristiyanların ya da Müslümanların bu olaydaki rolü, özellikle de farklı grupların apolojistleri arasında harareti bir tartışmanın konusu olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Konunun Avrupa'daki tarihine ilişkin bir çalışma için bkz. Jon Thiem, "The Great Library of Alexandria Burnt: Towards the History of a Symbol", *Journal of the History of Ideas* 40 (1979): 507-26. Tartışmaya ilişkin bir analiz için bkz. Mostafa El-Abbadi ve Omnia Mounir Fathallah (der.), *What Happened to the Ancient Library of Alexandria?* (Leiden: Brill, 2008).

dından önceki dönemlerde, kütüphaneler üzerindeki yıkıcı etkisine geçerken değinmiş ve İskenderiye Kütüphanesi örneğine atıfta bulunmuştu. Bu tartışmalı olayın sorumlusunu belirtmekten kaçınsa da, Karatheodori'ye göre "Araplar Mısır ülkesini zabt eylemeleri üzerine o tarihe kadar Avrupalıların Mısır'la olan münasebatı bilküllüye münkatı' olup . . . papirüs ticaretine sekte gelmiş olduğundan bu keyfiyet dahi kütüb-i atıkanın inkırazını" beraberinde getirmişti.²⁸ Mansur, bunun İslam doğmasıydı, Yunan şaheserlerinin kaybolmayacağını söylemekten farkı olmadığını ileri sürmüştü. İskenderiye Kütüphanesi'ni yok edenlerin Müslümanlar olduğu görüşüne yönelik ayrıntılı bir eleştirinin ardından, Mansur, ilgili bilginin Yunan tarihçi Constantine Paparrigopoulos'un çalışmalarıyla –yazarın "kendi lisanında olan" kitaplarda– bile bulunabileceğini belirtmişti. Kendisi de mühtedi olan birisinin Karatheodori'nin cemaat mensubiyetine ilişkin bu pek de ince sayılamayacak referansını fark etmemek güçtür.

Fakat suçlanması gereken sadece belirli bir yazar değildi. Mansur, aslında bu tür hatalar nedeniyle *Mecmua-i Fünûn*'un "neşr-i erâcife vasıta" olduğunu iddia etmiş ve incelemesinin gözden geçirilmiş versiyonunda ek kanıtlar sunmuştu. Mansur'a göre, görünen oydu ki *Mecmua-i Fünûn* "yalnız makale-i mezkûrenin ilanıyla iktifâ etmeyip mücerred muharrir-i merkûmun bu babda olan iddi'a-i batılını[n] te'yîd ve tervîc" ediyordu, çünkü derginin kırk beşinci sayısında, benzer bir başka yazı daha yayımlanmıştı.²⁹ İlginç bir şekilde "İslam Kütüphaneleri" başlığını taşıyan bu yazı, aslında *Mecmua-i Fünûn*'un yayımladığı, doğrudan İslami gelenekle ilgili çok az sayıda makaleden biriydi. Dahası yazı, genel olarak bakıldığında, İslam'ın yükselişinden sonra bilimlerin gelişmesine dair övgü dolu bir değerlendirmeydi ve kitapların

²⁸ Aleksandr (Karatheodori), "Taharri-i Musannefat-ı Atika", *Mecmua-i Fünûn* 2, sayı 14 (Safer 1280/Temmuz 1863): 23.

²⁹ Mansur, *İskenderiye*, 66-67.

sadece isyankâr köleler ve istilacı Tatarlar tarafından yok edildiğinden söz ediyordu.³⁰ Fakat kitapların köleler tarafından yağmalandığı, sonra da ortada bırakılıp onyıllar boyunca kumların altında gömülü kaldığı suçlaması, Mansur için kabul edilemezdi: “Millet-i İslâmiyyenin kendi lisânında muharrer olan kitapların kadr ü kıymetini bilmeyip de bunları kum ve toprak altında bırakacak derecede cahil kalmış olduğunu bend-i mezkûr muharririnden başka sadr-ı İslâmdan bu ana gelinceye değin ferd-i vâhid iddi’a etmemiştir.”³¹

Yeni Osmanlı hareketinin önde gelen üyesi Namık Kemal, *Tasvir-i Efkâr*’da, Mansur’un incelemesine dair övgü dolu bir değerlendirme yayımladı.³² “Bahadırân-ı Arab” bilgi edinmenin İslam’ın emri olduğunu biliyorlardı, Namık Kemal’e göre ve Arapların daha önceki medeniyetlerin eserlerinden yaptıkları çeviriler, “fünûna hizmet ve rağbetleri”ne kanıt teşkil ediyordu.³³ Fakat İskenderiye Kütüphanesi’nin Araplar tarafından yok edildiğine ilişkin bu asılsız dedikodular, artık Avrupalı araştırmacılar tarafından bile kabul edilmezken, sürekli olarak “Hıristiyanlığa muhabbet veya İslâmiyet’e ihânet kastında olan birtakım düşman-ı ta’assub ünvanlı muta’assıblar” tarafından gündeme getiriliyordu. Dahası, aynı yazarlar, Endülüs’teki İslami bilgi hazinelerinin Hristiyanlar tarafından yok edilmesinden asla söz etmiyorlardı. Namık Kemal, Mansur’un mükemmel çalışmasının, asılsız dedikoduların kati reddi olacağını ilan etmişti.

Bir diğer Yeni Osmanlı ve 19. yüzyıl Osmanlı tarihin en eksantrik karakterlerinden biri olan Ali Suavi, diğer muhaliflerden daha ileri gitmiş ve başka bir bağlamda, *Mecmua-i Fünûn*’un yöneticisi olan Münif Paşa için “İslâm dini ‘aleyhine

³⁰ Ali ibn Embasevî, “İslam Kütüphaneleri”, *Mecmua-i Fünûn* 5, sayı 44 (Muharrem 1284/Mayıs 1867): 25-29.

³¹ Mansur, *İskenderiye*, 70-71.

³² *Tasvir-i Efkâr* (4 Eylül 1866/23 Rebiyülahir 1283): 1.

³³ Mansur’un, Tercüme Odası’nda Namık Kemal’in Fransızca hocası olduğunu da hatırlamak gerekir.

protestan hezeyânnâmeleri tercüme ede ede irtidâdını izhâr etmiş ve milletin menfûru olmuş” bir adam demişti.³⁴

Dolayısıyla, *Mecmua-i Fünûn*’un yaydığı medeniyet ve bilime dair Avrupa merkezci anlatıya verilen tepki, “İslami katkılara” yapılan, ancak aslında daha anlatının genel hatlarının kabul edilmesi üzerine inşa edilmiş bir vurguydu. Bu alternatif yaklaşımda, İslam’ın Müslümanlara bilgi edinmeyi emrederek buna rehberlik de ettiğini ve Müslümanların yüz-yıllar boyunca bu emre uyduklarını belirtmek zorunluydu. Bu nedenle, örneğin *Tasvir-i Efkâr*, Osmanlı İmparatorluğu’nda tıp eğitimine dair bir makalede “ecza-yı ‘akl ve naklden mürekkeb bir tertîb-i hikmetâmiz ile insâniyete hayat-ı taze vermiş olan kavm-i Arab”dan söz etmişti.³⁵ Bununla birlikte, Osmanlıların bilginin herhangi bir dalında Araplar kadar ilerleme kaydetmemiş olduğunu da eklemişti. Öte yandan Namık Kemal, Yeni Osmanlı gazetesi *Hürriyet*’in ilk sayısında, “Türkler o millet değil midir ki medreselerinde Farabiler, İbn Sinalar, Gazaliler, Zemahşeriler tevsî-i ma‘rifet eylediler?” diye sormuştu. “Öyle mu‘allim-i a‘lem makamını kazanmış bir ümmet, [şimdi] mahsûlât-ı ma‘ârifin en sadelerine bakarak mucizeler görmüş gibi hayran oluyor.”³⁶

Aşağıda göreceğimiz gibi, İspanya’daki Arap devletlerine

³⁴ Ali Suavi, “Encümen-i Daniş-i Şarkî”, Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, (der.) Mehmet Kaplan vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 540. Cemiyet-i İlmiye-i Osmâniye üyesi olan (bkz. Üçüncü Bölüm) Mordtmann’a göre, Münif pek çok kişi tarafından bir ateist olarak görülüyordu. Bkz. Andreas David Mordtmann, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar (Stambul und das Moderne Türkentum)*, çev. Gertraude Habermann Songu (İstanbul: Pera, 1999 [1877]). Ali Suavi’nin tespitleriyle desteklenen bu iddia, muhtemelen 1859 gibi erken bir tarihte, Münif Paşa’nın ilk çalışmasını yayımlamasıyla ortaya çıkan bir tepkiye işaret eder: Bu eser, Voltaire, Fenelon, and Fontenelle’in eserlerinden seçerek tercüme ettiği bir antolojidir. (Philosophical Dialogues/Muhaverat-ı Hikemiye, 1859). Ali Suavi için bkz. Mardin, *Genesis* ve Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi* (İstanbul: İletişim, 1994). Çelik, Suavi’nin Münif’e yönelik kınamalarından da söz eder; ayrıca bkz. Budak, *Batılılaşma Sürecinde*.

³⁵ “Havadisat-ı Dahiliyye”, *Tasvir-i Efkâr* (12 Receb 1283/20 Kasım 1866): 1.

³⁶ Namık Kemal, “Hubbû’l-vatan mine’l-ıman”, *Hürriyet* (8 Rebiyülevvel 1285/29 Haziran 1868): 1-2.

ya da kısaca Endülüs'e yapılan atıflar, genellikle, Müslümanların bilime önemli katkılarda bulundukları iddiasını destekleyecek en ikna edici kanıt olarak sunuluyordu. Münif Paşa, makalelerinde Müslümanların katkılarını teslim etmişti, ama o yeni gelişmelerin üzerinde duruyordu ve yukarıda tartışıldığı üzere, bu noktada Yeni Osmanlıların yapacağı gibi, Müslümanların geliştirdikleri bütün bilgi dallarını ele almamıştı.

Nitekim Yeni Osmanlılar, bilim ve medeniyete ilişkin her tartışmada İslam'a açık atıflarda bulunmaya yönelik tavizsiz çağrılarına ek olarak, "ihtiyaç duyulan bilimlerin" Tanzimat söyleminde tasvir edilme biçimine de itiraz etmişlerdi. Daha spesifik olarak, fıkıh gibi İslami bilgi dallarını da ihtiyaç duyulan bilimler arasında saymışlardı. Osmanlı İmparatorluğu, sadece yeni bilgi tiplerini ithal etmekle kalmayacak, kendi bilimsel geleneğini de tasdik edip canlandıracaktı ve bu gelenek, imparatorluğun *Müslüman* cemaatine aitti. Ayrıca, Yeni Osmanlılar, bilim ve medeniyetle ilgili savların mutlaka, imparatorluğun gerçekten ihtiyaç duyduğu yönetici ve vatandaş tipine dair sonuçları olacağını da açıkça ortaya koymuşlardı. Başka bir deyişle, Tanzimat'ı eleştirenler için de erdem ve kusurlar hakkında konuşmadan bilgi hakkında konuşmak imkânsızdı.

Yeni Osmanlıların bu konumları, genel olarak Müslüman devletlerin, özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun "gerilemesine" dair argümanlarında bir arada gözlemlenebilir. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, Avrupa'da yeni bir bilgi tipinin ortaya çıkışı, önceleri bu gerilemenin önemli bir nedeni olarak gösterilmişti. 1839 Hatt-ı Hümayunu'nda geçen "gavâ'il" ve "esbâb-ı mütenevvi'a" gibi muğlak ifadeler de, Münif Paşa'nın kendisi de dâhil olmak üzere bürokratlar tarafından yaygın şekilde kullanılıyordu.³⁷ Öte yandan eleştiri yöneltenler için anahtar sözcük "Endülüs"tü.

³⁷ Münif Paşa, "Mahiyet ve Aksam-ı Ulûm", *Mecmua-i Fimûn* 2, S. 13 (Muharrem 1280/Haziran 1863): 8.

İspanya'daki İslam devletine yapılan atıflar, Osmanlı metinlerinde bu dönemden önce sık rastlanmasalar da, Yeni Osmanlı hareketinin önde gelen mensuplarından Ziya Paşa'nın, Louis Viardot'nun *Essai sur L'Histoire des Arabes et des Mores d'Espagne* (1833) adlı eserinin bazı bölümlerini, diğer kaynaklardan ek malzemeler de kullanarak çevirmesinin ve 1859 yılında *Endülüs Tarihi* başlığıyla yayımlamasının ardından yaygınlaştı.³⁸ Ziya Paşa'nın eserinin dördüncü cildi, Müslümanların İspanya'ya nasıl medeniyet getirdiklerini göstermeye ayrılmıştı ve Endülüs'ün “meşâhir-i fâzıla”sının uzun bir listesini sunuyordu. Liste sadece tefsir ve fıkıh gibi spesifik olarak İslami ilim dallarına değil, eczacılık ve matematik gibi çok çeşitli alanlara da katkıda bulunan âlimleri içeriyordu. Bu sunumun açık bir şekilde, dini, bilgi üretiminin spesifik alanlarından ayırmayan İslami geleneğe dayandığını vurgulamaya değer. Keza, Ziya Paşa'nın, bu yaklaşıma dayanarak, bu âlimlerden “fazıl” insanlar olarak söz ettiğine de dikkat etmekte fayda var.

Özellikle bu eserin yayımlanmasının ardından, Endülüs devletlerinin Müslüman âlimlerinin elde ettikleri –ve görünen o ki, Osmanlı yazarların çoğunlukla doğrudan doğruya Avrupa kaynaklarından öğrendikleri– başarıların önemi, bilgi arayışında İslami unsuru vurgulamanın bir gerekçesi hâline geldi. Endülüs, bilimin, İslam'ın bilgi üretimine rehberlik ettiği, yönetimin İslam hukukuna dayandığı ve bu hukukla ilgili biliminin (fıkıhın) adil hükümdarlar tarafından korunduğu bir toplumda serptildiğini kanıtlıyordu.

³⁸ Çeviriye yönelik epey sert bir eleştiri için bkz. Mükrimin Halil Yinanç, “Tanzimattan sonra bizde tarihçilik”, *Tanzimat I: Yüzüncü Yılı Münasebetile* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940), 584. Ayvazoğlu, Osmanlı yazarların, kuşkusuz İspanya'daki Müslümanların entelektüel başarılarının farkında olsalar da, 19. yüzyıldan önce nadiren Endülüs'e atıfta bulunduklarının altını çizer. Bkz. Beşir Ayvazoğlu, “Edebiyatımızda Endülüs”, *Endülüsten İspanya'ya* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 79-80. Osmanlı edebiyatında Endülüs teması için ayrıca bkz. Enginün, “Edebiyatımızda Endülüs”, *Araştırmalar ve Belgeler* (Dergah: İstanbul, 2000), 32-41.

Dolayısıyla, o güne kadar Tanzimat'ın Avrupalı seçkinlerinin tekelinde olan, yeni bilimlere edinme ihtiyacına ilişkin söyleme artık İslami atıflar sızıyor ve bir anlamda bu söylem popülerleşiyordu. Fakat Endülüs anlatısının, Yeni Osmanlıların argümanlarında kullanılma biçimiyle ilgili dikkat çekici bir diğer nokta da, bunun esasen bir kıssa olmasıydı: Bu denli görkemli bir devletin trajik çöküşü, yöneticiler arasında yozlaşma ve ahlaksızlığın yayılmasının, sınırın diğer tarafında bekleyen istilacıların işini nasıl kolaylaştırdığını gösteren bir örnek olarak resmediliyordu.

Yeni Osmanlıların siyasi davası, “aydınlanmış” yüksek bürokratların despotik yönetiminin sona erdirilmesini ve siyasi katılımın sınırlarının genişletilmesini içeriyordu. Aynı zamanda İslami bilimlerin değerinin ve uygulanabilirliğinin yeniden gündeme getirilmesiyle, bilimin sınırlarının genişletilmesi de söz konusuydu. Fakat bu dava, bilgi sahibi ideal Osmanlı'yı da son derece katı bir şekilde yeniden tanımlamıştı. Namık Kemal, Osmanlı siyasi rejimine yönelik Avrupa kaynaklı eleştirileri ele aldığı bir yazıda, Osmanlıların da bir parlamento istediklerini ve bunun her halükârda İslam'ın bir şartı olduğunu belirtmiş, ama aynı zamanda bu ideal Osmanlı'yı da tartışmaya yer bırakmayacak şekilde resmetmişti:

Siz yine tutup dinimizi mâni'-i terakkî 'addediyorsunuz. Terakkî birkaç kişinin dest-i istibdâdında kalmakla mı olur? . . . Bir kerre düşününüz, Romalıların inkırâzından sonra alemde mâ esir-i medeniyeti ibka eden İslâm değil miydi? Ma'ârif-i hikemiyeyi tevsî' ve ihyâ eden İslâm değil miydi? Sizden birtakım 'ukala 'Avrupa'nın üstâd-ı ma'ârifî Endülüs Araplarıdır' diye bağırıyorlar. Onlar İslâm değil miydi? Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler karıların açık saçık so-kağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlâkımıza mugayirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz.³⁹

³⁹ [Başlıksız], *Hürriyet* 11 (20 Cemaziyelevvel 1285/7 Eylül 1868): 8.

3. Cehaleti Yeniden Tanımlamak

Namık Kemal, yazılarının çoğunda, özellikle de Yeni Osmanlıların Paris'teki gönüllü sürgünleri sırasında yayımladıkları *Hürriyet* gazetesi için yazdıklarında, benzer noktalara değinmişti. Kuşkusuz Avrupalı güçlerin, Osmanlı yönetiminin işleyişi üzerinde kayda değer bir etkisi vardı ve Tanzimat bürokratları, onların gözüne girmek için, Osmanlı İmparatorluğu'nda dinî yobazlığın hüküm sürdüğü fikrini icat ettiler, diye yazmıştı Kemal. Oysa “Şam'da, Bağdat'ta, Mısır'da, Endülüs'teki düvel-i İslâmiyenin şevket ve servet ve ma'rifeti” düşünüldüğü takdirde, İslam dininin ilerlemeye engel teşkil ettiğini ileri sürmek imkânsız olurdu.⁴⁰ Buna ilaveten, Endülüs örneği, şeriatın meziyetlerini de kanıtlıyordu, zira bu İslam devleti bu hukuka bağlıyken “mağbût-ı cihan” bir ülke hâline gelmişti.⁴¹ Söylemeye gerek yok, şeriata sürekli olarak bağlı kalma çağrısı, aynı zamanda İslami fıkıh biliminin Osmanlı İmparatorluğu'nda yasamanın merkezinde yer alması gerektiği anlamına da geliyordu.⁴²

Dolayısıyla, “ihtiyaç duyulan bilimler” kategorisinin, Namık Kemal tarafından tanımlandığı şekliyle sınırları, kuşkusuz –*Mecmua-i Fünûn*'un, hakkında söyleyecek pek az şeyi olduğu– İslami bilimleri de içermesine yetecek kadar genişti. Beklenebileceği üzere bunun, daha önceki onyıllarda geliştirilmiş olan cehalet söylemi açısından önemli sonuçları vardı. Namık Kemal “vükelâ-yı hâzıra her ne okudularsa Avrupa lisanlarından okuduklarından, Türkçe bilir fakat cahil birer Frenk

⁴⁰ Namık Kemal, “Âzâr-ı mevhum”, *Hürriyet* 35 (10 Zilkade 1285/22 Şubat 1869): 8.

⁴¹ Namık Kemal, “Nutk-ı hümayun”, *Hürriyet* 50 (26 Safer 1286/7 Haziran 1869): 4.

⁴² Kemal ve diğer Yeni Osmanlılar yazılarının birçoğunda “fenn-i celîl-i fıkıh”a atıfta bulunmuşlardır. Örnekler ve ilgili bir tartışma için bkz. İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat* 1 (İstanbul: Maarif, 1940): 777-857. Öte yandan Mardin, Namık Kemal'in İslami hukuk anlayışının kendi iddia ettiği kadar pürist olmadığını gösterir; bkz. Mardin, *Genesis*, 313-19.

hükümündedir” diyor; Osmanlı İmparatorluğu’nda iktidarda olanları şöyle tanımlıyordu: “daha [İslam’ın] ‘ilmihâlinden cahil birtakım erâzil.”⁴³ Ziya Paşa Yeni Osmanlıların yüksek bürokratlara yönelik tutumlarını, meşhur dizelerinde dile getirmişti:

İsnâd-ı ta’assub olunur merd-i gayûra
Dinsizlere tevcîh-i revîyyet yeni çıktı
İslâm imiş Devlete pâ-bend-i terakkî
Evvel yoğidi işbu rivâyet yeni çıktı
Milliyeti nisyân ederek her işimizde
Efkâr-ı Frenge taba’iyyet yeni çıktı⁴⁴

İslami bilimlerin itibarı ve anlamı üzerindeki bu ısrar, böylece erken 19. yüzyılın resmî söyleminin yerleştirmiş olduğu yeni cehalet tanımına yönelik bir itirazı da içeriyordu. Örneğin Ziya Paşa, Türkçe, Arapça ve Farsça şiir antolojisi *Harabat*’ın nazım şeklindeki girişinde, cehaletin ve şiirin bir arada var olamayacağını yazmıştı. Bununla birlikte onun vazgeçilmez olduğunu düşündüğü bilgi dalları, eğretilime (*bedi*), kıyas ve mecaz (*beyan*), sözdizimi (*nahiv*), belagat (*fesahat*) ve tarih, özellikle de şiir tarihiydi. Bir şairin, dünyayı anlayabilmek için bir Avrupa dili öğrenmesi de gerekiyordu: “Etmiş orada fûnûn terakkî / Tahsîlden eyleme tevakkî.” Avrupa’nın dillerini ve bilgilerini öğrenmek insanı kâfire çevirmez, diye de yazmıştı Ziya Paşa, ama beklenebileceği üzere açık bir uyarıyla: Bilmek gerek ondaki fûnûnu / Terk eyle ta’assub ü cünûnu / Taklîd ile aslını unutma / Milliyetini hakîr tutma.”⁴⁵

Şaşırtıcı bir biçimde, Ziya Paşa’nın tavsiyeleri, ünlü 16. yüzyıl şairi Fuzulî’nin iyi şiire giden kendi yolunu tartışma biçiminden daha az kapsamlı görünür:

⁴³ Kemal, “Âzâr-ı mevhum”, 7.

⁴⁴ Ziya Paşa, “Terkib-i Bend”, *Batı Te’sirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Kenan Akyüz, 3. Baskı (Ankara: Doğuş, 1970), 48.

⁴⁵ Ziya Paşa, “Meşrut-ı Ahval-i Şâ’iri”, *Ziya Paşa’nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, der. Önder Göçgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 73-75.

Rişte-yi silk-i şî'rüm cevâhir-i 'ilmden ârî gerden-bend-i âlem ola zîrâ ki 'ilmsüz şî'r esâssuz dîvâr olur ve esâssuz dîvâr gayetde bî-itibâr olur pâye-yi şîrümü hîlye-yi 'ilmden mu'arrâ mû'cib-i ihânet bilüp ve 'ilmsüz şî'rden kâleb-i bî-rûh gibi te-neffür kılup bir müddet nakd-i hayâtum şarf-ı iktisâb-ı fûnûn-ı 'ulûm-ı 'aklî ve naklî ve hâşıl-ı 'ömrüm bezl-i iktinâ'-ı fevâid-i hikemî vü hendesî kılmağın mürûr ile le'âlî-yi aşnâf-ı hünerden şâhid-i nazmuma pîrâyeler müretteb kıldum ve tederîc ile tettebbu-ı tefâsîr ü eḥâdîs edüp fazîlet-i şî're mezzemmet isnâdî töhmet olduğun ḥaḳîḳatın bildüm.”⁴⁶

Fuzuli'nin “akli ve matematiksel bilimlerin” önemi konusunda Ziya Paşa'dan daha kararlı olması, bilgiye ve bilime ilişkin Osmanlı kavrayışının dönüşümünün göstergesi olabilir: Fuzuli'nin sözleriyle, söz konusu bilim tipleri hâlâ Osmanlı medreselerinde öğretiliyor ve “yerli” kabul ediliyordu. 19. yüzyılda bunlar, sadece Endülüs'e atıfla daha az yabancı kılınan Avrupalı bilimler hâline gelmişti. Öte yandan Ali Suavi, cehalete ilişkin söyleme verdiği tepkisinde, hem İslam'a hem de Türk topluluğunun kendisine dair savunuları harmanlamıştı. Suavi'ye göre sadece Müslümanlar bilime en büyük katkılarda bulunmakla kalmamıştı, Türkler de bütün bilim dallarında kendilerini kanıtlamıştı. Nitekim yanlışlıkla Arap olarak bilinen büyük bilim adamları aslında Türk'tü. İki Türk âlimi olan İbn Sina ve Farabi, çağdaş Batı bilimi üzerinde muazzam bir etkide bulunmuş ve Türk yazarlar Arapça edebiyat alanında Arapları bile gölgede bırakmıştı. “Vakı'a bizde mesa'il-i tabi'iyâtın ekserisi tecrübeden 'ârî, tahmini mukaddimeler üze idi. Lakin . . . [b]ugünkü terakkî etmiş olan fizik onların netâyic-i mesâ'ilini tasdikten ve bi't-tecrübe isbâtta başka bir şey yapmadı.” diye yazıyordu Suavi.⁴⁷ Onun yorumuna göre Türkler bütün bilimlerde, fıkıhın yanı sıra astronomi, iktisat,

⁴⁶ Fuzuli, *Fuzuli Divanı* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021): 176-177.

⁴⁷ Ali Suavi, “Türk”, *Türk Edebiyatı*, der. Kaplan et al., 501. Özgün basımı, Ulûm (1 Rebiülâhir 1286/11 Temmuz 1869), 1-17.

aritmetik, felsefe ve doğa bilimleri alanlarında da gurur verici temsilciler yetiştirmiş ve ilim Osmanlı İmparatorluğu'nun cami ve medreselerinden yayılmıştı.

Suavi'nin vardığı sonuç şuydu: “Şu günlerde İstanbul'da falanda bazı çoluk çocuğun Türkleri cehalet içre farz ederek büyük büyük lakırdılarla ihtiyar-vârî nasihatlarla kalkışmaları gülünç ve maskaralıktan ibarettir. Bu makûleler öyle nasihatla kalkıştıkları hemşehrilerinden okuyup istifade etmek muvafık-ı edeb ü iz'andır.”⁴⁸

Tanzimat bürokratları tarafından yayılan cehalet anlayışına ulemadan da itiraz gelmişti. Yeni bilimler adına konuşanların genellikle nasıl eleştirildiğine de örnek teşkil eden bir vaka, 1871-72'de genç gazeteci Ahmed Midhat'ın *Dağarcık* isimli dergisinde insanların yeryüzünde ortaya çıkışı üzerine yayımladığı bir dizi özgün yazıyla ilgilidir. Midhat'ın döneminin popüler jeoloji tartışmalarına aşina olduğu belliydi; bir yazısında, sadece Arz'ın oluşumunu değil, insanların ortaya çıkışını da, esasen materyalist bir çerçeve içinde tarif etmiş ve insanı oluşturan her bir zerrenin, Arz'ın oluşumundan bu yana dolaşımda olan madde parçaları olduğunu ileri sürmüştü.⁴⁹ Bir sonraki yazısı, yazarla, odasının duvarındaki, bir zamanlar insan olduğunu söyleyen bir tuğlanın sesi arasında geçen bir konuşmayı içerdiğinden, insan varoluşunun anlamına yaklaşımı açısından daha da dikkat çekiciydi:

Ben dahi biaynihi senin gibi doğmuş idim. Yani vücudum merkez-i 'arzda yanmakta ve kaynamakta bulunan madeniyât içinde nice bin sene kaynadıktan ve ba'de buhara munkalip ve mütekâsif ve münce mid olduktan sonra tabakât-ı 'arzın her birisinde ve nice bin ecsâm içinde müteferrik ve perişan kalmış ve nihayet validemin rahmine düşen bir miktar nut-

⁴⁸ Ali Suavi, “Türk”, 504.

⁴⁹ Ahmed Midhat, “Velâdet”, *Dağarcık*, S. 2 (1288/1872): 49-52.

fenin içinde cem' olmuş idi. Hâsılı tıpkı senin gibi ben dahi bu dünyada isbat-ı vücûtle tamam kırk beş sene yaşadım.⁵⁰

Ses akabinde, insan olarak ölmesinin ardından vücudunun topraktaki diğer maddelerle nasıl karışıp daha sonra tuğla-nın yapımında kullanılan malzemeye dönüştüğünü anlatır ve Midhat'a bunun, insanlar, hayvanlar ve bitkiler de dâhil olmak üzere, bütün canlıların var olma şekli olduğunu söyler.

Maddenin doğada dolaşımı, Avrupa biliminde 18. yüzyıl-dan beri, özellikle de Antoine-Laurent Lavoisier ve Joseph Priestley'in çalışmaları sayesinde yaygın bir tema olagelmisti. Fakat bu tema, 19. yüzyılın ortalarında, bilhassa Justus von Liebig'in, Jacob Moleschott ve Ludwig Büchner'in materya-lizmlerini de etkilemiş olan çalışmalarıyla birlikte, jeoloji ve organik kimya alanında yaşanan gelişmelere koşut olarak yeni bir popülerlik kazandı.⁵¹ Midhat'ın bir ölçüde bu tartışmalara aşına olduğu açıktı ve bu metinlerde ruh mefhumuna pek çok kez atıfta bulunmuş olmasına karşın, varoluşa dair bu tartışmada neredeyse sadece maddi süreçler üzerinde durması çarpıcıydı.

Bu yazıda duvardan gelen ve Midhat ile konuşan ses, kendi sayısız dönüşümleriyle ilgili hakikatin yaşayanlar tarafından en iyi nasıl anlaşılabileceği konusunda da açıktır: bilim yo-luyla. Nitekim bu hikâyeyi genç yazara anlatmayı seçmesinin nedeni, Midhat'ın, onlardan üstün olduğunun ima edildiği çoğu insanın aksine, “‘acâ'ib ve garâ'ib-i fenniyyeye meraklı bir adam” olmasıydı.⁵²

⁵⁰ Ahmed Midhat, “Duvardan Bir Sada”, *Dağarcık*, S. 4 (1288/1872): 99-100.

⁵¹ Mikulas Teich, “Circulation, Transformation, Conservation of Matter and the Balancing of the Biological World in the Eighteenth Century”, *Ambix* 29 (1982): 17-28. Liebig ve etkisi için bkz. Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany* (Dordrecht: D. Reidel, 1977). Şükrü Hanioğlu, “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art”, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, (der.) Elisabeth Özdalga (Londra: Routledge, 2005), bu fikirlerin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisini analiz eder.

⁵² Ahmed Midhat, “Duvardan”, 102.

Bütün varoluşun özünü gerçekten anlamamanın bir yolu olarak bilim, bu yazılarda görülen ortak bir temadır. Bu tür bilimsel açıklamaların dindar insanın kafasını karıştırabileceği belli ki açık olduğundan, duvarla olan diyalogundan hemen sonra çıkan bir diğer yazısında, Ahmed Midhat sorunla açıkça yüzleşmişti. “Fikrimi ta‘ayyüb etmeyiniz. Fikir kayda, hapse gelir bir şey değildir. Hürri-i mutlak” diyordu Midhat, “Fikrim hükm-i celil-i Kur’an’a tatbîk edemediği fününu ‘Yalandır’ diye kesip atmağa hazır. . . . Ancak şimdiye kadar hangi fenni tatbik ettim ise Kuran’ı ona mugayir ve muhalif bulmadım.”⁵³ Bir önceki yazıda tartışılan fikirleri Kur’an’dan ayetlere atıfta bulunarak yorumlayan Midhat, bu fikirlerin, Kur’an’ın öğrettiklerinden hiç de farklı olmadığını belirtiyordu. Natüralist felsefelerle örtüşmeyen tek konu ahiret konusuydu, ki bu da bir Müslüman filozof tarafından sarıh biçimde izah edildiğinde, natüralistlerin bu hakikati de hayret içinde kabul edeceğine kuşku yoktu. Başka bir deyişle, Kur’an’ın otoritesi tartışılmazdı elbette, ama Midhat, Kur’an ile bilimin bulgu ve felsefelerinin, ilkinin içeriğini ikincisinininkine indirgemek asla mümkün olmasa da, birbirlerini açıklamaya yardımcı olabileceğini ileri sürüyordu.

Bunları, tartışmalı bir konuyu ele alan bir diğer yazı takip etmişti: insanın ortaya çıkışı. Midhat, bu metinde Lamarckçı bir perspektif öneriyor –Darwin’in kuramlarının Fransa’da onyıllar boyunca rağbet görmediğini ve Osmanlı yazarlarının Fransız tartışmalarına çok daha aşına olduklarını hatırlamak gerekir– ve maymunlarla insanlar arasında bir bağlantı olduğu fikrini sakıncalı görmek için herhangi bir gerekçe bulunmadığını iddia ediyordu.⁵⁴ Lamarck’a dair Fransızca bir incelemeye pek çok atıfta bulunan Midhat, orangutanların insanlarla olan benzerliğinin inkar edilemeyeceğini belirtiyor,

⁵³ Ahmed Midhat, “Bir Mülâhaza-ı Dînîyye”, *Dağarcık*, S. 4 (1288/1872): 103.

⁵⁴ Ahmed Midhat, “İnsan- Dünyada İnsanın Zuhuru”, *Dağarcık*, S. 4 (1288/1872): 109-17.

ama kendinden emin bir şekilde, insanların bir şekilde orantıdan galdığını varsaymak yerine, insanın da basitçe bir insansı maymun türü olduğunu varsaymanın daha makul olduğunu ekliyordu. Bu nedenle Midhat'a göre evrime ilişkin Lamarckçı fikirler tatmin edici değildi; insanlar yeryüzünde iki ayağı üzerinde yürüyen bir maymun tipi olarak ortaya çıkmış ve zamanla –aralarındaki etkileşim ve rekabet sayesinde– çağdaş insanların sahip olduğu becerileri kazanmışlardı.

Midhat'ın, Lamarck'ın kuramının kusurlarını tartışırken bile bir yaratıcıdan söz etmemesi, çağdaş okura şaşırtıcı gelebilir, ama belki de evrim gibi bir konuya ilişkin fikirlerin, sadece dinle olan bir çatışma açısından kavranabileceği beklentisinin kendisi yanıltıcıdır. Midhat'ın dili, bu tür önemli meseleleri sunarken alışılmadık ölçüde dolaysız olsa da, onun yazılarına gelen tepkiler ve Midhat'ın bunlara verdiği cevaplar, basit bir “bilime karşı din” çerçevesi içinde anlaşılamaz.

Elbette ki Midhat'a yönelik en sert tepkinin, seçkin bir din adamından geldiği bir gerçek. Bu tepki, ulemadan Harputlu İshak Hoca'nın, 4 Mart 1873'te *Basiret*'te yayınladığı imzasız ve sert eleştiriydi. Ne var ki İshak Hoca'nın argümanı bir yandan bilime ve İslam'a ilişkin fikirleri üzerine bir yorum olmakla beraber, aynı zamanda belirli bir insan tipine yönelik de bir kınamaydı: “Bir hayli vakitten beri, merkez-i hilafet olan Dersaadet'te bazı efkâr-ı garîbe ashâbı zuhûr ederek kâlen ve kalemlen ve tavren ve fi'ilen . . . sadedilân-ı ümmeti tagliz ve tevkim” etmekteydi İshak Hoca'ya göre.⁵⁵ *Dağarcık*'ın yayıncısının görüşlerinin, bütün ehl-i kitabın⁵⁶ inançlarıyla çeliştiğini düşünen İshak, Midhat'ın bir ateist olduğunu ima ediyordu. Fakat hepsi bundan ibaret de değildi; sorun devleti

⁵⁵ [Harputlu İshak Hoca], “Mevaliden bir zat tarafından matbaamıza vürud eden varakadır”, *Basiret* (4 Muharrem 1290/4 Mart 1873): 1.

⁵⁶ Osmanlı bilim tartışmalarında konu “din ve bilim” meselesine geldiğinde, Hristiyanlar ve Yahudiler'in kimi zaman inançlarından dolayı eleştirilip bu örnekteki gibi kimi bağlamlarda ise müttefik ilan edildiği görülür; bu konunun daha detaylı çalışılmasına ihtiyaç olduğu şüphesiz.

ve milleti zayıflatacak görüşlere sahip insanlardı. Nitekim yazısının sonuç kısmına doğru, İshak'ın argümanları, Paris Komünü'nün hikâyesine yaptığı atıflarla açıkça siyasi bir şekil alacaktı. Bu tür tehlikeli görüş ve eylemlere bulaşmış kişiler, Avrupa'nın bütün ülkelerinde ortadan kaldırılmıştı ama İslam, Osmanlı devletini bu tür tehlikelerden korusa da, Osmanlı milletinin “cühela ve zuafâ” takımından kimileri bu görüşleri “medeniyet” sanıyordu.⁵⁷ Dolayısıyla temel sorun, Midhat'ın ya da onun gibi kişilerin, basitçe insanlığın kökenlerine dair bilimsel görüşler kaleme almış olmaları değildi, Osmanlı İmparatorluğu'nun içindeki mevcut siyasi ve toplumsal hiyerarşiler tehlikedeydi.

Ahmed Midhat, ertesi gün *Basiret*'te yayımlanan bir notla kendisini eleştiren kişinin kim olduğunu açıklamasını istedi. Yanıt, İshak'ın sadece ismini açıklamakla kalmadığı, imparatorluk içindeki farklı insan diplerine dair görüşlerini de ayrıntılandığı bir yazı biçiminde geldi. İshak'a göre bazı kişiler, bilgiden ve eğitimden söz ediyorlardı, ama önerdikleri şey, “halkı ızlâle ve ‘akâ’id-i ‘avâmî ihlâlâ” sürükleyebilecek bir yanlış fikirler demetinden ibaretti. Bu tür durumlarda ulemanın müdahale etmesi gerekirdi, çünkü halkın dinini, onurunu ve haysiyetini korumak onların göreviydi. Kendi rolünü bu çerçevede tanımlayan İshak, Midhat'ın derdininse “söz satıp para kazanmak” olabileceğini ileri sürüyordu.⁵⁸

Bu, uzun bir makalede yer alan ufak bir kinayeydi, ama söz konusu çatışmanın önemli bir veçhesine dair açık bir işaret teşkil ediyordu: Bourdieu'nün de belirttiği gibi, toplumsal aktörlerin eylemlerinin tarafsız olarak algılanması için, kabul görmüş belirli bir otorite türüne (sembolik sermayeye)

⁵⁷ İshak, “Mevaliden”, 2. Yeni Osmanlılar hiçbir biçimde devrimci siyasi ve toplumsal değişimi savunmasalar da, Avrupa'daki olaylar onlara ilham vermiş ve gazeteleri zaman zaman Komün'e sempatiyle bakan değerlendirmeler yayımlamıştır. Bu konuya ilişkin genel bir çalışma için bkz. Serol Teber, *Paris Komünü'nde Üç Yurtsever Türk: Mehmet, Reşat ve Nuri Beyler* (İstanbul: De, 1986).

⁵⁸ Harputlu İshak Hoca, “Varaka-i Cevabiyye”, *Basiret* (9 Muharrem 1290/9 Mart 1873): 2.

sahip olmaları gerekir.⁵⁹ Yetmiş yaşındaki ulema mensubu İshak, kendisinin ve muarızının amaçları arasındaki muhtemel farklara yaptığı atıflarla, genç muarızının sembolik sermaye iddiasına karşı çıkmaktadır. İshak'ın formülasyonuna göre Midhat gibiler siyasi ve iktisadi güç (“devleti ve milleti zayıflatmak”, “para kazanmak için söz satmak”) peşindeyken, İshak ve adına konuştuğunu iddia ettiği ulema, diğerkâmlığı ve insanlara fedakârca hizmeti temsil ediyordu. Daha sonraki bölümlerde göreceğimiz üzere, bu stratejiye, bilime dair Osmanlı tartışmasında yaygın bir şekilde başvurulmuştu, zira bilim ve dinle, yeni ve eskiyle, yararlı ve tehlikeli olanla ilgili argümanlar, nihayetinde –kültürel, siyasi, iktisadi– otorite ve onun meşrulaştırılmasıyla ilgiliydi.

İshak'ın muarızları, tehlikeli değilse bile değersiz amaçların peşinden giden insanlar olmalarının yanı sıra gerçekten cahillerdi de. “Bizim yarım feylesoflar Avrupalılar ile hin-i ülfetlerinde” diye yazmıştı İshak,

edyân ve mezâhibi mevzubahs ederek ve zaten bildiklerini dahi bilmeyip kendilerini ‘alim sanarak ve satarak . . . dine itiraz yollu bazı kelimât-ı vâhiye irâd olundukça bu biçareler cevabdan ‘aciz kalıp, naçar def-i hacâlet için kendi cehillerini bütün millete ‘azv ü nisbet ile . . . “ah ah milletimiz zulmet içinde kalmış, nidelim” demekte[dir].⁶⁰

Dolayısıyla, Harputlu İshak'ın eleştirileri, sadece Midhat'a değil, bir gruba yöneltilmişti. Onun sert eleştirisi, cehaletin, içinde epistemolojik ama aynı zamanda ahlaki imaları da olan, temelden dinî bir kavram olduğu söylemi yeniden canlandırarak, diğerlerine cahil yaftası yapıştırma yetkisini geri kazanmaya yönelik bir girişimdi. Midhat'ın argümanları, İshak'a göre bağışlanamazdı, ama bu eninde sonunda ahlaki cemaate mensubiyetle ilgili bir meseleydi. Dolayısıyla, İshak tespitlerini, Midhat gibilerin ait *olmadıkları* yeri açıkça ortaya koyarak bitiriyordu: “Müslim ve gayrimüslim, cümle ehl-i

⁵⁹ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

⁶⁰ İshak, “Varaka-i Cevabiyye”, 2.

kitab olan otuz beş milyon ahâli-i memleket ve bahusûs ... sahib-i müstakil-i taht ü tac-ı hilâfet, ve kaffe-i erkân-ı devlet bihakkın bizim ile hem-efkâr ve hem-akîde oldukları halde Dağarcık sahibi yalnız bir Dağarcık ve bir bastonuyla” serbestçe ortalıkta gezinmekteydi.⁶¹

Sadece cahil olmakla değil, Osmanlı halkının ve devletinin “baston taşıyan” bir düşmanı olmakla da suçlanan –ki baston genellikle İstanbul’un züppelerinin taşıdığı bir aksesuar olarak görüldüğünden bu özellikle kayda değerdir– ve dışlanan Ahmet Midhat’ın, din ve ahlaki cemaat meselesini doğrudan ele almaktan başka bir seçeneği yoktu. Ahmed Midhat kendinden emin açıklamasında, argümanlarının küfürle hiçbir ilgisi olmadığını ayrıntılı bir şekilde izah ederken analizini Kur’an’a yaptığı atıflarla ve ilk Müslüman âlimlerin çalışmalarından örneklerle de meşrulaştırdı.⁶² Midhat’a göre İslam, bilim arayışını teşvik eden, bilimin ilerlemesine hayranlık duyanların minnettar olması gereken dindi. Maalesef, diye yazmıştı Midhat, “efkâr-ı atîkâ erbabı” Avrupa’dan gelen her şeyi, hatta “ulum-ı efrenciyye”yi bile hakir görüyorlardı.⁶³ Midhat, sağlam bir İslami eğitim almadan Avrupa’yı ziyaret edenlerin işleri daha da kötüleştirdiğini ileri sürüyordu. Bu cehalet nedeniyle, söz konusu kişiler “fünûn ve sanayi-i cedide”nin şaşırtıcı ürünlerini gördüklerinde, özellikle de eski görüşleri savunanların nefret dolu argümanlarını duydukları zaman, İslam’ın gerçekten de ilerlemenin önünde bir engel teşkil ettiğini düşünmeye başlıyorlardı.

O hâlde ne yapılmalıydı?

Her iki tarafın şu fikri yekdiğerinin elinde bulunan ‘ulûmu bilmediklerinden ve her biri diğêrinin cahili olduklarından

⁶¹ Age.

⁶² Ahmed Midhat, “Redd-i İtiraz ve İzah-i Hakikat”, *Dağarcık*, S. 8 (1288/1873) 234-50.

⁶³ Devrin ilim sınıflandırma biçimleri içinde “ulûm-ı efrenciyye” kavramının kullanımının yaygınlığı üzerine araştırmalar yapılmasının faydalı olacağını düşünüyorum.

neş'et ediyor. Binaberin iki tarafı yekdiğerine tanıttırmak ve Avrupa terakkiyatının (Zannolunduğu vechile) gâvur îcâdı olmadığını ve bilakis eski Müslümanların eseri olduğunu efkâr-ı 'atîka erbâbına tanıttırarak bunları ahz ve kabul elzem olduğunu göstermek ve diğer taraftan dahi İslâmiyet'in hiçbir vechile mâni'-i terakkî ve temeddün olmadığını ve bilakis terakkî ve temeddün denilen şey İslâmiyyet şanından bulunduğunu efkâr-ı cedîde erbâbına göstermek husûl-i maksadı te'mîn edeceği ve bu suretle ortada efkâr-ı cedîde ve efkâr-ı 'atîka ta'biri dahi kalmayıp Osmanlı çocukları sa'adet uğrunda yek-vücût olarak çalışmağa sevk edilmek mümkün olacağı bedaheten görülmektedir.⁶⁴

Böylece Midhat, ideal Osmanlı'yı, Yeni Osmanlı formülasyonuna benzer şekilde, yeni bilimleri takdir eden ve öğrenen, ama aynı zamanda bunların, başarılarını İslâm'ın rehberliğine borçlu olan Müslüman âlimlerin bulgularına dayandığını da bilen bir kişi olarak tanımlamıştı. Bu rehberlik, çağdaş Osmanlıların davranışlarını da şekillendirecekti. Ne var ki bu çözüm Midhat'ı kurtarmaya yetmedi ve kısa süre sonra Yeni Osmanlılarla birlikte sürgüne gönderildi.

Fakat Midhat'ın sentezi yaşayacaktı. İki söylemin, Ahmed Midhat'ın argümanlarının da örnek teşkil ettiği şekilde kaynaşması, Osmanlı İmparatorluğu'nun ayakta kalması için bilinmesi gereken iki tür bilim ve yok edilmesi gereken iki tür cehalet ortaya çıkardı. Durumu Tanzimat bürokratlarının aleyhine çeviren Yeni Osmanlı kuşağı, bilimi, bilgiyi ve cehaleti, kendi siyasi gündemlerine uyacak şekilde yeniden tanımladı ve bu yaklaşım takip eden yıllarda çok sayıda taraftar kazandı. Bilim, (birbirinden gittikçe daha farklı olarak tanımlanan) Avrupalı ve İslami bilimlerin tümünü içermeliydi ve insanın kendisine bilgili diyebilmesi için her ikisinde de hiç değilse biraz bilgi sahibi olması gerekiyordu. Ayrıca, bilim adına konuşmayı hak edecek kişi, Tanzimat'ın Avrupa sever

⁶⁴ Midhat, "Redd-i İtiraz ve İzah-i Hakikat", 238.

bürokratlarının ve İstanbul'un şıklarının aksine ahlaklı bir kişi olmalıydı ve bu ahlak, bazı bilimleri öğrenmenin basit bir sonucu olmayıp, İslam'a dayanmalıydı.

Namık Kemal'in Osmanlı İmparatorluğu'nun durumuna ilişkin çizdiği tablo da bu açıdan açıklayıcıdır. Kemal'e göre hâlihazırdaki vaziyet, bir baba ile oğlu arasındaki çatışmayı andırıyordu. Avrupa'nın güzelliği ve refahı karşısında aklı başından giden ama kendi ülkesinin tarihinden ve faziletlerinden bihaber olan oğul, Avrupalı olan her şeyin taklit edilmesi gerektiği sonucuna varmıştı. Öte yandan babaysa, dinî ve ahlaki değerleri aktarmanın yolunun, sadece onlara göre davranmaktan değil, bilinçli bir şekilde onları öğretmekten geçtiğini kavrayamamıştı. Sonuç olarak, Osmanlılar sadece gerçekten ihtiyaç duyulan şeyleri, yani fûnûn ve sanayiye ithal etmek yerine, Avrupalıların ahlaksızlıklarını da taklit eder olmuşlardı.⁶⁵ Avrupalı usullere hayranlık duyan kişinin toy ve etkilenmeye açık, geleneksel Osmanlı'nın ise bir baba figürü olarak temsili, ilerleyen yıllarda giderek hâkim hâle gelecek bir temaydı. Dahası, Namık Kemal'in "oğulun" nasıl yetiştirilmesi gerektiğini dair tavsiyeleri, çarpıcı bir şekilde, Altıncı ve Yedinci Bölümlerin odaklanacağı, II. Abdülhamid'in saltanatı sırasındaki resmî söylemi ve siyaseti hatırlatmaktadır.

Yeni Osmanlılar kuşağı tarafından sunulduğu şekliyle ideal insana yapılan bir atıf, Abdülhak Hamid'in 1875 yılında kaleme aldığı *Sabr ü Sebat* isimli oyununda da bulunabilir. Önemli bir sahnede, Mün'im Efendi, kardeşinin potansiyel bir damat adayı olduğunu düşündüğü genç bir adamla, Müyesser Bey ile tanışır. Mün'im, Müyesser'in Tercüme Odası'nda çalıştığını ve Paris'te birkaç yıl geçirdiğini duyduğuna memnun olur ve kardeşinin yeni bilgilere sahip bir damat istediğini belirtir. Müyesser'e Paris'teki okulları sorduktan ve övgü dolu bir yanıt aldıktan sonra, Mün'im tiradına başlar:

⁶⁵ Namık Kemal, "Efkar-ı Cedide", *Hadika* (26 Ramazan 1289/27 Kasım 1872): 1-3.

Avrupalıların asıl taklit olunacak şeyleri usûl-i tahsîlleridir. Sizin gibi genç beyler de Avrupa'nın o muntazam mekteplerinde tahsîl-i kemâlât eden erbâb-ı ma'lûmâta imtisal etmelidir. Yoksa 'asrımız şıklarında görüldüğü gibi Frenklerin oraca bile merdûd-ı nazar-ı i'tibâr olan evzâ'ına, ziynet, elbise ve kıyafetlerine, sefihane âdetlerine taklitte, cibilliyetini bilmemek, milletini muhafaza etmemek ayıbından başka ne semere görülebilir.⁶⁶

C. Bilgi, Cehalet ve Cemaat

Cehaleti kavrayışları daha geniş olsa da, Yeni Osmanlılar kuşağının, cehaletin imparatorluğun yaşadığı güçlüklerin esas nedeni olduğu fikrine herhangi bir itirazları yoktu. Tıpkı bireyin refahının zekâsına dayanması gibi, bir milletin de bilgi olmadan hayatta kalamayacağını ileri sürüyorlardı: “onların ilerlemesine sebep-i müstakil ‘ilm ü ma‘rifet ve bizim geri kalmamıza bâ‘is cehl ü gaflettir.”⁶⁷

Fakat Yeni Osmanlıların “cehalet sorununa” yaklaşımları da, daha genel kaygılarıyla örtüşür biçimde, yani *Müslüman* Osmanlıların dezavantajlı olduğu bir diğer husus olması üzerinden şekillenmişti. Başka bir deyişle, bilimin, bilginin ve cehaletin, cemaate atıfta bulunmadan tartışılamayacak meseleler olduğunu açık bir şekilde ortaya koyanlar, bir kez daha Yeni Osmanlılar olmuştu. Osmanlılar arasında bilginin

⁶⁶ Abdülhak Hamid Tarhan, *Abdülhak Hamid'in Tiyatroları*, C. 1, (der.) İnci Enginün (İstanbul: Dergah, 1998), 53-54.

⁶⁷ “Türkistan'ın Esbab-ı Tedennisi”, *Hürriyet* (6 Rebiyülahir 1285/27 Temmuz 1868): 1. İmzasız makale genellikle Namık Kemal'e atfedilir. Türköne, *Hürriyet*'in beş ve altıncı sayılarında yayımlanan ve cehaletten ziyade Yeni Osmanlıların mutat hedefi olan Tanzimat bürokratlarının despotizmini suçlayan iki makalenin, aslında bizatihi Osmanlı hükümeti tarafından yazdırıldığını iddia eder. İsyankâr entelektüeller bu yazıları, gönülsüzce, mali yardım karşılığında yayımlamıştır. Bkz. Mümtaz'er Türköne, *Siyasi Düşünce Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim, 1991), 98.

(beklenen) yayılmasıyla ilgili argümanlar, eş zamanlı olarak, gerçek bir Osmanlı olmanın ne anlama geldiğiyle de ilgili olmak zorundaydı ve bilgi meselesi, Osmanlı nüfusunun Müslüman çekirdeğini tehdit ettiği düşünülen cemaatler arası eşitsizlik algısı vurgulanmadan tartışılmazdı.

Bu sorunu ele alan Yeni Osmanlılar, “[Ermeniler ve Rumlar] arasında on yaşında çocuk az bulunur ki kendi lisanında yazı bilmesin ve gazete okumasın. . . . Millet-i İslamiye’nin yüzde ikisi yazı bilir çıkmaz. Milet-i sairenin yüzde yirmisi okuryazar bulunur,” diye iddia ediyorlardı.⁶⁸ Yeni Osmanlı gazetesi *Hürriyet*’te yayımlanan bir başka yazı, Müslüman çocuklarının Kur’an’ı okuyabilseler de, başka pek bir şey yapamadıklarını belirtiyordu.

Bizimki sade okur yazar ama yalnız karalama yazar. Öyle efkarını kâğıt üstüne koyamaz. Öteki hesâb ve hendese ve coğrafya ve resim ve musiki gibi fenlerin birkaçından birer kaçır mesele olsun bellemiştir. Bizimki karacümlede bile kara cahil kalır. Ve öteki fenlerin ismini bile işitmemiştir.... Kıyıda bucakta daha nice muta‘assıb cahiller bulunur ki cihanın hâlinden ve devlet ve milletimizin bulunduğu mevki-i hatarnâkden kat‘an haberdar değildirler. Şimdi usûl-i tahsîliyye islâh olunacak denildikde bunların kimisi çocuklara evvelki gibi elifba okutmayıp Frenkçe okutacaklarmış, kimisi de öyle değil, Kur’an’ı kaldıracaklarmış ve herkesi kâfir edeceklermiş demeğe başlarlar.⁶⁹

Büyük Güçlerin imparatorluğun iç işlerine sürekli karışmaları ve adil olmayan antlaşmaların etkisi inkâr edilemezdi, Namık Kemal’e göre. Ama gayrimüslim cemaatlerin imparatorluk içindeki durumları, bunların bütün başarısızlıklar için bahane olarak kullanılamayacağını kanıtlamıştı: “Rumlar Ermeniler de mu‘amelâtında o mu‘ahedât ile mukayyed iken yine kendince

⁶⁸ “Türkistan’ın Esbab-ı Tedennisi”, 3.

⁶⁹ “Hüda Kâdirdir, Eyler Seng-i Hârâdan Güher Peydâ”, *Hürriyet* (5 Temmuz 1869/25 Rebiyülevvel 1285): 3, 5.

terakkiden geri durmuyorlar. . . . Patrikhaneler sayesinde, bir dereceye kadar masûndurlar ve mekteblerinin intizâmı cihetiyle ma'arifçe ilerlediler.”⁷⁰ Açık ki eğer –yolsuz yüksek bürokratlar tarafından yoksun bırakıldıkları– benzer bir korumaya sahip olsalardı, Müslümanlar da ilerleyebilirlerdi.

Basiret, Tanzimat bürokratlarına ilişkin daha az eleştirel bir yorumla, imparatorlukta yaşayan gayrimüslim cemaatlerin giderek artan zenginlik ve gücünün arkasındaki nedenlere de değiniyordu. Müslüman cemaat değişimi, hükümetin ayrımcı muamelesinin bir işareti olarak algılasalar da, *Basiret* farkın eğitimden kaynaklandığını iddia ediyordu. Gayrimüslim Osmanlı uyrukları, “ta'mîm-i fûnûn ve sanâî' ve tevsî'-i vesâ'il-i ticaret” için Avrupalı medeni milletlerin çabalarına öykünmüşlerdi. Servetlerini çocuklarının eğitimi için feda etmişler, bu sayede devletle olan işlerini de daha iyi yürütebilmişlerdi. Öte yandan “ekser Türk esnafı ise ahvâl-i 'alemden bihaber” olup ufak bir memura dert anlatabilmekten bile acizdi. Bu nedenle, devleti Hristiyanlara daha fazla önem vermekle eleştirenler, suçu kendilerinde aramalıydı.⁷¹

Öte yandan Ebuzziya Tevfik, imparatorluğun gayrimüslim cemaatlerinin en geri kalmış olan Yahudilerin bile, artık Müslümanlardan daha iyi kurumlara sahip olduklarını belirtmişti. Yahudi çocukları artık “fûnûn-ı lazıme”yi öğrenirken, Müslüman çocukları hâlâ “bin yıllık sarf ve nahiv, hatta ikibin ikiyüz sene evvel Yunanistanda yapılmış Mantık” ile boğuşmak zorundaydılar.⁷² Fakat artık hükümetin gerekli eğitimi sağlayamadığı aşikâr olduğundan, Müslüman cemaati, gayrimüslimler gibi serbest bırakılmalı ve ihtiyaç duyulan

⁷⁰ Kemal, “Âzâr-ı mevhum”, 8.

⁷¹ *Basiret* (27 Safer 1287/29 Mayıs 1870): 4.

⁷² Ebuzziya Tevfik, *Sırac* 5 (21 Muharrem 1290/21 Mart 1873): 1. Eğitimin “geri kalmışlığı” Osmanlı Yahudi cemaati içinde gerçekten de bir tartışma konusuydu ve 1860'larda Alliance Israélite Universelle'in yardımıyla bir Yahudi eğitim reformu başlatılmıştı. Bkz. Aron Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).

kitapların çevrilmesinden ve yeni okulların açılmasından özel teşebbüs sorumlu olmalıydı.

Bu tür argümanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman uyrukları arasında derinleşen güvensizlik hissinin kanıtıdır. Gayrimüslim Osmanlıların, açıktan ihanet içinde olmasa bile Müslümanları ihmal eden güvenilmez bir hükümetten dolayı olarak da olsa özel muamele gördükleri algısı tedricen yayılıyordu. Bu nedenle, Avrupalılara ait bilimlerin ve Osmanlı devletinin bunları benimseme çabalarının algılanma şeklini, cemaatler arası ilişkileri ve Müslümanların terk edilmişlik hislerini hesaba katmadan anlamak mümkün değildir. Eğer birisi bilim hakkında konuşmak istiyor idiyse, aynı zamanda cemaat ve onun iyi bir mensubu olmanın anlamı hakkında da konuşmak zorundaydı.

Sonuç

19. yüzyılın ilk yarısında bilime ilişkin hâkim Osmanlı söylemi, bilimin imparatorluğun yüksek rütbeli bürokrat ve diplomatları tarafından desteklenen ve temsil edilen yeni bir bilgi tipi olarak resmedildiği bir söylemdi. “Hazine-i funûn”un anlamı ve yararlarına dair farkındalıkları, siyasi iktidarı ellerinde bulunduranların bilgeliğine ve erdemine katkıda bulunan nitelikler arasında yer alıyordu. Bununla beraber, 1860'larda Osmanlı devletinin temsilcilerinin iddiaları, bürokratik seçkinlerden pek de farklı olmayan kişilerin sürekli saldırılarına maruz kaldı.

Bu kişilerin bürokratlara yönelik kuşkucu tutumları, Yeni Osmanlı kuşağının, bu dönemde son derece canlı olan, bilimin devlet tarafından uyruklarına verilen bir hediye olduğu fikrini yorumlama biçimlerini de şekillendirdi. Örneğin bir çocuk gazetesi olan *Mümeyyiz*, bilginin önemine dair bir giriş yazısıyla yayın hayatına başladığında, önceki yirmi yılda yerleşiklik kazanmış tekniği takip etmişti, ama daha sonra

çok sayıda yeni okulun var olduğu çağdaş dönemde cehaletin kabul edilemez hâle geldiğini de vurgulamıştı.

Bundan on onbeş sene evvelerde memleketimizde ‘ulûm-ı mukteziye henüz neşv ü nümâ bulmamış ve bazı ‘ilimlerin tahsîli çaresi tedarik edilmemiş[ti].... Şükr olsun bir padişaha nâ’il olduk ki... mücerred sizin tahsîl-i hüner ve ma‘arif etmeniz ve babalarınıza bâr olmamanız için hiçbir ‘asırda emsâli görülmemiş bunca fedakârlığı ihtiyar buyurup ‘ulûm ve sanâyi‘e mahsûs başka başka mektebler açtı. [Siz de] tahsîl-i ‘ulûma çalışıp farîza-i şükranıyeti edâ ediniz.⁷³

Böylece, ihtiyaç duyulan, yeni bilimlerin bilgisi, bizatihi bilgiyle eşitlenmiş⁷⁴ ve bilim öğrenmek, sultana karşı bir ödev olarak resmedilmişti. Bilim onun koruması altındaydı ve iyi bir vatandaş olabilmek için, insanın bilimi öğrenmesi gerekiyordu. Bu tür tasvirleri, yeni okullar için kaleme alınan kitaplarda da görebiliriz. Örneğin Tıbbiye-i Şahane için tercüme edilmiş bir ders kitabının tumturaklı önsözünde, sultanın “nazar-ı merahim”i ile ulum ve fûnunu ihya ettiği ve onun bakış ve sözlerinin “icâd-ı ma‘arîf ve sanâyi‘-i gûnagûn”un ortaya çıkmasının kaynağı hâline geldiği belirtilmişti.⁷⁵

Namık Kemal, eğitime dair, bürokratik yazımın klişelerinden birini kullanan ve resmî izne atıfta bulunan, resmî bir belgeye ilişkin çözümlemesinde, bu gibi kalıpları eleştirerek şöyle yazmıştı:

“Fünûn ve ma‘arîfin intişarı ve terbiye-i umûmiyenin istikmali emrinde bi-dirîğ ve şâyân buyurulan müsa‘adât-ı seniyye” ne

⁷³ “Bilmek ve Bilmemek”, *Mümeyyiz* (12 Şevval 1286/15 Ocak 1870): 3.

⁷⁴ *Mümeyyiz*, kırk sekizinci sayısında Münif Paşa’nın, cehaleti yeni bilimler konusunda bilgiden yoksun olmakla özdeşleştirdiği “Muvazene-i İlm ü Cehl” isimli yazısının bir versiyonunu yayımlayarak bilgiye olan yaklaşımını daha da açık bir şekilde ortaya koydu. Derginin çocuklara kimlerle ahbaplık etmek gerektiğini anlattığı bir metinde “ashab-ı ilm ü amel ve erbab-ı maarif ve hüner” ilk grup olarak tavsiye edilirken “ashab-ı mekarim-i ahlak”ın ikinci sırada gelmesi de önemlidir. Bkz. “İhtilat ve Ünsiyet Olunacak Tavaif”, *Mümeyyiz* (19 Safer 1287/21 Mayıs 1870): 3.

⁷⁵ Ahmed Remzi, *Müfredat-ı Tıb ve İlm-i Tedavi* (İstanbul, 1288/1871-72), 2.

demek? Böyle sözleri hangi tutulacak diller söylüyor, hangi kuruyacak eller yazıyor? Biz tahsil-i ma‘arif için de müsa‘adeye mi muhtaç olacağız? . . . Bizim hükümetimiz isterse ahaliyi nur-ı basiretten de mi mahrum edebilecek? . . . Vüs‘at-ı arazi ve kesret-i nüfusça dünyanın en birinci devletlerinden ma‘dûd olan koca saltanat-ı ‘Osmaniyenin mekâtib-i resmîyesinde ancak on iki on üç bin çocuk var. Yine lisân-ı resmî, ma‘arif da‘valarıyla etrafa velvele vermekten utanmaz.⁷⁶

Burada gördüğümüz şey, resmî söylemin temellerinin, genişletilmesine yönelik bir çağrıyla birlikte onaylanmasıdır. Bu, Yeni Osmanlıların “ihtiyaç duyulan bilgi”nin anlamına yönelik argümanlarında kullandıkları stratejiye benzemektedir. Burada, Yeni Osmanlıların, hoşnutsuz kesimlerin sesi olmaya çalışırken, eleştirililerinin merkezine İslam’ı ve geleceği yerleştirdiklerini hatırlamaya değer. Sonuç olarak, Yeni Osmanlılar Avrupalıların yeni bilimlerini övmek konusunda tereddüt etmeseler de, tartışmanın bundan sonraki potansiyel katılımcılarının, ilk olarak İslam’ın bilgi ediniminin temeli ve İslami disiplinlerin en azından eşit değerde olduğunu kabul etmeden ve ikincisi, kendilerinin “utanmaz züppeler” değil, gerçek Müslümanlar olduklarını göstermeden konuyu tartışmalarını, neredeyse imkânsız kıldılar.

Bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Yeni Osmanlıların müdahalesi, 1880’lere kadar uzanan onyıllarda, tartışmayı kayda değer ölçüde zenginleştirecekti. Ancak bu zenginleşme, bilime yönelik sadece hâkim yaklaşımların değil, alternatif olanların da ironilerini ve birçok çetrefilliğini gözler önüne serecekti.

⁷⁶ [Başlıksız], *Hürriyet* (19 Safer 1286/31 Mayıs 1869): 4.

Giriş

Bilime dair Osmanlı tartışması, 1860'larda basının hızla büyümesiyle birlikte, gerçek anlamda başladı. Basından yararlananlar sadece Yeni Osmanlılar gibi tutkulu muhalifler değildi; genel olarak genç, okuryazar Osmanlı uyrukları, kendilerini potansiyel makale yazarları ve kitap çevirmenleri, hatta müellifleri olarak tahayyül etmeye başladılar. 1867 yılında katı bir sansür mekanizması kuruldu ve rejim muhaliflerinin pek çoğu Avrupa'ya kaçtı, ama bilimle ilgili argümanların sayısındaki artış devam etti. Aslında sansür, Osmanlı İmparatorluğu'nda istisnadan ziyade kural olarak kalmış olsa da, bilim ve edebiyat gibi konuların, büyük oranda, üzerinde kalem oynatılabilecek güvenli meseleler olduğu düşünülüyordu. Gördüğümüz gibi, bilime dair ifadeler, 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda siyasetten asla bağımsız değildi; fakat özellikle iç siyasetin açıkça tartışılmasının güç olduğu koşullarda, bilimle ilgili argümanlar ek bir önem kazanmıştı.

Sonuç olarak, bilime dair tartışma 1870'lerde giderek zenginleşti ve bilim âdeta her okuryazar Osmanlı vatandaşının, hakkında söyleyecek bir sözü olmasının beklendiği bir konuya dönüştü. Nitekim 1877'de Yeni Osmanlıların ve diğer pek çok reformcunun hedefine ulaşılması ve ilk Osmanlı parlamentosunun açılmasıyla birlikte, parlamentoda tartışan

ilk popüler meselelerden biri de yine bilim oldu.¹ Bu bölüm söz konusu tartışmalara ilişkin bir çözümlemeyle sona erecek. Ancak öncelikle, geç Tanzimat Dönemi'ndeki tartışmanın durumunu ana hatlarıyla ortaya koyacak ve Dördüncü Bölümde tartışılanlara ek olarak, bu dönemde gündeme gelen temalara odaklanacağız.

A. Geç Tanzimat Dönemi'nin Temaları

1. “Bilimi Yaymak”: Genç Edibin Büyük Sorumluluğu

Yeni Osmanlı kuşağı genellikle yüksek bürokratların, halkın cehaletine ilişkin şikâyetlerinin seçkinci dilini eleştiriyordu. Fakat onların popülist söylemleri, İslami bilgi geleneklerinin itibarına yönelik bir vurgu içerse de, bu vurgu en hafif tabirle ikircikliydi. Bir yandan Ali Suavi gibi yazarlar, tutkuyla kendi halkını cehaletle suçlayıp, sadece Avrupalıları taklit etmekle yetinen İstanbul'daki “çocukların” argümanlarını mahkum ediyordu. Öte yandan bu genç, eylemci edipler, gayrimüslim cemaatlerin eğitim alanında kaydettikleri ilerlemelerden duydukları kaygıyı gizlemiyor ve Müslümanların da “uyanması” gerektiğinin altını çiziyorlardı. Benzer şekilde, daha uyanık bir halkın ortaya çıkışını, acil bir ihtiyaç ve adil bir yönetimin inşasına giden yol olarak tanımlıyorlardı.

Bu ikinci tavrı anlamak için göz ardı edilmemesi gereken bir olgu da, 1860'lardan başlayarak, yayıncılığın pek çok eğitimli Osmanlı için –en azından ek – bir gelir kaynağı hâline gelmiş olmasıdır. Yeni Osmanlı kuşağı da, genellikle bürokraside tıkanan bir kariyerin neticesinde, gazeteciliği ve edebiyatı bir kariyere dönüştüren kişilerle birlikte, bu alandaki ilk Müslüman girişimcileri içeriyordu. Bu dönemde bazı gazetelerin

¹ 1876'da Meşrutiyet'in ilanı, Osmanlı tarihyazımında genellikle Tanzimat döneminin sonu olarak görülür. Sultan II. Abdülhamid sadece iki yıl sonra meclisi süresiz olarak feshedecek ve otokratik bir yönetim inşa etmeye başlayacaktır.

tirajı 10.000'in üstüne çıkmıştı ve Namık Kemal'in *Vatan*, *yahud Silistre*'si gibi bazı oyunlar devasa izleyici kitlelerini çekiyordu. Fakat bunlar genele bakıldığında istisna teşkil ediyordu ve yazı, düşük okuryazarlık oranları ve katı sansür nedeniyle, hiçbir biçimde güvenli ve kârlı bir kariyer değildi; genç ediplerin okuryazarlığı yaygınlaştırma çağrılarının arkasında da bu gerçek vardı. Popüler *Basiret* gazetesinin yayıncısı Ali Efendi, tipik bir metinde, okuryazarlık oranlarının bu denli düşük olması nedeniyle, Osmanlı gazetelerinin tirajlarının, Avrupa gazeteleriyle karşılaştırılamayacak kadar düşük seyrettiğinden şikâyet ediyordu. Gazeteler eğitimin yayılması açısından hayati olduklarından bu içler acısı bir durumdur, diye yazmıştı.²

Böyle şikâyetler yaygın olsa da pek çok genç adamın dergi ya da gazete yayımlamaya ve okulda ve/veya kendi başlarına okudukları, genellikle Fransızca eserlerden öğrendiklerini okurlarıyla paylaşmaya çalıştıkları bir gerçektir. Bu durumun bir sonucu olarak, bu yayınlar genellikle ilk sayılarında, yayımcı-yazarın üzerinde kalem oynattığı konularda uzman olmadığına dair bir itirafla birlikte, mütevazı çabasının yine de “eğitimin yayılması” gibi yüce bir amaca katkı sağlayacağını umduğunu belirttiği bir gerekçe içeriyordu.³

Daha sonra üretken bir yazar olacak Ahmed Midhat, çıkardığı *Dağarcık* dergisi bir okurdan “bilime göre yeryüzünün oluşumu”na dair bir soru aldığında, bu konuya değinmişti. İleri seviyede eğitim almamış bir gazeteci olan Midhat’a gönderilen sorunun, Osmanlı İmparatorluğu’nda Avrupa tarzı eğitimin merkezleri olarak bilinen askerî okullardan birinde okuyan bir öğrenciden gelmiş olması, sadece bu okullardaki

² Ali Efendi, “Şehir Mektubu”, *Basiret* (17 Muharrem 1288/1 Nisa 1871): 1-2 (yeniden basım: Basiretçi Ali Efendi, *Şehir Mektupları*, yay. haz. Nuri Sağlam (İstanbul: Kitabevi, 2001), 10-12).

³ Niyazi Akı benzer girişlere bu dönemde yayımlanan oyunlarda da çok sık rastlandığını belirtir. Bkz. Niyazi Akı, *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi*, C. 1 (İstanbul: Dergah, 1989), 6.

eğitimin seviyesine değil, *Dağarcık* gibi dergilerin oynaması beklenen role dair de çarpıcı bir ipucu sağlar. Tartışma, eğitim ve araştırma için tatmin edici kurum ve kaynakların bulunmadığı koşullarda basın, okumuş sınıfın öğretmeni konumunu üstlenmişti. Bu durumun farkında olan Midhat, bu tür karmaşık meselelerdeki cehaletini itiraf etmiş ve ülkedeki mevcut eğitim seviyesinin, bir anomaliye neden olduğundan şikâyet etmişti. Şöyle yazmıştı Midhat:

[Şimdiye] kadar bizim memlekette ta'allüm ve tefennün yalnız söylediğini kâğıt üzerine dahi koymak ve işittiğini bir kitapta dahi görüp anlamak ve biraz daha ilerisine gidilir ise mukaddimât-ı fûnûndan biraz şey görmek ve ba'de bu kadar ma'lûmata bi'l-istinâd bir me'muriyete geçip milletine borçlu olduğu hizmeti o me'muriyet başında ifâ edebilmek derecesine münhasır olduğundan, elyevm elimizde bulunan fûnûn mükemmel bir kimyager ve mükemmel bir ehl-i heyet veya mükemmel bir kaptan ve ila ahirihi yetiştirmemiş olduğu gibi erbâb-ı kalem miyanında da bir sınıf-ı mahsûs ayırıp da onlara (muharrir) 'unvanını vererek yazı yazmağa yani fûnûnun cihet ve suret-i terakkiyâtını vatandaşlarına tebliğ etmeğe me'mur edememiştir.⁴

Midhat'a göre mevcut yazarlar, genellikle 30 yaş civarındaydılar –Midhat'ın kendisi de bu makaleyi yazdığında 29 yaşındaydı– ve yayıncılığa, ekseriyetle düzensiz bir eğitim sistemi içinde yıllarca eğitim gördükten ve bir yabancı dil öğrendikten sonra, 25 yaş civarında başlamışlardı. Hepsi ülkelerine hizmet etmek istiyorlardı ama sayıları hâlâ çok azdı ve bu yüzden uzmanlaşma bir seçenek değildi. Osmanlı dilini geliştirmek, ahlakı düzeltecek roman ve oyunlar yazmak, tarih, bilim ve felsefe üzerine metinler tercüme etmek ve kaleme almak ve gazete ve dergiler çıkarmak için özenle ve sabırla çalışıyorlardı. Yapmaları gereken bu kadar çok iş

⁴ Ahmed Midhat, "Kürre-i Arzın Fen Nazarında Keyfiyet-i Teşekkülü", *Dağarcık* sayı 9 (1289/1873-74): 271.

varken, bütün bilimleri ayrıntılı olarak bilmeleri ne yazık ki beklenemezdi.⁵ Bu tasvirde, genç, kendine güvenen edibin, hem bilginin yayılmasından hem de ahlakın düzeltilmesinden sorumlu olması gerektiğine dikkat etmek gerekir. Dolayısıyla nihai görev, bilime dair bütün bir Osmanlı tartışmasına damga vuracak şekilde, yeni tipte bir insanın inşa edilmesi olarak kalır. İlginçtir ki Midhat 21 yıl sonra yayımlanacak *Alafranga* isimli kitabında, hâlâ mevcut eğitim seviyesinin uzmanlaşmaya izin vermemesinden şikâyet edecekti.

Görüldüğü üzere, imparatorluğun genç edipleri, öğrencileri ve bürokratları cehalet hakkında konuşmaya devam ettiler, o kadar ki 1870'li yılların genellikle kısa ömürlü gazete ve dergilerinin ilk sayıları, neredeyse bir kural olarak, eğitim, bilgi ve cehalet üzerine yazılar içeriyordu. Örneğin H. Nuri'nin *Revnak*'ı, Maarif Nezareti'nin teşviki sayesinde yayımlanan bilimle ilgili yeni kitapları methediyor ve “bu kitapları okuyup mekteblerden çıkan daha yirmi yaşlarındaki gençlerimiz eski zamanlarda olduğu gibi ömürlerini badehu heva ü heves yolunda heba eylemeyip masbah-ı hüneri ele alarak elinden geldiği kadar telif ile iştigal ediyor” diyordu; bu gençler, yeni eserler kaleme alıyor ve böylece imparatorluğun geleceğinin çok daha parlak olacağını müjdeliyordu.⁶ Benzer şekilde, Mehmed Cemil'in *Sandık*'ı, cehalete dair, büyük oranda Münif Paşa'nın *Mecmua-i Fünûn*'da çıkan “Muvazene-i İlm ü Cehl” başlıklı makalesine dayanan ve İngilizlerin dünyaya hâkim olmasını sağlayan bilgiyi metheden bir yazı yayımlamıştı.⁷

Fakat muhtemelen bilgiye ve ona sahip olan genç adamlara ilişkin en tumturaklı manifesto, dönemin bir diğer kısa ömürlü dergisi olan *Afıtâb-ı Maarif* de çıkmıştı. Artık unutulmuş olan bu derginin ilk –ve son– sayısında, yazarlar ağdalı bir dille, eğitim güneşinin ışınlarını yaydığını ve bunların sonra ışığı

⁵ Age., 273-74.

⁶ “Mukaddime”, *Revnak*, S. 1 (1290/1874-75): 2.

⁷ “Mukayese-i İlm ü Cehl”, *Sandık*, S. 1 (1290/1874-75): 13-14.

daha da yayacak şekilde medeniyet denizinden yansıdığını belirtmişti. Ancak bir sorun vardı:

Garblılar esbâb-ı temeddünün mevkûf-ı ‘aleyhi olan envâr-ı fûnûnu iktibas ile garbı maşrık-ı iktisâb-ı ma‘ârif heyetine getiriyorlar. Şarklılar sehâb-ı zûlmât-ı nisyân ve müsamaha mâverâsına terketmiş oldukları envârı iktibâs ile memâlik-i şarkiyyeyi işrâk için birtakım fa’idesiz esbâba tevessül ederek hayf ki şarkı bundan dört beş ‘asır mukaddem şule-i ma‘ârifin muntafî ve bârika-i medeniyetin müntefi olduğu garb haline getiriyorlar.⁸

Şarklılar, Avrupalıların bütünüyle cehalet içinde oldukları bir dönemde çok sayıda keşifte bulunmuş olsalar da, artık Avrupalıların hatalarını göstermek için dahi olsa bilimleri öğrenmek istemiyor ve sadece Avrupalıların icatlarını hor görüyorlardı. Bir zamanlar yeryüzündeki en büyük cengâverler olan Osmanlılar bile, “ma‘rifetsizlik san‘atsızlık dâhiyesiyle” tam bir fakr ü zaruret içinde kalmışlardı. “Nasıl vicdanımız kâ’il olur ki milel-i garbiyye birbirine rekabetle kalemlere sarılarak keşfiyât-ı fenniyelerini dünyaya i‘lan edip ihraz-ı nam ü şan eyledikleri bir ‘alem-i terakkide ‘aşk ve muhabbet üzerine hikaye yazmak veya okumakla tazyî’-i evkât eyliyoruz” diye sormuştu yazarlar. İmparatorlukta bilimin yayılmasına katkıda bulunmayı arzu eden âkil Osmanlılar vardı, ama yeterince yetkin değildiler. İşte bu hazin durum nedeniyle de, “bugünkü günde ‘Afitâb-ı Ma‘ârif’ matbu‘at-ı şarkiyyeyi işrâk için şa‘saapaş-ı kemalât olarak cihan-ı medeniyette isbât-ı vücûd eylemiştir.”⁹

⁸ “Mukaddime”, *Afitab-ı Maarif*, S. 1 (1291/1874-75): 2.

⁹ Age., 4. Kemâlât sözcüğü, olgunluğu ve yüksek bir ahlaklılık ve bilgelik seviyesini işaret etmektedir (Bkz. İkinci Bölüm, n. 75). Bir kez daha, yeni bilgi ile ahlakın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını altını çizmek istiyorum. Ne yazık ki derginin yayıncıları ve muhtemelen bu yazının yazarları olan Mehmed, Vassaf, Nazım ve Recai hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadım. Fakat metnin dilinden, bu kişilerin İmparatorluğun yeni okullarının en önemlilerinden olan Harbiye ya da Tıbbiye öğrencisi ya da mezunu olduklarını varsaymak makul gözükmektedir.

Dergi, ilk sayısında, arkeoloji, astronomi, zooloji ve siyaset üzerine metinler yayımlamıştı. Fakat toy bir ihtiras ve hoyrat bir ton taşıyan bu başlangıç, Süleyman Talat'ın dergisi *Kasa*'nın, birçok Osmanlı süreli yayınıyla dalga geçtiği ve sayfalarının büyük bir kısmını da *Afitab-i Maarife* ayırdığı bir sayı yayımlamasıyla birlikte, 19. yüzyıl Osmanlı basınındaki en acımasız yanıtlardan birini aldı.¹⁰ *Kasa*'nın hicve dayalı bu sayısı, yayın hayatına başlayan *Afitab-ı Maarife* hoş geldin diyen bir reklam içerir. Reklama göre bu dergi, “‘ilm-i kimyadan hülya bahsi, fenn-i tabakâtü'l-‘arzdan tabaklar, ‘ilm-i nebâtâtan yapraklar, fenn-i politikadan şıklık bendleri, ‘ilm-i heyetten kıyafet, ‘ilm-i hukûktan guguk” gibi bilgiler içeriyordu ve “en nihayetinde para kazanmak” amacını güden dört kişi tarafından çıkarılmıştı –para kazanma bahsinin İshak'ın Dördüncü Bölümde tartışılan Midhat'a yönelik eleştirisiyle olan benzerliğine dikkatinizi çekerim. Bir başka yazıda da, “Bütün insanlar zulmet içinde kalmış fikirler kararmış ki güya çok susuz kalmışlar da ab-ı hayat ararken bir afitâb-ı ma'ârif ararlarmış. Bunlar da . . . bize su satacaklarmış. Senin anlayacağın karanlık fikirlerimizi parlatmak dünyayı aydınlatmak için sokaklarda yanacak gazlar gibi . . . dört muharrir ellerine birer fener alıp meydana çıkmışlar” deniyordu.¹¹

Yazarların kendilerine atfettikleri önemle ilgili çok sayıda alaycı yoruma ek olarak, *Kasa*, *Afitab*'da yayımlanmış her yazıyla dalga geçmişti. Bunlardan astronomiyle ilgili olan biri, genel dile dair bir fikir vermektedir:

İlm-ı Heyet

Yunanda üç kavl varmış. 1. Batlamyus Afitâb-ı Ma'ârif is-

¹⁰ O sıralar 25 yaşında olan Talat, imparatorluğun daha az itibarlı yeni okullarından, Mahrec-i Aklam mezunuydu. Bu okul müstakbel devlet memurlarına geniş bir konu yelpazesinde temel becerileri ve genel bilgileri kazandırmak için kurulmuştu. Talat, adalet kurumlarında bir dizi düşük seviyeli makamı işgal etmiş ve görücü usulü evlilikleri eleştirdiği *Feryad* isimli bir oyun da kaleme almıştı. Oyunun kahramanı “iyi eğitimli ama iffetli” bir genç kızdı.

¹¹ “Şark Usulü: Afitab-ı Maarifin Münderecat-ı Mühimmesi / Mukaddime”, *Kasa*, S. 2 (1291/1874-75): 43.

minde 1291 muharreminde bir risale çıkacak lakin satılmayacak çünkü sabittir demiş. 2. Eflatun Afitâb-ı Ma'ârif sabittir dükkanlarda duracak ama muharripleri kitapçıları devr edecek demiş. 3. [Tycho?] da Afitâb-ı Ma'ârif ister sabit olsun isterse olmasın. İsterse muharripleri devre çıksın ister çıkmasın. Mürettepler parasını tekmil ister demiş.¹²

Fakat *Afitab*'ın yayıncıları gibilerinin en şiddetli biçimde mahkûm edildiği yer, takip eden sayıda yer alan çok daha ciddi bir makaleydi. “fen diye Avrupanın ahlakı fsad eden birtakım şaklabanlıklarını tercüme eden risaleler ne kadar da garib!” diyordu yazar Süleyman Talat. Özellikle, Avrupa ve eski Yunan filozoflarının böyle methedilmesi kabul edilemezdi: “Zavallı fûnûn üstadı! Ne bilsin biraz da lisan-ı Arabî okusaydı Avrupa müelliflerinin keşfiyatına böyle garip nümayişler göstermezlerdi. Yunanistan fûnûnşinâsâtına böyle büyük büyük alkışlar çekmezlerdi.” Karşı argüman, Avrupa'nın “Karanlık Çağları” sırasında Arapların ihtişamına dair o dönemde yerleşiklik kazanmış anlatıyla ilgiliydi. Ayrıca, geçip gitmiş çağların ihtişamlı Yunanistan'ı, şimdi bütün dertlerin en büyüğünden mustaripti: ahlaki yoksunluk – Endülüs'ün bile çöküşünün arkasındaki neden. Varılan sonuç da, bu noktada bizim için şaşırtıcı olmayacak şekilde, sadece bilimsel bilgiyle alakalı değildi:

Her kim ne derse desin. Biz İslâmiyetin ‘adâletini, hikmetini, tarihini, mürüvvetini, ahlâkını, ‘azametini takdir etmiş o eski Osmanlıların yamalı abasını, milliyetini kaybederek etvâr-ı frenkaneyi taklid etmiş kısa ceketli, paçası çakşırlı dar pantolonlu eli bastonlu güderi eldivenlikli tek gözlüklü nevzuhur beylerimizin alafranga kıyafetlerine tercih edenlerdeniz. Her kim ne söylerse söylesin. Biz dindarâne fitrat, civanmerdâne şecâ‘at sahibi eski Türklerin “selamaleyküm merhaba dayı” hitabını, mizacı değişmiş tabi‘atı bozulmuş şık beylerimizin

¹² Age., 44. Üçüncü isim, Tycho'dan ziyade “Nikola”ymış gibi gözükmektedir; bu yazının dalga geçtiği Afitab'daki makale, Tycho Brahe'ye atıfta bulunduğu için burada Tycho şeklinde bıraktım.

kırılıp incelererek ve eğilip bükülerek “bonjur adiyö mösyö” gibi tabirlerinden bin kat âli görenlerdeniz. . . . Gençlerimiz balolarda şaklabanlık öğrenmeyi, tiyatrolarda dansetmeyi, bu sene Paris’te çıkan modayı düşünmeyi, alafranga saç kestirmeyi, bir kadına takdim olunmak için eğilip bükülmeyi . . . buralarını talim ile uğraşırken osmanlıların mehasin-i ahlâkına revnak veren meziyetler arada mahvolur gider..

Mahaza ma’ârif her kavim için aynıyla ab-ı hayattır. Dünyada bir dert yoktur ki onun tesiriyle mahvolmasın. Binaenaleyh şu fenalıkların yakında izalesini ümid edenlerdeniz. . . . Biz ahlâk-ı milliyemiz dahilinde ma’ârif-i medeniyette terakkî etmek isteriz, yoksa medeniyet kisvesinde görülen Avrupanın rezaleti sefahati bize lazım değil.

Biz en kavi ümid edenlerdeniz ki memleketimizde hikmet-i tecrübiyye, ma’ârif-i tabi’iyye, fenn-i hukuk, kavâ’id-i servet, hürriyet, intizâm, serbesti-i matbu’ât, şoseler, demiryolları, esliha-i cedîdece pek çok terakkiyât göreceğiz, fakat o şık beylerimiz af buyursunlar Avrupanın . . . balolarını danslarını havralarını modalarını hiçbir vakit vatanımızda görmeyeceğiz ve görmek de istemeyiz.

Biz sa’adet-i hâlimizi, selamet-i istikbalimizi ahlâk-ı milliyemize tatbiken hâsıl edeceğiz. İslâmiyette terakkî edeceğiz. Ahlak ve etvârı değişmiş fesli frenk olmayacağız vesselam.¹³

Cehalet gerçekten de tartışmaya değer bir sorundu ve Osmanlılar kuşkusuz bilimsel bilginin meyvelerine ihtiyaç duyuyorlardı. Fakat kibirli şıkların muzafferiyeti hâlinde, hiçbir şeyin çözülmesi mümkün değildi. Cehaleti kimin eleştirdiği, eleştiride söylenenden daha önemliydi.

Nitekim, cehaletten söz eden Yeni Osmanlılar benzer eleştirilerle karşılaşmıyorlardı. Örneğin Namık Kemal’in arkadaşlarından Nuri, Yeni Osmanlı gazetesi *İbret*’te, halkın cehaletini kınamanın, Osmanlılara yönelik bir hakaret olduğuna ilişkin bir görüşün ortaya çıktığından şikâyet etmişti.

¹³ “Tiyatro -yahud- Ahlak”, *Kasa*, S. 3 (1291/1874-75): 51-55.

Nuri, gerçek suçun bu tür meselelerde sessiz kalmak olacağını ve insanların Fransız gazetelerinin bile kendi milletlerinin cehaletinden şikâyet ettiklerinin farkında olmaları hâlinde, eğitimin yayılmasına yönelik girişimlerin çok daha çekici hâle geleceğini savunuyordu: “Biraz münşifane düşünssek bizim maarif cihetinde fransızlara olan nisbetimiz daha mektebe başlamamış bir çocuğun bir âlime olan nisbeti kabilindendir.”¹⁴ Benzer şekilde, Ebuzziya Tefvik de Müslüman Osmanlıların çocuklarının, temel eğitimlerini bizzat “heyula-i cehalet” olan hocalardan aldıklarını ileri sürmüştü. Avrupalı çocuklar, kendilerinden yaşça büyük olan Osmanlı çocuklarından daha fazla şey bilirken, “bizimki tarih, coğrafya, hesap, hendese sözlerini işitince insan mı veya oyuncak nevinden bir şey midir diye hayrette kalır.”¹⁵ Yine gördüğümüz üzere, Yeni Osmanlılar zaman zaman Tanzimat bürokratlarının “cehalet söylemini” sahipleniyor ve bunu özellikle Müslüman Osmanlıların, gayrimüslimlere kıyasla kayda değer ölçüde yetersiz eğitim aldıklarını ileri sürmek için kullanıyorlardı.

Fakat cehalete yapılan vurgu, siyasi reform talebinde bulunanları, yazılarında gözlemleyebileceğimiz üzere, bir ikilem içinde bırakıyordu. Eğer Osmanlılar çağdaş dünyanın gerçekten nasıl işlediği konusunda fazlasıyla cahil ve insanlığa ve dünyaya ilişkin yeni bilgi tiplerinden yoksun idiyseler, o hâlde bundan Osmanlıların gerçekten de, pek çok Avrupalı yazarın da iddia ettiği gibi, medeniyet merdiveninin çok daha aşağı bir basamağında oldukları ve Tanzimat bürokratlarının ileri sürdüğü gibi, bilgili olan azınlığın hükmetme hakkına sahip olduğu çıkarımları yapılabilirdi. Bu ikinci çıkarım, Yeni Osmanlıların savunduğu meşrutî monarşinin, Osmanlı İmparatorluğu’nda gerçekten de işleyebileceğini savunmayı özellikle güçleştiriyordu. Cahil insanları yoldan çıkarmak

¹⁴ Nuri, “Batıl Zehab”, *İbret* (20 Rebiyülahir 1289/27 Haziran 1872): 1.

¹⁵ Ebuzziya Tefvik, “Mektebsizlikten görülen bela ve mekteblerin vücub-i ıslahı”, *İbret* (27 Rebiyülahir 1289/4 Temmuz 1872): 3.

daha kolay olduğundan, tıpkı Osmanlı hükümetinin kararlılıkla yaptığı gibi, basın özgürlüğünün kendisi de tehlikeli görülebilirdi.

Bunun sonucu olan tutarsızlığın örneklerine rastlamak kolaydır. Örneğin İbrahim Şinasi *Tercüman-ı Ahval* mukaddimesinde “ma‘ârif kuvveti ile zihni açılmış olan milel-i mütemeddinenin” gazetelere gösterdiği rağbetten söz ederken, bilahare çıkardığı *Tasvir-i Efkar*, bir Avusturya gazetesinden çevrilmiş, batıl inançlara ilişkin bir makaleyi, “Avrupa’da ma‘ârif-i akliyenin fevkalade ilerlemiş olduğu halde yine ‘avâm-ı nas takımının ma‘lûmâtça ne mertebe geri kalmış olduğunu isbât eden fıkra” ifadesiyle sunuyordu.¹⁶ Benzer şekilde, gazetenin sayfalarında seyyar şifacılarla ilgili reklamlara da rastlanabiliyordu.¹⁷ Namık Kemal *Hürriyet*’te Müslüman Osmanlıların, bırakın Avrupalıları, Osmanlı gayrimüslimlerinden bile daha az bilgili olduklarını belirttiği pek çok yazı kaleme almıştı, ancak öte yandan, Osmanlı’da köylünün cehaleti yüzünden meşrutî bir sistem uygulanamayacağını düşünenlere şu soruyu sormuştu: “[sanılır mı ki] Avrupa’nın her köylüsü hakkı batıldan, ahmağı âkilden, zalimi adilden, ‘âlimi cahilden tefriке mukteditir? Hayır, onlar da adeta bizim halka benzer. Yalnız işleri muntazam olduğu için servetleri ziyade.”¹⁸

Ama yine aynı Namık Kemal, aynı dönemde yayımlanan bir yazısında, Avrupa ve ABD’deki halkların, okuryazardan çok daha fazlası olduklarını ileri sürecekti. “Oraların adı gemicisine, hamalına varıncaya kadar” halkı sadece dininin temel ilkelerini bilmek kalmaz, aynı zamanda en az bir yabancı dili anlar ve “coğrafyanın, tarihin, hesabın, cebirin, hendesenin, hikmet-i tabi’iyyenin, kimyanın, hey’etin, tarih-i tabi’inin

¹⁶ “Havadis-i Hariciyye”, *Tasvir-i Efkar* (15 Muharrem 1279/13 Temmuz 1862): 3.

¹⁷ Bkz. “Halepli Ahmed Efendi” (20 Cemaziyellevvel 1284/19 Eylül 1867): 4; “Hoca Abdi Efendi” (17 Ramazan 1285/1 Ocak 1869): 3. Bu kişilerin hastalıkları nefesleriyle iyileştirdiklerine inanılıyordu.

¹⁸ Namık Kemal, “Usûl-ı meşverete dair geçenki nüshada yazılan mektubun ikincisi”, *Hürriyet* (4 Cemaziyelahir 1285/21 Eylül 1868): 7.

mukaddemâtını okumuşlardır.”¹⁹ Ortalama Avrupalı’nın çarpıcı derecede bilgili olmasına dair benzer yorumlar, Namık Kemal’in 1878 Ağustosunda Rifat Bey’e gönderdiği mektuplarda da bulunabilir. Bu mektuplardan birinde, “Amerika, Almanya gibi memleketlerde herkes yalnız okuyup yazmak bilmiyor; en ednâ bir köylü, bizim Harbiye’de okunan derslerin onda sekizini tahsil ediyor” demişti.²⁰ Kendisi de dâhil olmak üzere Osmanlı entelektüelleriyle alay bile etmişti:

İşte hepimiz okumak yazmak biliyoruz. Hepimiz köylüler kadar cahiliz; çünkü içimizde köylüden ziyade hesabını tutmağa muktedir bir adam göremiyorum. Sofya’da gözümle gördüm. Bir çoban elindeki sopasını yere dikerek irtifa aldı. Ben hala bir rub’ tahtası veya sekstant ile irtifa almağa muktedir değilim. . . . Kendi kendimize bir meyl alamayız. Kendi kendimize İstanbul’da yanan evimizin kaç arşın olduğunu ölçemeyiz. Kendi kendimize, elimizdeki kibrit nasıl yanarsa bıyığımızı yakmaz, onu bilemeyiz. Kendi kendimize, bir şiddetli zelzelede hayatımızı kurtarmaya muktedir değiliz. Kendi kendimize, yağmurdan ağaç altına kaçır da yıldırıma uğrarız.²¹

Cehaletin ve yeni bilginin anlamının ve sonuçlarının betimlenmesiyle ilgili mücadelelerin bütünüyle siyasi olan doğası ve ideal insana ilişkin tasvirler, böylece, tam da Yeni Osmanlılar kuşağının kaleme aldığı metinlerin içindeki çelişkiler tarafından açıkça ortaya konmuştu. Yeni Osmanlıların büyük sentezi bu ideal insanı, Osmanlıcılığı benimserken *Müslüman* Osmanlıların haklarını savunacak ve geleneklerini yüceltecek, miras alınan bilginin eşsiz değerini vurgularken *yeni* bilgiyi yayacak ve züppelikten kaçınırken yeni olanı takdir edecek bir kişi, yani kısacası bilgi ve erdemin cisimleşmiş hâli olarak tanımlamıştı. Bu genç ediplerin kendileri, bu standartlara ulaşmayı başaramadılar ve bu ideal insan nihayetinde, çok

¹⁹ Namık Kemal, “Maarif”, *İbret* (28 Rebiülahir 1289/4 Temmuz 1872), 1.

²⁰ Namık Kemal, *Namık Kemal’in Hususi Mektupları*, yay. haz. Fevziye A. Tansel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969): 2, 192.

²¹ *Age.*, 237.

sayıda Osmanlı romanında gördüğümüz, karikatürümsü bir didaktik karaktere dönüştü.²² Fakat sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi, önemli olan bu muhayyel karakterin gerçekçi olup olmaması değil, disipline edici işleviydi. Bu romanlarda yere göğe konulamayan ama cansız ideal adam, patriyarka ve vatanseverlik gibi normların dayatılmasına ve bütün genç Osmanlı uyruklarının, birer şık olmadıklarını kanıtlamaya davet edilmelerine hizmet etti.

2. Yararlı Bilgi, İşe Yaramaz gruplar

Bilime dair resmî söylemin, Münif Paşa'nın yazılarında da görülebilen ve 1870'li yıllarda büyük oranda itiraza konu olmayan bir veçhesi, yararlılığa yaptığı vurguydu. Yararlı bilgiyle ilişkilendirilen pratik ve maddi getirilerin prestiji, bu yararlılık anlayışını, her türlü etkinliğin değerini ölçmek için ilkesel bir kritere dönüştürdü. Nitekim bu unsur, alternatif söylemlerin ayrılmaz bir parçası hâline geldi.

Bu açıdan eleştirilerin ortak hedeflerinden biri edebiyattı. 1880'lerde geleneksel Osmanlı edebiyatına ve temsilcilerine yönelik dört başı mamur bir eleştiriye dönüşecek bu tepkinin ilk örnekleri bu dönemde ortaya çıktı. Örneğin *Terakki* gazetesinde yayımlanan bir mektupta, imzasız bir yazar, Avrupalıların sürekli olarak Osmanlıları bilimi ve eğitimi görmezden gelmekle ve uyuşuk olmakla suçlamasından şikâyet etmişti. Yazar "Servet-i ümmeti ve ma'mûriyet-i memleketi müstelzem olan fûnûna da'ir lisanımıza tercüme olunmuş hangi kitap vardır ki okuyalım?" diye soruyordu. Bu, Avrupa bilimlerinin temellerinin, Müslüman Araplar tarafından tercüme edilmiş kitaplar olduğu bilindiğinden, çok daha çarpıcı bir sorundu.

²² Bu dikkat çekici şekilde sıkıcı karakterin tipik örnekleri arasında, Ahmed Midhat'ın bunlar dışında son derece renkli olan romanları arasında yer alan *Felâhın Bey ile Rakım Efendi*'den (1875) Rakım Efendi ile *Paris'te Bir Türk*'ten (1876) Nasuh da bulunur.

Avrupa dillerini bilenleri, bilim üzerine yazılmış kitaplardan ziyade hikâyeleri ve masalları çevirmekle suçlayan yazar, “Bizi ileri sevkedecek yerde eğlendiriyorlar” diye yakınmıştı.²³

Aynı argüman, Talat’ın *Kasa*’sında da bulunabilir. Yazar yararlı eserler yerine çocuk masallarının çevrilmesini eleştirirken şöyle diyordu: “Halimizi değil atimizi düşünelim. Mahrec-i kemalât olan garba bakıp da ibret alalım. Bize yazık değil mi ki Avrupalılar bütün gün ma‘ârif-i ‘umûmiyye ve terakkiyât-ı sanayi’yeye hizmet etsinler de biz burada birtakım saçma hikayeler yazalım?”²⁴

Sultan Abdülaziz’e (h. 1861-76) 1867 yılında Avrupa başkentlerine gerçekleştirdiği ziyaretlerde eşlik eden İstanbul şehremini Ömer Faiz Efendi’nin vakayinamesinde de benzer bir örnek görürüz. Ömer Faiz’e göre Paris’in aydınlatılmış sokakları, sanki elektrik direkleri güneş ışığını kendi içlerinde depolamış gibi görüldüğünden, Osmanlı ziyaretçileri etkilemişti. “Bizde de Güneşle meşgul olanlar vardır. . . . Bizde Güneşle meşgul olanlar şairlerdir. Mahbubelerini gecelerini gündüze çeviren güneşe benzetirler. Cilt cilt şiir yazarlar, şarkı bestelerler. Bunlar da güneşle meşgul oluyorlar, ama onların kimyagerler” diye belirtmişti Ömer Faiz.²⁵

1860’lar ve 1870’ler Yeni Osmanlıların, geleneksel İslami disiplinlere itibarını geri kazandırma çabalarına tanıklık ederken, yararlılık ölçütü, medreselere ilişkin değerlendirmelerde de kullanıldı. Dahası, bu ölçüt, alternatif yaklaşımların tutkulu savunucularının, medreselerin müfredat ve öğrencilerini de acımasızca eleştirmelerine yol açtı. *Terakki* gazetesinin ismi bilinmeyen bir yazarına göre, insan potansiyelinin hakiki gerçekleşmesi, “ulumun enfi’ ve eşrefiyle” iştigal etmekten

²³ “Terakki Gazetesine”, *Terakki* (14 Muharrem 1286/26 Nisan 1869): 3.

²⁴ “Gece Yolcuları”, *Kasa*, S. 2 (1290/1873-74): 30. Söz konusu çeviri popüler Fransızca polisiye yazarı Pierre Alexis Ponson du Terrail’den yapılmıştır. Yazarın, özgün eserin müellifinin bizatihi bir Avrupalı olduğu gerçeğini görmezden gelmesi çarpıcıdır.

²⁵ Cemal Kutay, *Sultan Abdülaziz’in Avrupa Seyahati* (İstanbul: Boğaziçi, 1991), 121’den alıntılanmıştır.

geçiyordu. Bu durumda, “gayeleri lisandan ibaret olan sarf ve nahv ile mevzuu makulât-ı saniye veya ma‘lûmât-ı tasavvuriye ve tasdikiyeden ibaret olan mantık” artık yararlı bilimler olarak görülemezdi. Medrese öğretiminin temel dersleri olan Arapça sarf ve nahiv öğrenmek, ancak ve ancak, gerçekten yararlı bilimlere dair Arapça yazılmış kitapların anlaşılmasına yardımcı olduğunda yararlıydı. Diller, “din ve lisanımızın rûknü” olan Arapça bile, sadece bilimlere ilişkin o dillerde kaleme alınmış eserlerden faydalanmak için öğrenilmeliydi. Ayrıca, medreselerde öğretimin organize edilme şekli, eski metinlerin okunmasını mümkün kılarsa da, çağdaş Arapça gazetelerin bile okunmasına faydası dokunmuyordu. Sonuç olarak, Arapçayı bu şekilde öğrenmiş olanlar, gerçekten faydalı olan şeyleri okuyamıyorlar ve bunun yerine “hükm-i zaman i‘câbınca asla lüzûmu olmayan birtakım mesâ’il-i kelamiyye tafsilatıyla” uğraşıyorlardı.²⁶

Kelamın bazı yeni fikirlerin arzu edilmeyen etkilerini engelleyebileceği doğru olsa da, yeni bir kelama ihtiyaç vardı. Yazar, “Bu asrın efkârı başkadır. Elbette îcâbâtı da başka türlü olmalıdır. Okunan ilimler ihtiyacatımıza elvermiyor, daima işler îcâbâtının aksine oluyor” diye şikâyet ediyordu. Arapça olan bütün bilimlerin çalışılmasının pek yararlı olmadığını düşünse de, aritmetiğin yanı sıra fıkıh ve ahlak gibi bilimlerin de Arapça yazılmış kitaplarda etraflıca tartışılmış olduğunu ve medrese öğrencilerini içinde bulundukları sefil durumdan kurtarabilmek için, bu tür bilimlerin üzerinde durulması gerektiğini ileri sürüyordu. Benzer şekilde, aynı konu üzerinde kalem oynatan bir diğer yazar da, pek çok medrese öğrencisinin temel aritmetik hesaplamalarını bile yapamadıklarını, böylece İslam’ın Altın Çağı’nın şanlı Arap âlimlerinin mirasına ihanet ettiklerini ileri sürmüştü.²⁷ Abdülhak Hamid, 1877’de yazdığı bir şiirde, medreseden, ahmaklığın öğretildiği bir yer

²⁶ “Ve lekad keremna”, *Terakki* (27 Safer 1286/7 Haziran 1869), 2-4.

²⁷ [Başlıksız], *Basiret* (2 Zilkade 1289/1 Ocak 1873): 2.

olarak söz etmişti: “Anda keşlik öğretirler herkese / Halk ana cahil girip echel çıkar.”²⁸

Yeni Osmanlılar için, medrese mezunlarının yetersizlikleri aciliyet taşıyan bir meseleydi. Yeni Osmanlılar, gazeteleri *Hürriyet*’te, onlara duyulan ihtiyaç dikkat çekici olsa da, ulema arasından pek çok kişiden en temel konularda dahi bir şey beklenemeyeceğini yazmışlardı:

El Cevaib gibi bir Arabi gazete verilse lugata mürâca‘atla iki saat mütâla‘a etmeyince meal istihrâc edemezler. ‘İlm-i fıkıhtan bir mesele sorulsa cevaptan ‘aciz kalıp bizim fıkıhla tevaggulumuz yoktur derler. ‘Akâid üzerine bir bahse girişilse eline siper-i ta‘assub alıp her sözde hasmı tekfir ile ıskâta çabalarlar. . . . Politikadan söz açılrsa dünyada İngiltere ve Amerika ve Japonya ve Fas gibi akâlim ve memâlik olduğunu hayretle istimâ‘ ederler. Ahbâbından birine Türkçe mektup yazmak iktiza etse şuna buna yalvarırlar.²⁹

Bunun yarattığı esas sorun da, medrese mezunlarının herhangi bir yerde istihdam edilememesiydi: “Devlet-i ‘Aliyye sizin ‘ilm ü kemalinizi takdirle zatınıza bir me‘muriyet teklif edecek . . . Hangi işte sizin ma‘lûmâtınız müfid ise onu ihtiyar ediniz denilse acaba ne cevap verirler.” Ulemanın Türkçe bilgileri yetersizdi, mali ve idari meselelerle ilgili hiçbir şey bilmiyorlardı ve yabancılarla asla iletişim kuramıyorlardı. Bunun sonucunda, camilerde ders vermenin dışında, “devlet ve ümmetin hayrına” hiçbir şey yapamıyorlardı, bu yüzden yıllar süren eğitim, az çok anlamsız kalıyordu.³⁰

Ali Suavi en iyi bilinen yazılarından birini de aynı soruna hasretmişti. Hayalî bir medrese mezununun aldığı eğitimi ve bunun sonuçlarını tartıştığı bu yazıda, medrese mezunlarının bütün bilim dallarındaki yetersizliklerine dair benzer argümanlarla karşılaşırız: “Bu ilimlerde fâ‘ide var, anladım.

²⁸ Abdülhak Hamid’in “Garam” şiirinden parça, alıntılanan Akı, *XIX. Yüzyıl*, 36.

²⁹ “Türkistan’ın Esbab-ı Tedennisi”, *Hürriyet* (6 Rebiyülahir 1285/27 Temmuz 1868): 3.

³⁰ *Age*.

Lakin o fâ'ideyi niçin ben edinemedim... 'Alim oldum fâ'ide gördüm desem ondan dahi korkuyorum. Zira benimle ülfet edenler hep bilirler ki iki satır velev Türkçe olsun bir şeyi okunup anlaşılacak surette yazamıyorum.”³¹

İmparatorluğun yeni bir dinî âlim tipine ihtiyaç duyduğu fikri, 1860'lardan itibaren kaleme alınan yazıların ana temalarından biri hâline geldi. Hayreddin Bey, gerçek İslam'ın yanlış fikirlerle karışmasının, yeniliğe yönelik istihzalara ve sonuç olarak Osmanlıların gerilemesine yol açtığını ileri sürmüştü. Dinin gerçekte neyi emrettiğini gösterebilmek için, imparatorluğun bilgili ve erdemli medrese hocalarına ve vaizlerine ihtiyacı vardı: “Asr-ı Sa'adette vücûdu olmayıp sonra tahaddus eden usul-i müstahseneyi velev muhteriat-ı efrenciyeden olsun ahz ü iktibâs etmekten memnû' tutulmaklığımız lazım gelse idi, top ve tüfenk ve vapor, gemi ve arabaları, velhasıl her türlü muhsenât-ı 'asriyye ve terakkiyât-ı zamaniyyeden mahrûm kalmaklığımız iktiza etmeli idi.”³²

Ne yazık ki, diye yazmıştı Hayreddin Bey, bazı kara cahiller, karanlığı ışıktan ayırt edemiyorlardı. Benzer şekilde, *Basiret*'te çıkan bir makaleye göre çoğu vaiz övgüyü hak etse de, maalesef “‘akıl ve hikmetin kabul edemeyeceği birtakım hayalâtı şamil masallar” anlatan vaizler de vardı.”³³

Bu nedenle, 1860'larda ve 1870'lerde, medrese mezunlarına yönelik eleştiriler, bilime dair söylemin anahtar bir unsuru hâline geldi. Bilim kuşkusuz yararlı bilgiydi ve bilimleri bilenler yararlı insanlardı, oysa medrese mezunlarının sahip oldukları bilgi onları yararlı vatandaşlara dönüştürmüyordu. Bununla birlikte, Yeni Osmanlıların başvurdukları argümanların, sadece medrese eğitiminin yetersizliğinin değil,

³¹ Ali Suavi, “Maarif”, *Muhbir* 8 (21 Ramazan 1283/27 Ocak 1867): 2. Ayrıca *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, der. Mehmet Kaplan vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 555-56.

³² Hayreddin, “Muvazene-i Din ve Akıl”, *Basiret* (21 Şevval 1287/14 Ocak 1871): 3.

³³ “Vaiz Efendiler”, *Basiret* (10 Şaban 1290/3 Ekim 1873): 1.

ama aynı zamanda devletin bizatihi genel olarak medreseleri, özel olarak bu kurumlarda öğretilen geleneksel bilimleri ihmal etmiş olmasının da altını çizdiği hatırlanmalıdır. Bu yaklaşım, yararlı bilginin daha geniş olarak tanımlanmasında ısrar ediyordu: Avrupa'nın yeni bilimleri, bir yere kadar medreselerde öğretililebilirdi, ama devletin fıkıh gibi geleneksel İslami ilimlerden de yararlanması gerekiyordu. Bu ilimlerin kendileri yararsız değildi; sadece Tanzimat bürokratlarının ihaneti yüzünden bu hâle gelmişlerdi. Benzer şekilde, medrese âlimlerinin ve öğrencilerinin kabul edilen ve kınanan yararsızlıklarının arkasında yatan neden, hatalı devlet politikasıyla ilgili olmalıydı.

30 Ocak 1873'te *Basiret*'te yayımlanan bir makale, bu meseleleri ele alıyor ve “zamanın icabı” olan fenlerin camilerde diğer derslerle birlikte öğretilmesi gerektiğine dair öneriler duyulduğunu belirtiyordu. Ancak bu tür bir talep makul değildi, zira ulema hâlihazırda ağır bir yükün altındaydı.³⁴ İki haftadan az bir süre sonra, gazete, “cemavi-i şerifede neşri ‘ulûm eden zevât” imzasıyla, *Basiret*'i adaletli tavrı nedeniyle kutlayan bir mektup yayımladı. Ulema, öğretmemiz istenen fûnûn “riyaziyyât, coğrafya ve sâ'ire gibi şeylerden ibâret olacak” diyor ve kendilerinin de bunların öğretilmesine duyulan ihtiyacın farkında olduklarını belirtiyordu. Fakat bu görevi üstlenmeleri entelektüel açıdan onları zorlamayacak olsa da, hak ettikleri desteği o zamana dek tam olarak görmedikleri de aşikârdı ve sultanın, ulemanın içinde bulunduğu durumu düzeltme konusunda kendilerine güvence verilmişti. Mektup, yaşam ve çalışma koşulları düzeltilmediği müddetçe, ulemadan daha fazlasının beklenemeyeceğini ima ediyordu.³⁵

Basiret aynı konuyu bir ay sonra yeniden gündeme getirdi ve medreselerin ve mezunlarının durumunun iyileştirilmesine duyulan ihtiyaçla ilgili yayınlarının takdir topladığını belirtti.

³⁴ *Basiret* (1 Zilhicce 1289/30 Ocak 1873): 2-3.

³⁵ “Varaka”, *Basiret* (14 Zilhicce 1289/12 Şubat 1873): 2.

Hayati olduğunu düşündükleri meselelerin ayrıntılarına inen yazar, medreselerde ihtiyaç duyulan bilimlerin (*fünûn-ı lazıme*) medreselerde öğretilmesinin en yüksek önceliklerden biri olduğunu belirtmişti. Sadece geleneksel olarak öğretilen derslere odaklanılması hâlinde, müfredatın yeniden şekillendirilmesi yetersiz kalacaktı: “ihtiyacât-ı zamana göre sâ’ir funûnun tedrisi, yani riyaziyât, hikmet-i tabi’iyye, ‘ilm-i tıb, ve inşâ ve imla, ve sâ’ire iktiza eden funûnun ta’lîmi” de medrese müfredatının bir parçası olmalıydı. Bununla birlikte, gazetenin ihtiyaç duyulan bilimlere ilişkin derslerin, Harbiye, Tıbbiye ve devlet dairelerinden tayin edilen kişilerce camilerde ya da geniş medrese salonlarında öğretilmesini önermesi ilginçtir.³⁶ Böylece medreseler ilgisizlik ve işlevini yitirmekten kurtarılacak, ama bunu, yeni okulların mezunlarının hizmetleri sağlayacaktı. Benzer şekilde, medrese mezunu da yararlı bir kişi hâline gelmek zorundaydı, ama yeni bilim insanı modeline dayanan bir biçimde.

3. Bilim, Dil ve Kimlik

Medrese mezunlarına yöneltilen bir diğer eleştiri gerekçesi de dile odaklanıyordu. Ele alınan kitapların pek çoğu yazarlarının anadillerinden bağımsız olarak Arapça yazılmış İslami klasikler olduğundan, çoğu medrese dersi Arapçayı merkeze alıyordu.³⁷ Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi bilime yapılan İslami katkıların öneminin savunanlar bile, yukarıda da görüldüğü gibi, medrese mezunlarının Türkçe nesirdeki başarısızlıklarını eleştiriyorlardı. Mehmed Mansur, *Mecmua-i Fünûn*’un İskenderiye Kütüphanesi’ne dair yorumlarına getirdiği eleştiride,

³⁶ “Teşekkür”, *Basiret* (12 Muharrem 1290/12 Mart 1873): 1-2.

³⁷ Bkz. Eyüp Baş, *Dil-Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Tarih Yazıcılığı: XVI. ve XVII. Yüzyıl Örnekleriyle* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006): 79-95; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri* (İstanbul: Dergah, 1983).

Arapçanın Osmanlı İmparatorluğu’nda bilimin yayılması üzerindeki etkisinden yakınmıştı. Eğer geçmiş asırların büyük Osmanlı âlimleri kendi dillerini kullanmış olsalardı, “hem kendileri iktisab-ı feza’ıl ve kemalât ile tedvin-i a’sâr hususunda sâ’ir ‘ulema-yı İslâmiyye derecesine vasıl olmuş olacakları, ve hem de memâlik-i ‘Osmaniyyede ‘ulûm’ ve fûnûnun ‘umûm ahaliye intişarı ile millet-i İslâmiyyenin başka bir hâl ve mevkide ve belki ahvâl-i ‘alemin bile başka bir tarz ve surette bulunmasına sebep olmuş olacakları” kesindi.³⁸ Arapçanın yanı sıra yazarların uzun bir süredir kendi dillerinde yazmakta oldukları Avrupa örnekleri de, Mansur’un savını kanıtlıyordu. “Talebe-i ‘ulûm başka bir cins olup da Harbiye mektebinde binnisbe müddet-i kalile zarfında tahsil-i ‘ilm ile nice nice kütüb-i nefise tasnifine olanlar başka cins değildir” diye de vurgulamıştı Mehmed Mansur. İki grup arasındaki tek –ama son derece önemli– fark, eğitim dillerinde yatıyordu.

Medrese eğitime dair tartışmanın bu veçhesi, bilime, cehalete ve yararlılığa ilişkin genel tartışmaya, Türkçeyle yeni bilimler, Arapçayla ise eski bilimler arasında bir ilişki bulunduğunu ima ederek yeni bir boyut kattı. Avrupa’nın yeni bilimsel bilgisinin Osmanlı İmparatorluğu’na ithali, nihayetinde bir tercüme süreciydi: Pek çok yeni kavram, kategori ve fikir, Osmanlı söylemine dâhil edildi ve mevcut olanlar da bu yeni bağlam içinde yeniden yorumlandı. Fransızca bilmek, yeni Osmanlı bürokratları ve edipleri kuşağının itibarlı bir mensubu olmanın temel kıstası olduğundan, bütün bir reform dönemi, “tercümanlar dönemi” olarak adlandırılabilirdi. Ne de olsa çağın pek çok entelektüeli ve devlet adamı, bizzat Tercüme Odası’nda yetişmişti.

Fakat söylemeye gerek yok, “öteki”nden çeviri yapmak, insanın “kendisi”yle ilgili varsayımlar da içeren bir süreçtir. Müslümanlar için yüksek öğretimin (medreselerin) Arapçaya

³⁸ Mehmed Mansur, *Meşhur İskenderiye Kütüphanesine Dair Risaledir* (İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1300/1882-83), 157-58.

dayandığı ve seçkin edebiyatının çoğunlukla Fars edebiyatından etkilendiği bu çok dilli imparatorlukta, yeni bilimlere dair metinlerin tercüme edilmesi, “Osmanlı dilinin” kendisinin ne olduğuna ve ne olması gerektiğine dair hararetli tartışmalara yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu’nda kamusal eğitimin merkezîleşmesi ve yeniden örgütlenmesi, yeni bilgi tiplerinin benimsenmesiyle çakıştığından, dilin standartlaştırılması ile bilimsel bilginin yayılması çabaları arasında güçlü bir bağlantı ortaya çıktı.

Bilimle dil arasındaki bu paralelliğe ilişkin çarpıcı bir örnek, İkinci Bölümde tartışılan, Cevdet Paşa’nın Encümen-i Daniş’in kuruluşuyla ilgili yaptığı konuşmadır. 1851 tarihli bu metin, bir dile şeref bahşedenin, yaydığı bilgi olduğunu belirtiyor ve Osmanlı dilinin bir ilim diline dönüştürülmesi ihtiyacını vurguluyordu. Eğer amaç bilginin yayılmasıysa, bu sadece seçkinlerin değil, çoğu insanın da anlayabileceği şekilde ifade edilmeliydi. Bu nedenle, bilginin dili en azından bir biçimde, sıradan insanların diline yakın olmalıydı.

Dil ile bilim arasındaki ilişkinin ikinci bir bileşeni de alfabeyle ilgiliydi. Arap alfabesinin Osmanlı Türkçesinin yazımında kullanılan versiyonunun yetersiz olması ve bunun sonucunda okuma yazma öğrenmeyi güçleştirmesi, bilimin yayılmasını savunanlar tarafından yaygın biçimde dile getirilen bir diğer argümandı. Münif Paşa, 1863 yılında *Mecmua-i Fünûn*’da yazım alanında ıslahat yapılmasını savunmuştu.³⁹ Hayreddin Bey ise *Terakki*’de sadece okuma yazma öğretmeye yılların hasredilmesinin kabul edilemez olduğunu ileri sürdüğü bir yazı yayımlamıştı:

Bu hal ile riyaziyyat, hikmet, coğrafya, kimya ve fünûn-ı sâ’ire ne vakit tahsil olunacaktır? Yalnız bir okuyup yazmak

³⁹ Münif Paşa, “İslâh-ı Resm-i Hattâ Dair Bazı Tasavvurat”, *Mecmua-i Fünûn* 2, sayı 14 (Safer 1280/Temmuz 1863): 69-77. Azeri/İranlı edebiyatçı ve siyasetçiler bu tartışmada önemli bir rol oynamıştı; bkz. Hamid Algar, *Mirzâ Malkum Khân: A Study in the History of Iranian Modernism* (Berkeley: University of California Press, 1973), özellikle 82-93.

öğrenmek için bunca vakitler lâzım olduktan sonra Türkistan için matlûb ve müstelzim olan fûnûn-ı nafi‘anın tahsiline vakit kalır mı?

Hurûf, fûnûnun kapısı değil midir? Kapıyı niçin o kadar ağır yapmalıdır ki onu açıp içeri girmek için sabahtan akşama çalışsın?

Türkler aklâm-ı şâhâneye girmekten başka şeye heves etmediklerinden naşi şikayet olunuyor. Fakat her çocuğa hüsn-i hattan başka bir şey öğretilemez ise başka bir yola gidilemeyeceği aşikârdır. . . . Kur’an-ı Azimüşşan’ın hurûfâtı, havi olduğu hakayık gibi baki kalsın. Fakat fûnûn, idare ve ticaret için hurûf-ı müsta’mele daha sade ve kolay bir usule tebdil olunsun.⁴⁰

Ebuzziya Tefvik, Hayreddin’in önerisine, bilime ve dile ilişkin söylemler arasındaki benzerliklerin üzerinde durduğu, ayrıntılı bir analizle yanıt vermişti. Sonuçta, alfabeleri ateş altında olanlar, temel bilimlerini ileriye taşıyanlarla aynı Araplar değil miydi? “Ma‘ârif ve fûnûnun mertebe-i kusvasına vasıl olan Endülüslerin istimal ettikleri hutut başka mı idi?” diye sormuştu Ebuzziya. Harfler bilimin kapıları değilse de bu kapıları açan anahtarlara benzetilebilirdi ve Araplar bilimin karmaşık meselelerini, Osmanlıların kullandığıyla aynı anahtarı kullanarak kavramışlardı. Dolayısıyla, yararlı bilimlerin ve sanatların yayılmasını engelleyen harfler değil, öğretim yöntemleriydi ve Arap alfabesinin bu şekilde mahkum edilmesi, Arapların bilime yaptıkları katkının inkâr edilmesinden başka bir anlama gelmeyecekti.⁴¹ Ali Suavi daha da ileri gitmiş ve Endülüs’te bile bilime katkıda bulunanların, hangi kavimden geldiklerinden bağımsız olarak bütün Müs-

⁴⁰ Hayreddin, “Maarif-i Umumiye”, *Terakki* (21 Rebiülahir 1286/31 Temmuz 1869): 3.

⁴¹ [Ebuzziya Tefvik] “Şûra-yı Devlet Mülazımlarından Tefvik Bey Tarafından Vârid Olan Varakadır”, *Terakki* (23 Rebiülahir 1286/2 Ağustos 1869): 3-4. Ebuzziya’nın yanıtı takip eden iki sayıda devam etti. Benzer bir yorum için bkz. Namık Kemal, “Usul-i Tahsilin Islahına Dair”, *Tasvir-i Efkâr* (26 Safer 1283/10 Temmuz 1866), 1-2.

lûman âlimler olduklarını ileri sürmüştü. Bu âlimler yüzyıllar boyunca Arapça yazdıklarından, Arapça hem İslâm'ın hem de Müslümanlar için bilimin diliydi: “bizden edeb ve inşâ ve ilim sual edenlere bizim İslâm ve ilim lisanında olan asarımızı ibraz ederiz. Zira bunları biz yazdık. Ama bizi Arap zannederler imiş. Müslüman zannetseler hata etmemiş olurlar.”⁴²

Dolayısıyla ortaya çıkan bu tasavvur, etnisiteden bağımsız olarak Müslümanların bilime yaptıkları bütün katkılara hürmet ediyor ve onları sahipleniyor, ama aynı zamanda Arapları, özünde, Osmanlılardan farklı bir medeniyetin temsilcileri olarak tarif ediyordu. *Basiret*'te yayımlanan ve Yemen'in, dans ve örtünmeyle ilgili âdetlerinin çok daha serbest olması açısından Avrupalı ülkeleri andırdığını belirterek Osmanlı gençliğini bu ülkeye davet eden bir mektup da bu açıdan çarpıcı bir örnektir. Basiretçi Ali Efendi'nin mektuba tepkisi açıktı: Medeniyetin şampanya ya da dar pantolonlarla hiçbir ilgisi olmadığı gibi, bu uygulamalarla da hiçbir ilgisi yoktu. “Vakı'a ehl-i İslâm, ma'ârif ve sanayi'e müte'allik . . . medeniyet asarını almağa memurdur. Lakin su-i 'aka'id ve kabayih-ı etvara ve mesâvî-i ahlâk ve 'adâta da'ir şeyleri Arap'tan, Acem'den –yani Arap ile Arap'ın gayrı hangi millet olursa olsun– almağa dinen ve medeniyeten kat'an ihtiyaç ve mecburiyetimiz yoktur.”⁴³

Bilime dair Osmanlı tartışmaları, bu nedenle aynı zamanda cemaatin kimliğine ilişkin de tartışmalardı. “Avrupalılık” ile ilgili oldukları kadar “Araplık” ile de ilgiliydiler ve dil, din ve etnik kimlik, zamanla bilimin anlamına ilişkin tartışmanın birbirinden ayrılması mümkün olmayan bileşenleri hâline geldi. Altıncı Bölümün de göstereceği üzere, 1880'lerde tartışmanın bu boyutu üzerine daha da gidilecekti.

⁴² Ali Suavi, “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm* 3 (1286/1869-70).

⁴³ Ali Efendi, “Şehir Mektubu”, *Basiret* (23 Safer 1291/11 Nisan 1874): 2 (yeniden basım: Basiretçi Ali Efendi, *Şehir Mektupları*, 275-76).

4. Bilim ve Yararlılık: Faydalı Çalışma Nedir?

Yararlılık, kuşkusuz 1860'larda ve 1870'lerde tartışmaya katılan herkes tarafından Osmanlı uyruklarını yargılamak için kullanılan bir kıstas olsa da, yeni katılımcılar, aynı zamanda, kavramın bir diğer yönünü de yüksek bürokratların hiç yapmadığı kadar vurgulamışlardı. Bürokratların kendilerinin yararlılığını sorgulamışlar ve şu soruyu sormuşlardı: Bu insanlar yeni, yararlı bilimlere dayanan iyi bir tahsil görmüş olabilirlerdi, ama acaba kendileri yararlı mıydı?

Esasen, 1860'ların ve 1870'lerin tanımlayıcı karakteristiklerinden biri, yeni bilgi ile kamu hizmetinden ziyade zanaatlar ve ticaret arasındaki bağların giderek daha fazla vurgulanmasıydı. Osmanlı imalatçılarının, Avrupa'dan gelen malların yüksek kalitesi nedeniyle yaşadıkları güçlüklerin, Avrupalıların "en denî sanatı bile ilim ile" yapmalarından kaynaklandığının farkına varması gerektiğini belirtmişti, *Basiret* gazetesi. Dolayısıyla Osmanlı sanayilerinin gerilemesinin ardındaki neden, her şeyden önce, bilimsel bilgiden yoksun olunmasıydı.⁴⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nda sanat ve zanaatlar, daha bilgili insanlara ihtiyaç duyuyordu: Tıpkı daha önceki İslam devletlerinde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki okullar da yetenekli bireyler yetiştirmişlerdi ama sanatlar ve ticaret ihmal edilmişti. Zengin Osmanlılar sadece ticaret alanını Avrupalılara bırakmakla kalmamış, gerekli becerilere sahip olanlar da, meslekleriyle ilgili bilgilerden mahrum bırakılmış, bu da sanayinin gerilemesine yol açmıştı.⁴⁵

Basiret, girişimcinin ve zanaatkârın rolünü vurgulayarak, devlet memurlarının itibarını sorgularken bir ulema mensubu da bu sataşmaya kendi gündemiyle katılmıştı. Aynı dönemde kaleme aldığı risalede, istidatsız olanların aslında yeni, "münevver" idareciler olduklarını ileri sürerek şöyle demişti:

⁴⁴ "Tahsil-i Maaş", *Basiret* (23 Şevval 1286/26 Ocak 1870): 1.

⁴⁵ "Mekteb-i Sanayi", *Basiret* (16 Zilkade 1286/17 Şubat 1870): 5.

Bu adamlar musannif değil muharriftirler. Musannif ‘ulemâdan olur. ‘İlim nice seneler mîhen ve şakke ile medreselerde tahsîl olunur. Bu adamlar bir alay katiblerdir. İkbâl-i hazırîdan bir haz bularak kalbleri devletin ihsanlarına müsahhar olmuş pür sekran-ı dil ricallerdir.⁴⁶

Kısa bir süre sonra, ismini vermeyen bir kâtip, *Basiret* gazetesinin yayımcılarına verimsizlikleri ve devlet kaynaklarına bağımlılıkları nedeniyle bürokratları eleştirmenin re-vaç bulmasından yakınan bir mektup yazdı. Kendisi gibi alt düzey bürokratların, ne denli düşük maaşlar aldıklarını ve epey güvencesiz kariyerlere sahip olduklarını açıklayarak, halkın minnet duymamasına rağmen, “sunuf-ı ahali içinde medeniyete hizmet eden” kesimin, yani bürokrasinin bir üyesi olmaktan gurur duyduğunu belirtiyordu. Kâtinin görüşlerini destekleyen benzer mektuplar, daha sonraki sayılarda da yayımlanacaktı.⁴⁷

İlk sayısında bilimlerle sanatlar arasındaki bağlantılara odaklanacağını belirten *Hadika* gazetesi de, Osmanlı İmparatorluğu’nda bilimlerin ve sanatların ilerlemesi için tutkulu bir çağrı şeklinde kaleme alınmış, uzun bir giriş yazısı yayımlamıştı. Allah tarafından insana bahşedilen akıl, bilimlerin ve sanatların ortaya çıkmasını sağlamıştı ve bir devletin refahı ve gücü bu iki etkene bağlı olduğundan, bunların ihmal edilmesi, insanın ülkesine karşı kendi görevini ihmal etmesi anlamına gelecekti. Avrupa’nın ilerlemesinin arkasındaki neden, Avrupalıların Osmanlılardan daha zeki olmaları değil, miskin Osmanlıların aksine uzun süreden beri bilimleri öğrenmek için ter dökmeleri idi. Fakat yüce sultan artık bilginin ışığını yaymak için pek çok okul açmıştı.

İşte bu kadar vesa’it-i tahsiliyye hazır ve âmâde olduğu hâlde

⁴⁶ Hoca Sadık Efendi’nin *Tanzîr-i Telemak*’ından alıntılanan Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962), 128.

⁴⁷ “Bir Varaka”, *Basiret* (23 Zilkade 1286/24 Şubat 1870): 4. Ayrıca bkz. 30 ve 36. sayılarda yayımlanan mektuplar.

ne vakte kadar vadi-i cehl ü nadanide gezilsin? Hakikaten mebd-i zuhur-ı envâr-ı hikmet ve ma‘rifet ve menşe-i vücûd-ı nimet ve sa‘adet olan bu zaman ı sa‘d iktiran, gerek bizim gerek ehlaflımız için kaffe i ‘ulûm ve ma‘ârif kapılarını açmıştır. Neşvünüma-yı tabi‘isi bizden dün olan memâlik ve beldan ahalisine karşı geceyi gündüze katıp şu vatan-ı ‘aziz içinde her türlü sa‘adet ve refah-ı hâl ile yaşamaklığımızın esbâb-ı acilesine tevessül edelim ki cenâb-ı hak ve feyyaz-ı mutlak tevfikini refik buyursun.⁴⁸

Hadika’nın altını çizdiği çalışma türü, zanaatlar ve imalat sanayi idi. Bununla birlikte, önemli olan, 1860’larda yeni bilimlerle yeni sanayiler arasında bir ilişki olduğu fikrine daha fazla atıfta bulunulmaya başlamış olsa da, bu ilişkinin gerçek doğasının nadiren açıkça ortaya konulmuş olmasıydı. Dahası, öyle görünüyor ki, Osmanlı yazarları için, bir bilim insanını, bir şeyler bilen bir kişiden fazlası olarak tahayyül etmek hayli zordu. Örneğin *Basiret*’te çıkan bir makale, Osmanlı İmparatorluğu’nda sanayinin gelişmesinin önemine işaret eden yazıların yayımlanmasının çok revaç bulunduğunu ileri sürer. “Vakıa servet buna tevakkuf eder” diye belirtir yazar, ama “o da maarife muhtaçtır.” Bu, imparatorluğun eğitim sisteminin eksiklerine dair metinleri sunmanın yaygın bir yolu olsa da, çarpıcı olan, yazarın bu noktayı farazi bir örnek ile ayrıntılandırma biçimidir: “deva’irden birine müdavim bulunan bir katip, mesela ‘ulûm-ı tabi‘iyye tahsiline kemâl-i derece ihtiyakı olduğu halde o zat için ‘ulûm-ı mezkûreyi tahsîl mümkün olamıyor.”⁴⁹ Bilimlerin sanayi açısından taşıdığı önemi vurgulayarak başlayan bir yazının, hızla bilimsel konuların devlet memurlarına öğretilmesiyle ilgili bir yazıya dönüşmesinin altını çizmek gerekir. Yazarın bunun Osmanlı’da sanayiye büyümesiyle nasıl ilişkilendirile-

⁴⁸ “Mukaddime”, *Hadika* (17 Zilkade 1287/8 Şubat 1871): 2. Benzer bir metin için bkz. “Şehir Mektubu”, *Basiret* (9 Zilkade 1291/18 Eylül 1874), 2 (yeniden basım: *Basiretçi Ali Efendi, Şehir Mektupları*, 358).

⁴⁹ [Başlıksız], *Basiret* (2 Zilkade 1289/1 Ocak 1873): 2.

bileceğini tartışmadan, Mekteb-i Harbiye'yi bilimleri doğru düzgün öğrettiği için methetmesi de bu açıdan şaşırtıcı değildir.

Bu yaklaşımın zaaflarının gözden kaçtığı sanılmamalıdır. Tersine, bu tür fikirlerin eleştirilmesi, gazete yazıları için çok yaygın bir temaydı. *Basiret*, 2 Mayıs 1873'te, şu görüşü yayımlamıştı: “Bizde bir çürük ve muzır efkâr var. Beşikteki çocuklarımızı ‘benim oğlum kaleme gidecek, efendi olacak’ ninnisiyle uyutuyoruz. Efendiliği yalnız kaleme devamda zannediyoruz. Halbuki ketebe içinde pek çoğunu biliriz ki vaktiyle bir san‘at ve ticarete devam etmediği için pek çok nadan ve pişman oluyorlar.”⁵⁰ Ali Suavi'nin eğitime dair yazısında da aynı şey savunuluyordu: Osmanlı İmparatorluğu'nun Müslüman cemaatinin içinde bulunduğu durumun arkasındaki neden, devlet memurluğunun, okuryazar bir kişi için tek itibarlı seçenek olduğu görüşüydü, ama bu da bizatihi maarifin anlamına dair bir yanlış kanıdan kaynaklanıyordu.

Ma‘ârif demek bizim gibi sathi ıstılahat ve münaza‘at belle-mektir zannolunursa sanayi‘ zuhura gelmek ihtimali yoktur. Kezalik, ma‘ârif birtakım marifetler[dir] ki onları öğrenmek san‘at icrası ve imali için olmayıp hazine-i devletten boş yere ma‘âşa na‘il olmak içindir itikad olunursa terakkî mümkün olamaz.⁵¹

Yine de yeni bilgilerin gelişmiş sanayilere tam olarak nasıl dönüştürüleceği, yanıtlanmamış bir soru olarak kalmıştı. Nihayetinde, kendileri de devlet memuru ya da ulema mensubu olmak üzere yetiştirilen, resmî tanımları eleştiren kişilerin bile aynı eğitim sisteminin ürünleri olduğu belirtilmelidir. Bununla birlikte, eksikliklerine rağmen tartışmanın yeni katılımcıları, sadece İslami bilimlerin önemini ve yararlılığını öne sürerek ve yeni bilimlerle ahlaki erdemler arasında var olduğu düşünülen bağları değil, aynı zamanda yeni bilimlerin

⁵⁰ “Maarife Çalışalım”, *Basiret* (4 Rebiülevvel 1290/2 Mayıs 1873): 2.

⁵¹ Ali Suavi, “Maarif”, *Muhbir* (21 Ramazan 1283/27 Ocak 1867): 3. Şemseddin Sami, neredeyse on beş yıl sonra, “Semerat-ı İlim”, *Hafta* 19 (4 Safer 1299/26 Aralık 1881): 290'da esasen aynı tespitlerde bulunacaktır.

savunucularının kendi yararlılıklarını da sorgulayarak, resmî tanımlara etkili bir şekilde karşı çıktılar. Onlarınki, alt düzey kâtiplerin, ulemanın, küçük tüccarların ve zanaatkârların bu dönemde yaşadıkları güçlüklerce belirlenen bir kavrayıştı ve Müslümanlar bu gruplar içinde fazla temsil edildiklerinden, bilime, yararlılığa ve erdemliliğe dair söylemleri, aynı zamanda bir İslam savunusu şeklinde tezahür ediyordu.

B. Yararlı Bilimlerin Resmî Konumu: Darülfünûn’u Canlandırmak

Bu tür alternatifler basında dile getirilirken, “yararlı bilimler”in resmî tanımı, resmî belgelerde, özellikle de eğitimle ilgili olanlarda görülmeye devam etti. Sultanın 1864 Ağustos’unda Bâbîâlî’ye yaptığı ziyaret sırasında okunan mazbata, bunun tipik bir örneğidir. Bu belgede, *Darülfünûn*’un kurulmasına yönelik ilk başarısız girişimin amacının “ulûm-ı riyaziye ve sâ’ir funûn-ı nafi’anın neşr ü tedrisi” olduğu belirtilmişti.⁵² “Maarifperver” sultan’ın “neşr-i envâr-ı ma’ârif” uğrundaki herkesçe bilinen gayreti sayesinde, *Darülfünûn* için yeni bir binanın inşasına başlanması kararlaştırılmıştı.

1869 Maarif Nizamnâmesi, bir üniversitenin açılmasını öngörmüş ve ilginç bir şekilde, eğitime dair İslami dağarcıktan bir kelime daha sahiplenerek, bu üniversiteden “medrese-i ilmiye” şeklinde söz etmişti (79. Madde). *Darülfünûn* üç fakülteden oluşacaktı: edebiyat, hukuk ve doğa bilimleri ile matematik. Müfredat kapsamlıydı: Fransız üniversitelerinde öğretilen doğa bilimlerinin yanı sıra Arap ve Fransız edebiyatı ile İslam ve Fransız hukuku öğretilenkti (80 ve 83. maddeler). Eğitim dili Türkçe olacaktı, ama nitelikli öğretim üyesi bulunamaması

⁵² Mahmud Cevad İbnü’ş-şeyh Nâfi, *Maarif-i Unumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı— XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, yay. haz. Taceddin Kayaoğlu (Ankara: Yeni Türkiye, 2001), 80. Ayrıca bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, *Darülfünûn: Osmanlı’da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010).

durumunda, öğretim üyelerinin Fransızca ders anlatmasına da izin verilecekti (84. Madde). Okula kayıt yaptırmak isteyenlerin, Türkçe, tarih, coğrafya, aritmetik, geometri, cebir, fizik ve mantık alanlarında bir sınava girmeleri gerekiyordu (90. Madde).

12 yıl önce, dönüşlerinde Darülfünûn'da istihdam edilmek üzere Paris'e gönderilen iki kişiden biri olan Hoca Tahsin, yeni kurumun müdürlüğüne getirildi. Kütüphane için Paris'ten birçok ders kitabı sipariş edilirken, listedeki güncel bilimsel dergiler daha sonra çıkarıldı:⁵³ Öğrenilecek bilgi birikimi olarak bilim, itiraz edilebilir ve değişen bilgi olarak bilime tercih edilmişti.

Yeni Darülfünûn binası da, bir öncekinden daha küçüktü. İnşaatın maliyetinin karşılanması için yıkılan şehir surlarından elde edilen araziler satışa çıkarıldı. Bu kararı yerden yere vuran tarihçi ve ulema mensubu Lütfi Efendi 10 yıl sonra şöyle yazacaktı: “Bu kadar bin senelerden beri mevcut olan o kâr-ı kadim kule ve kapılarını ednâ bir faideye karşı mahvetmek layık değildi. . . . Medrese kıtlığı mı var? Ayasofya, Sultanahmet, Köprülüoğlu gibi civarda bulunan medreselerdeki dershaneler ne güne duruyor?”⁵⁴

Giriş sınavına giren bin küsur kişiden, 450'den fazlası kabul edildi. Bu başarı oranı kendi başına, standardın son derece düşük olduğunun bir göstergesiydi; sınavı geçenlerin pek çoğunun medrese öğrencisi olması, sınavın okuryazarlığa ek olarak sıralanan bilimlerde çok temel bir bilgi düzeyini ölçmüş olması gerektiğine dair bir başka kanıttı. Medrese öğrencilerinin üç ayları İstanbul'dan uzakta geçirmeleri yerleşik bir uygulama olduğundan, Darülfünûn'un açılışı ertelendi ve öğrencilerin dönüşüne kadar eski dönemin halka açık konferans dizisinin yeniden canlandırılmasına karar verildi.

⁵³ Ekmeleddin İhsanoğlu, “Tanzimat Döneminde İstanbul'da Darülfünûn Kurma Teşebbüsleri”, 150. *Yılında Tanzimat*, (der.) Hakkı D. Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992), 413.

⁵⁴ Ahmed Lütfi, *Vak'anüvis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, C. 10, yay. haz. Münir Aktepe (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988): 132.

Konferanslar, sanayinin gelişimi gibi yeni konular ve biyoloji, fizik ve kimyanın da dâhil olduğu yeni bilimler üzerineydi. Konferans programını doğrudan Lütfi'nin *Tarih*'inden, italik yazılmış kendi alaycı yorumlarıyla birlikte aktarıyorum:

Cevdet Efendi	Mıknatısiyet-i Arz-ı Hayvani	<i>Nağmeten uhra</i>
Refet Bey	Silsile i Hayvanat	<i>Fih-i mafih</i>
Tevfik Efendi	Makineler	<i>Erbabına Mahsus</i>
Vahid Efendi	Mekabirin sıhhatce Tesiri	<i>İş Ola</i>
Münif Efendi	Terakki i Sanayi ve Menabi i Servet	<i>Bak buna ne demeli</i>
Emin Efendi	Hava yı Nesimi	<i>Havadan şey</i>
Aziz Efendi	İttihad ı Kuvva yı Tabiiyye	<i>Kime yarar bilmem</i>
Selim Efendi	Seyyarat	<i>Epeyce kol kanat ister</i>
Aziz Efendi	Emzice ve Ekalim	<i>Lazım değil elzem</i> ⁵⁵

Bu ulema mensubunun, konuları özellikle anlamlı ya da bu bilimlerin savunucularıyla aynı kıtası kullanacak olursak, yararlı bulmadığı bellidir. Fakat Lütfi'nin eleştirilerinin arkasındaki bir diğer temel nedense, konferansların mübarek Ramazan ayında gerçekleştirilmiş olmasıydı. Lütfi özellikle Hoca Tahsin'in evren ve sonsuzluk mefhumuna dair dersinden rahatsız olmuştu. Şöyle yazmıştı:

Ne münasib intihâb. Halkın leyalı-i mübarekede bu makule türrehât ile akidelerini bozmak ne büyük fazahattır. Bu mi-sillü sera'ir-i hikem-i tabi'yye dersleri havass-ı müntehiyana mahsûs olduğu hâlde 'umûma neşrinin muvafık-ı hikmet

⁵⁵ Ahmed Lütfi, *Vak'aniivis Ahmed Lütfi Efendi Tarihi*, C. 12, yay. haz. Münir Aktepe (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 82.

olmadığını adem-i mülâhaza ile kendilerini erbâb-ı hikmetten addedenler yine kendileri o hikmete karşı harekette bulunmaları ta'accüb olunacak şeydir.⁵⁶

Darülfünûn 20 Şubat 1870'de, Maarif Nazırı Safvet Paşa, Meclis-i Maarif Reisi Münif Efendi, Ioannes Aristoklis⁵⁷ ve İslâm'ı modernleştirmenin ve Müslümanlar arasında dayanışmanın önde gelen İranlı savunucusu Cemaleddin Afgani'nin konuşmalarıyla resmen açıldı.⁵⁸

Safvet Paşa'nın konuşması, 1870'lerde kendilerine sağlam bir yer edinmiş temalardan oluşan bir potpuriydi. Safvet Paşa, Kur'an bilimlerin öğrenilmesini teşvik ettiği için, Arapların ve özellikle de İspanya Araplarının, ilk olarak eski Mısırlılar ve Yunanlar tarafından geliştirilen bilimlere büyük katkılarda bulunduklarını ileri sürmüştü. Onun bu bağlamda atıfta bulunduğu bilimler, tıp, aritmetik, cebir, astronomi ve hayvan, bitki ve maden bilimleriydi.

[Arapların] inkırazlarından sonra 'ulûm ve fûnûn Avrupa kıtasına geçerek hele bir yüz seneden beri pek ziyade ilerlemiş ve asar-ı celiyesi olmak üzere bulunduğumuz zamanda hayret-bahş-ı ukula nice nice muhteriat-ı 'acîbe ve ihdâsat-ı garibe görülmekte bulunmuştur ve bulunduğumuz 'asrı ibtida-yı hilkatten bu ana değin mürûr eden ezmân ve a'sâra gıptaferma eden vapur ve telgraf, elektrik misillü hayret-efza-yı ukul olan ihtiraât-ı 'acibe mahz-ı fenn-i hikmet-i tabi'iyenin ilerlemesiyle vücûda gelmiş a'sâr-ı celiledendir, ve bu gördüğümüz garâ'ipten ma'ada daha nice ihtirâat mevcut olup bunlar peyderpey tesadüf olundukça görülmekte ve keyfiyet-i icat ve ihtirâi mûcib-i taaccüb ve hayret olmaktadır. . . .

⁵⁶ Age.

⁵⁷ Ioannes Aristoklis (1831/32-1891/92) İstanbul'daki Rum okullarından mezun olmuş; Mekteb-i Mülkiye'de ve Darülfünûn'da etnografi dersleri vermiştir. Bkz. Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, C. 2 (Ankara: SBF, 1969), 950-51.

⁵⁸ Afgani için bkz. Nikki R. Keddie, *Sayyid Jamâl ad-Dîn'al- Afghânî: A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1973). Afgani'nin doğum yeri konusunda ihtilaf bulunmaktadır.

Hakikat-i mükevvenata kesb-i vukuf derece-i istihalede ise de nice müfred zannolunan ‘anâsırın keyfiyât-ı hakikiyesi işbu fûnûn-i celile vasıtasıyla bilinip bu cihetle derece-i kudret ve azamet-i ilahiye bir kat daha ta‘ayyün eylemiştir.

Zalam-ı cehl ve nâdânîde kalan efrad-ı beşer yalnız meşhudâta nazarla iktifa edip ehl-i ‘ilmin kuvve-i ‘ilmiye ile vâkıf olduğu serâ’ir-i kevnîyeye muttali olamayarak gider ve bu cihetle derece-i kadr-i Halikü'l-mükevvenatı fehm ve idrak edemeyip bulunduğumuz kürre-i ‘arza nice milyon seneler ve saatler ve günlerle bâdi olan sevâbit ve seyyârat ve nücûm-i bî-adedi pek yakın zan ve kıyas eyler ve ehl-i ‘ilim ise cevî-i havada perdaz ve zir-i tabakat-ı arza tek ü taz ile birçok ahval-i felekiye ve arziyeye kesb-i vukuf ve ma‘lûmât ile kudret-i Halik-i bî-enbaza kemal-i ‘acz ve ibtihâl ile nazar eyler...

‘Ulûmun ale'l-infirat hilkat-i zatiye-i beşeriyyeyi enva-ı fazâil ile tezyin ettiği gibi bir memleketin medeniyet ve mâmûriyeti dahi buna mütevakıf olduğu derkâdır.⁵⁹

Safvet Paşa geleneğe uygun olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nun ilk dönemlerinden sonra Avrupa’daki bilimsel gelişmelere ayak uyduramamasından “birtakım mevânî ve müşkülâtı” sorumlu tutuyordu. Bu “inziva” döneminin en zararlı veçhesi, Avrupa ülkelerinde akli bilimlerin ilerlemesinde merkezî rol oynayan fikirlerin iletilebileceği mekânların bulunmamasıydı. Safvet Paşa’nın Osmanlı İmparatorluğundaki yeni çağın kazanımlarına verdiği örnek bu tür ama epey beklenmedik bir mekândı: rüşdiyeler ya da yeni ortaokullar. Yani, Avrupa’daki bilimsel fikirlerin tartışıldığı mekânlarla benzerlik kurduğu şey, geleceğin bürokratları için açılmış olan Osmanlı okullarıydı. Safvet Paşa’ya göre “bu mekteplerin te’sisi ve küşâdı tarihine değin memâlik-i Devlet-i ‘Aliyye’de hidemât-ı mülkiye ve aklâm ve devâ’ir-i saltanat-ı seniyyede istihdam olunmak arzusunda bulunanlar vesâ’ir gûne esbâb-ı ta‘ayyüş arayanlar için bir mahall-i tahsil-i ‘ilm ve hüner mev-

⁵⁹ Mehmed Zeki Pakalın, *Safvet Paşa* (İstanbul: Ahmet Sait, 1943), 131-33.

cut değil idi.” Darülfünûn, yeni eğitim sisteminin en yüksek noktasıydı: Yeni liselerden mezun olduktan sonra “tahsilat-ı vakı‘a-ı ‘ilmiye ve ma‘lûmât-ı mütenevvi‘a-ı müktesebelerini bir kat daha ikmal etmek isteyenler için” hizmet verecekti.⁶⁰ Bununla birlikte sanatlar da müfredatın bir parçası olacak ve haklı olarak devlet hizmetinin tek geçim yolu olmadığını bilenlere yardım edecekti.

Ancak bir kez daha, Darülfünûn beklentileri karşılayamadı ve iki yıldan kısa bir sürede kapatıldı. İkinci girişimin sona ermesinin en çok sözü edilen nedenleri arasında derslerle birlikte devam eden kamuya açık konferanslara verilen tepkiler de yer alır. Bu tür konferanslardan birinde, Hoca Tahsin boşluk (vakum) mefhumu hakkında konuşmuş ve bir kabin içindeki havayı alarak, içindeki güvercinin ölmesine neden olduğu bir gösteri yapmıştı. Bunu takip eden halkın büyük öfkesi, Tahsin’in görevinden alınmasına yol açtı. Benzer şekilde, dinleyiciler Afgani’nin peygamberliği sanata benzettiği konferansını da hakaretimiz bulmuştu. Konferanslarla ilgili tespit edebildiğimiz bir diğer sorun da tarzlarıydı. Aynî, Darülfünûn’a ilişkin klasik çalışmasında, ne kadar basit olduğunu göstermek için Tahsin’in suya dair verdiği konferansı inceler.⁶¹ Fakat bu konferansın diliyle ilgili gerçekten çarpıcı olan şey, bütünüyle anlaşılmaz ve süslü tarzıydı – medrese kitaplarının ve bürokratik metinlerin, konferansların çekmesi beklenen dinleyiciler için anlaşılması çok zor olan diliydi bu.

Nihayetinde, ders kitaplarının yetersiz, öğrencilerin hazırlıksız, nitelikli hocaların namevcut olduğu görüldü. Fransız etkisi altındaki 1869 Nizamnâmesi’nde o denli ayrıntılı bir şekilde sayılıp dökülen sistem, kâğıt üstünde kaldı ve Darülfünûn bir başka konferanslar dizisinden öteye gidemedi. Aynî, Avrupalı üniversite öğrencilerinin 1848’de “isyancı” hareketlere katılmalarının, Osmanlı devlet adamları arasında

⁶⁰ Age., 134-35.

⁶¹ Aynî, *Darülfünûn*, 22.

da her zaman bir endişe kaynağı olarak kaldığını belirtir.⁶² Darülfünûn fikri şüphesiz teoride kulağa hoş geliyordu, ama önde gelen Osmanlı bürokratlarının yüksek öğretimin nihai faydaları ve potansiyel tehlikeleri konusunda mütereddit kaldıkları da su götürmezdi. Yeni bilimlerin öğretilmesinin tam olarak neyin elde edilmesine yardımcı olacağı muğlak kaldı ve öğrencileri yüksek okul seviyesine hazırladığı pek de söylemeyecek bir eğitim sistemiyle Darülfünûn kurmaya yönelik çabalar dağınık ve karışık bir görünüm aldı. Darülfünûn'a hiçbir zaman yeterli kaynak ayrılmaması da, Osmanlı bürokratlarının önceliklerinin açık bir göstergesiydi.

İlginç bir şekilde, 1874 yılında, duyurusu yapılmadan ve neredeyse gizli bir proje olarak bir başka girişimde daha bulunuldu. Bu kez üniversite esasen, imparatorluğun en prestijli yüksek okulu olan, 1868 yılında Fransız hükümetiyle işbirliği içinde açılmış Mekteb-i Sultani'nin devamı olarak tasarlanmıştı. Gayrimüslimleri de kendisine çeken yeni kurum Fransız modellerine göre tasarlanmış hukuk ve mühendislik okullarından müteşekkildi, ama yedi yıllık kesintili eğitimin, çok az mezunun ve kaydın ardından, 19. yüzyılın bu son girişimi de 1881 yılında son buldu.

C. Söylemler Vitrine Çıkıyor: Osmanlı Meclisinde Bilim

Yıllarca süren mücadelenin ardından, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk meşrutî monarşi deneyi 1876'da başladı. Bu kısa ömürlü deney sırasında bilim, bilgi ve cehalet meseleleri, hararetli bir tartışmanın konuları hâline geldi. Bir anlamda, 1877-78 yıllarının parlamenter tartışmaları, bilginin anlamı ve faydaları ile ona sahip olanların değeri, görevleri ve sorumluluklarına dair onyıllardır süren söylem inşasının doruk noktasını temsil eder.

⁶² Age., 30.

Sultan II. Abdülhamid (h.1876-1909) açış konuşmasında, parlamentonun bu meselelere odaklanmasını bizzat beklendiğine işaret etmişti. “Ziraat ve sına‘atın terakkisiyle medeniyet ve servetin mertebe-i kemale vusulü ancak ‘ulûm ve ma‘ârif kuvvetiyle olacağından”, sultan meclisteki temsilcilere, eğitim reformuyla ilgili tasarıların ertesi yıl dikkatlerine sunulacağı konusunda güvence vermişti.⁶³ Meclisin sultana verdiği resmî yanıt da, yasama organının, yararlı bilimlerin ve sanatların yayılması için okulların açılmasıyla, imparatorluğun her yerinde refahın ve gönencin artmasına katkıda bulunulacağına duyduğu güveni ifade etmişti.⁶⁴ Eğitimle ilgili tartışmaların, tasarılar Meclisin önene gelene kadar ertelenmesi önerildiğinde, Fransa’da eğitim görmüş bir Tanzimat bürokratu olan Meclis Başkanı Ahmed Vefik Paşa, “İlimsiz memleket olamaz. ‘İlimsiz memlekette hiçbir hüner, bir ma‘rifet bulunmaz” diyerek itiraz etmişti.⁶⁵ Fakat gerçekten de meclisin ilk yılı, idari, askerî ve iktisadi meselelerle ilgili tartışmalara hasredildi.

14 Ocak 1878’de Yanya mebusu Abdül Bey, Osmanlı İmparatorluğu’nda eğitimin içinde bulunduğu duruma dair uzun bir konuşma yaptı. Abdül Bey’e göre sorumlu memurların kendileri iyi eğitilmiş olmadıklarından, reform girişimleri kök salamıyordu. Mebuslardan adil olmalarını isteyerek, “Gayr-i muntazam bir takım medreselerden ve her ne kadar bihakkın matluba muvafık değilse de mehma-emken işe yarar mekâtib-i ‘askeriyeden başka millet için ne mekteblerimiz vardır?” diye sormuştu. Abdül Bey’in önerileri esasen, hukuk, tıp, matematik ve ziraat gibi bütün bilimleri sunacak, “muntazam ve Avrupa’da olduğu gibi”, yani “bizim şimdiki Darülfünûn” a hiç benzemeyen bir kurumun açılması da dâhil

⁶³ *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, (der.) Halil İbrahim Erbay (Ankara: TBMM, 2023), 5.

⁶⁴ Buradaki ifade ulûm ve fûnûn-ı nafia’dır; *Age.*, 7.

⁶⁵ *Age.*, 29.

olmak üzere 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi'nin samimiyetle uygulanmasıyla ilgiliydi.⁶⁶

Fakat gelen tepki sadece kısa yorumlardan ibaret olduğundan, Abdül Bey'in görüş ve önerileri dikkate alınmadı. On gün sonra bir başka Yanya mebusu, Mehmed Ali Bey benzer şeyler savundu:

Zamanın fûnûnuna cehaletimizden hakayık-ı eşyaya adem-i vukuf ile ahvâl-i âlemden bihaber kaldığımızı te'essûf olursan da cehaletin iras ettiği fakr ü zaruret en ziyade mucib-i te'essûf ve calib-i dikkat bir haldir. Avrupalılar fûnûn sayesinde masnu'atlarını tezyin ve tehvin ettiklerinden havayıçı zaruriyenin ve levazım-i 'umûmiyenin hemen cümlesini Avrupa'dan getirtmeğe mecbur olduk.⁶⁷

Mehmed Ali'nin argümanları, İstanbul'da İngilizce ve Fransızca basılan *Levant Herald* gazetesinde yayımlanan, hem Osmanlıların hem de Osmanlı hukukunun arazi alım satımı konusundaki cehaletini eleştiren bir makaleye atıfta bulunuyordu. Gazetenin yorumlarına katılan Mehmed Ali, arazi alım satımının kolaylaştırılması gerektiğini önermişti, zira cehaletin yol açtığı sefalet nedeniyle pek çok Osmanlı uyruğu için arazilerini satmak tek geçerli seçenek hâline gelmişti.

Bu argümanlarda, 1870'lerde Osmanlı İmparatorluğu'nda bilginin ve cehaletin algılanma biçimini şekillendiren bir dizi önemli etkenin bileşimini görürüz. Bunların en dikkat çekenlerinin arasında bilimin "Avrupalılığı" ile Avrupalıların bilimlerini canı gönülden methedenlerin argümanlarında Avrupa'ya yapılan olumlu atıflar yer alıyordu. Dahası, bu özel örnekte, Mehmed Ali Bey'in şeriatı dayanan arazi kanunlarının değiştirilmesi gerektiği önerisi, doğrudan Osmanlı uyruklarının Avrupa bilimleri konusunda cehaletleriyle ilişkilendirilmişti. Dolayısıyla onun yorumuna verilen tepki de, şaşırtıcı olmaya-

⁶⁶ Age., 415.

⁶⁷ Age., 473.

cak şeklinde, bilim ve cehalete ilişkin 1860'larda ve 1870'lerde mükemmelleştirilen, alternatif söyleme başvurmuştu.

Halep mebusu Sadi Efendi, şeriata dayanan kanunların değiştirilemeyeceğini belirttikten sonra "memâlik-i mahrûse ahalisi cahildir sözünü hiçbir vakitte kabul etmeyiz. Burası tevarih-i kadime ile cümlelerin ma'lûmudur; Avrupa'nın 'ulûm ve fûnûn-i hikemiyeyi mukaddem evlâd-ı Arabdan aldığını hiçbir kimse inkar edemez. Bidayet-i Tanzimattan bu ana gelinceye kadar zannederim ki memâlik-i şâhânenin⁶⁸ mektepleri ve ma'ârifleri, herbir şeyleri vardır ve mevcuttur" diye konuşmuştu.⁶⁹

Adana'dan Mustafa Efendi ve Konya'dan Mecidiye Efendi gibi başka mebuslar'da benzer argümanlar ileri sürdüler. Aydın mebusu Hacı Ahmed Efendi ise, "ma'ârifin terakkisine arzu bizim milletimizde moda olmuş" diyerek, ancak bu yolda makul bir önerinin ortaya konulmadığını belirtmişti. Sorunun medreseler olduğu düşüncesi mantıksızdı, zira yeni okulların bile öğretmenlerinin çoğu hâlâ medreselerden geliyordu.

Yanıt olarak, Suriye'den Halil Ganem şu görüşleri dile getirmişti:

Efendiler hazarâtı buyuruyorlar ki bizde şeri'at var, cehalet yok! 'İlim var, mektebler var! Vakıa mektebler var, 'ulûm da var, bazı mertebe; ama ne derece? Bizim muntazam mekteblerimiz var mı? Var ise de azdır. . . . Bizim 'ilme ihtiyacımız var, san'âta ihtiyacımız var, ama Avrupalılar bizden almışlar. Bunu inkâr etmem. Bu tarih ile müsbettir; ama bizim ecdadımız zengin idiler, biz fıkarayız! Bundan ne çıkar? Bir de Avrupa'nın medeniyetini cerh ediyor; Avrupa'nın hiç medeniyeti cerh olunmaz. Avrupa'da iki medeniyet var: Biri gençlerin medeniyeti, şık medeniyeti: Güzel Avrupa giyer, saçlarını düzeltir, bilmem ne! Bu medeniyet değil; ama diğer

⁶⁸ İmparatorluğa atıfta bulunmak için kullanılan bu tür ifadeler için bkz. Einar Wigen "Ottoman concepts of empire." *Contributions to the History of Concepts* 8, no. 1 (2013): 44-66.

⁶⁹ *Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, 474.

bir medeniyet vardır. O medeniyet. Kavânin ve nizamât ve sanayi' ve kitabet ve servet ve fenn-i servet. Hepsi vardır. O medeniyete ihtiyacımız var.⁷⁰

Ganem'in desteği, Yanya'dan gelen mebusları cesaretlendirdi. Mehmed Ali Bey, şeriatla ilgili meseleye dair fikir beyan etmediğini ve Osmanlılara mutlak bir cehalet atfetmediğini ileri sürdü. Tartışmasız olan, çağdaş bilimlerdeki cehaletleriydi. Abdül Bey'in konuşmasıysa daha ateşliydi:

Biz cehli kabul etmeyiz, medeniyetimiz ber-kemaldır bu yurdular. Evet, madem ki Arab milletinden neşet etmiş bir milletiz; elbette medeniyiz ve biz maarifi ve medeniyeti Yunanlılardan aldığımız gibi Avrupalılar dahi bizden aldılar; ancak öyle almışlar ki bize hiçbir şey bırakmadılar! Biz dahi tarih okumuşuz ve hal-i sabık ile bu halimiz ne derecede olduğunu biliriz... [G]eçen gün söylediğimi tekrar ederim ki bizde mekteb denilecek hiçbir mekteb yoktur. . . . Bendenize kalırsa yalnız Arnavutlukta değil, bütün memâlik-i mahrûse ve hatta o medeni Arab kıtasında dahi hiçbir mekteb yoktur. Bir takım medreseler var ise de 'ulûm nakıstır. 600 sene, 1000 sene evvel Bağdad ve Şam mekatibinde tedris olunan 'ulûm şimdiki medreselerde talim olunuyor mu? Bana kalırsa olunmuyor; çünkü olursa idi medreselerden çıkan talebeyi başka bir halde görecektik.

. . . Biz kendi kendimizden bir şey vücûda getirmeğe muktedir değiliz. Islahât murad olunursa, Avrupalılar mukaddema Asya'dan alıp ikmâl ettikleri şeyleri alıp mülkümüzde dahi icra etmeliyiz.⁷¹

Abdül Bey böylece medreselerin artık ihtiyaç duyulan bilimleri öğretmediklerinin altını çizerken, Hacı Ahmed Efendi yanıtında, medreselerin dinî bilimler için olduklarına işaret etmişti. Öte

⁷⁰ Age., 476. Jön Türk hareketinin bu müstakbel üyesinin kariyeri için bkz. Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley: University of California Press, 1997), Birinci Bölüm.

⁷¹ Age., 477.

yandan “‘ulûm-ı medeniyye” adını verdiği şeylere bu dünya için ihtiyaç vardı ve gerçekten de devrin kısıtları nedeniyle ihmal edilmişlerdi. Ahmed Efendi, tıp ve matematik gibi bilimlerin şeriatla çatışmadığını ve bu nedenle teşvik edilmeleri gerektiğini ileri sürmüştü. Bu yapılabilirdi, ama sadece gerçek sorunun çözülmesi, yani Avrupalı elçilerin Osmanlı İmparatorluğu’nun meselelerine sürekli müdahale etmesinin engellenmesi hâlinde.

Tartışma diğer oturumlarda da devam etti. Abdül Bey, cahil devlet memurlarına ilişkin bir başka layihada bazı kamu memuriyetlerinde yabancıların istihdam edilmesini önermişti. Halep mebusu Sadi Efendi bu öneri karşısında öfkelenmişti:

Hayli vakitten beri hüner ve ma‘âriften bahis cereyan ediyor ki bu bayatlamış bir lakırdı. Sokakta iki adam birbiriyle görüşürse onlar da bunun için söylüyor; halbuki bizim memleket zannolunduğu gibi hakikaten hal-i cehalette kalmış değildir. Hüner ve maarif bizim mülkümüzde yoktur denemez; yalnız umûr-ı sanayi‘e denilen bazı şeyler var ki memâlik-i ecnebiyede makineler vasıtasıyla yapılmakta ve eğer devletimize, mülkümüze Allah zeval vermesin, sulh olur da yedi, sekiz sene kendi halimizle mülkümüzde çalışırsak biz de hayli terakkî ederiz. Bizim mülkümüzde bulunan hüner-veran Avrupa’dan ziyadedir. Bunu hiç kimse inkâr etmez ki şeşhaneli top, şeşhaneli tüfek, bunları bidayetinde Çerkes Hafız Paşa yaptı; şeşhaneli top ki dünyaya model olmak üzere evvel Hafız Paşa icad etti ve şimdi elyevm Martini tüfekler gibi makinesini yapacak adamlarımız pek çoktur, bir taraftan da yapılır. ‘Ulûm ve fûnûn bahsine gelince: Arabistan’da vesa’ir mahallerde hikmet gibi, mantık gibi, adab gibi her ‘ilmi tahsîl için mekteblerimiz vardır. Köylerimizde bile mekteblerimiz mevcuddur; bunu hiçbir kimse inkâr edemez. Halbuki bu layihada cehaletimiz o derecelerde gösteriliyor ki bizim intihâb meclisimizde dahi memâlik-i ecnebiyeden birkaç adam bulunması lazım görünüyor!⁷²

⁷² Age., 528.

İstanbul'dan seçilmiş Ermeni mebus Ohannes Efendi, Abdül'ü desteklemiş ve Osmanlıların mantık gibi "eski şeylere" değil, "ma'lûmât-ı cedide"ye ihtiyaç duyduklarını belirtmişti. Suriye mebusu Abdürrahim Bedran da, kendi memleketi Beyrut'un bu tür bir cehalet içinde olmadığını söylemekle birlikte, Abdül'le aynı fikirdeydi. Söylediklerine açıklık getirirken, meseleyi ayrıntılı bir şekilde tartışmıştı:

Ma'ârifimiz sarf, nahiv, mantık, beyan 'ilimlerinden 'ibârettir. 'Alimlerimiz de çok; lâkin dünyaca bu ilimlerden bize fayda yok. Lazım ve müfîd olan 'ulûm-i riyaziyedir. Telgrafı îcâd eden 'ulûm-i riyaziyedir. Buharın kuvvetini 'ulûm-i riyaziye vasıtasıyla buldular. Bu top, tüfek 'ulûm-i mezkûrenin sayesiyle vücûde gelmiştir. Beyrut'da mekteb var demiştin; evet, var, ama, bereket versin, ecnebiler vasıtasıyla vücûde geldi: Amerika'dan Protestanlar, sonra Cizvitler gelip bir iki mekteb teşkil ettiler de birkaç mekteb var.⁷³

Avrupalıların bilimlerini asla küçümsemeyin, diye bitirmişti konuşmasını: "Avrupa'nın maarifini ve Avrupa'nın sanayini hiçbir kimse hiçbir vakit inkar edemez."

Bununla beraber, Sultan II. Abdülhamid'in, Rus-Osmanlı Savaşı'nı bahane ederek 14 Şubat 1878'de meclisi süresiz olarak kapatması yüzünden tartışma uzun sürmedi. Yine de, meselelerin meclis tartışmalarında gündeme geliş biçimlerinin, resmî belgelerdeki ve gazete makalelerindekiyle neredeyse aynı olması, alternatif söylemlerin on yılın sonuna gelindiğinde ne denli yerleşiklik kazandığını gösterir. Tartışmanın dili, bilimin anlamının belirlenmesinin ve yeni bilimleri öğrenmiş olanların karakteristik özelliklerinin tanımlanmasının hayati olduğunu ortaya koyar, zira tartışma esasen Osmanlıların kim oldukları ve olmaları gerektiğiyle ilgiliydi. Ancak buna ek olarak, meclisteki tartışma aynı zamanda bilime ilişkin daha geniş tartışmayla ilişkili bir diğer temanın da gündeme

⁷³ Age.

geldiğini gösterir: İlerleyen onyıllarda çok daha öne çıkacak olan, misyonerlerin Osmanlı cemaatleri üzerindeki etkileri.

Sonuç

1860'lar ve 1870'ler iki paralel gelişmeye tanıklık etti. Münif ve Safvet Paşalar gibi dönemin önde gelen bürokratları ve *Mecmua-i Fünûn*'un yazarları, yeni bilimlerin eşsiz faydalarına ilişkin söylemi güçlendirdiler. Aynı zamanda bu bilimler konusunda cahil olanları, dünyanın aslında nasıl işlediğine dair hiçbir gerçek kavrayışı olmayan ve kendi ayakları üzerinde durmak olanağından yoksun parazitler olarak nitelediler. Bilim, siyaset ve din gibi diğer alanlardan ayrı bir alan olarak tanımlandı ve bilim ile din arasında kaçınılmaz bir karşıtlık olduğu fikri, hiçbir zaman bu söylemin bir parçası olmasa da, fıkıh ya da kelam gibi geleneksel dinî bilimler, zooloji ya da jeoloji gibi yeni bilimler kadar itibar ve ilgi görmeye layık bulunmadı. Yararlı bilimler, maddi dünya için yararlı olanlardı ve dine öncelikle yararlı bilimlerle uğraşanlar için bir teşvik kaynağı olarak atıfta bulunuldu.

Öte yandan Namık Kemal, Ali Suavi ve Ziya Paşa gibi isimlerce inşa edilen alternatif söylem, yeni bilimlere duyulan ihtiyacın önemini tamamen kabul ediyordu ama bu aynı zamanda, medreselerde öğretilen “eski” bilimlerin de takdir edilmesini talep ediyordu. Onlara göre “bilim” kategorisi eski bilimleri de içermeye devam etmeliydi, çünkü bunlar sadece Müslümanların geliştirmiş olduğu alanlar olmakla kalmıyorlardı, aynı zamanda hâlâ faydalıydılar da. Eğer eski bilimler yetersiz görünüyorsa, bu, kültürel olarak yabancılaşmış yeni bürokratlar tarafından ihmal edilmiş olmalarının neticesiydi; artık yararlı görülmemelerinin tek nedeni, yönetici seçkinlerin artık onlardan yararlanmıyor olmalarıydı. Bu durum, bazı kelimeleri ezberlemenin ve Avrupalı yazarları papağan gibi tekrarlayanın, bilgili, bilge ve saygıdeğer bir insan olarak

görölmeye yeteceğine inanan, yeni bir insan tipinin ortaya çıkmasına da neden olmuştu. Dolayısıyla bu alternatif söylem yeni bilimleri eleştirmiyor, sadece yeni bilimler adına konuşanların “otantik” Osmanlı uyrukları olmasını talep ediyordu. Bu kişilerin yaşam tarzları, tüketim örüntüleri ve özlemleri, yerleşik normların dışına çıkmamalıydı. Basitçe ifade edecek olursak, bilim, şıklar tarafından temsil edilmemeliydi.

Bilime ilişkin yaygın algı, böylece kayda değer ölçüde onun adına konuşanlara –züppelere– dayanıyor olsa da, bilimin Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Avrupalı temsilcilerinden de söz etmeliyiz. Dikkat çekici bir örnek, 1868 yılında Fransız mühendis Aristide Coumbary’nin idaresi altında Rasathane-i Âmire’nin kuruluşuyla ilgilidir. Telgraf hatlarının bakımı için imparatorlukta bulunan Coumbary, bu göreve getirilmeden önce ve sonra, Avrupalı dergilere gönderdiği astronomik gözlemler de yapmıştı.⁷⁴ Bu rasathaneden Osmanlı İmparatorluğu’nda Avrupa bilimlerinin yayılmasına yönelik en önemli adımlardan biri diye söz edilse de,⁷⁵ faydaları ve amacı, en azından İstanbul’un Müslüman cemaatinin mensupları açısından –üniversitedeki halka açık konferanslara yönelik tepkiyi anımsatacak şekilde– açık değildi. Gazeteler, rasathane tarafından güneş ve ay tutulmaları ile hava durumu hakkında gönderilen gözlemleri haber yapıyorlardı,⁷⁶ ama aynı zamanda rasathaneyi eleştiren ya da rasathaneyle dalga geçen yazıları da yayımlıyorlardı. Hatta rasathane, mizah gazetesi *Diyojen*’de, en az biri Namık Kemal tarafından yazılan pek çok yazıya konu olmuştu. Bu eleştirilerin ana teması,

⁷⁴ Coumbary’nin İstanbul’daki çalışmalarının örnekleri için bkz. *Comptes Rendus* (29 Mayıs 1865): 1114-15 ve *Nature* (24 Mart 1870): 538’de yayımlanan mektupları.

⁷⁵ Örneğin bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, “Ottoman Science: The Last Episode in Islamic Scientific Tradition and the Beginning of European Scientific Tradition”, *Science, Technology, and Industry in the Ottoman World. Proceedings of the XXth International Congress of History of Science*, cilt 6, der. E. İhsanoğlu vd. (Turnhout: Brepols, 2000), 40-41.

⁷⁶ Muammer Dizer, “Rasathane-i Amire”, *Bilim Tarihi* 2 (1993): 3-10.

kurumun Müslümanların ihtiyaç duyduğu en temel hizmeti sağlayamamasıydı: kutsal Ramazan ayında iftar topunun patlatılması.⁷⁷ Hâl böyleyken, Müslüman Osmanlıların, gerçekten kendilerine ait bile görmedikleri bu kurum karşısında etkilenmeleri için hiçbir sebep yoktu.

Basiret'te Ali Efendi tarafından yayımlanan iki yazı bu algıyı açıkça ortaya koyar. Bunlardan ilki Ali Efendi ile “Osmanlılık pertevi sıyrılmış” ve “Frenk yaldızıyla” süslenmiş bir tanıdığı arasında geçen bir diyalogdur. Bu şık, rasathaneyi yere göğe sığdıramazken, “biz Türkleri” onu yeterince takdir etmemekle suçlar; oysa Ali'ye göre sözde rasathane, elinde tutan kişiye hak etmediği paraların ödendiği bir kronometreden başka bir şey değildir.⁷⁸ Bir İstanbul kahvehanesinde geçen muhtemelen kurgusal bir tartışmaya dayanan bir başka yazıdaysa, rasathaneden ateşlenen topun saati söylemeyi amaçladığına, ama bunu Osmanlı sistemi yerine Avrupa sistemine göre yaptığına dikkat çekilmişti. İnsanlar top atışını iftar vakti zannettiklerinden, bu durum, özellikle Ramazan ayında kafa karıştırıyordu. Ali, muhtemelen müşterilerden birine ironik bir şekilde söylediği şu görüşü benimsiyordu: Bu büyük bir sorun değildi, zira alafranga saati alaturka saate çeviren cetveller, İstanbul'un Fransızca gazetelerinde yayımlanıyordu ve devlet, Coumbary'nin maaşı ile “rasathane masarifi ve gazetelere ilan at ücreti” için ayda on bin kuruşa

⁷⁷ Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal, Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, C. 2-1 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949), 132. Coumbary'den pek çok bilimsel çalışmada bile bir Fransız değil de Osmanlı Rumu olarak söz edilmesi (bkz n. 74 ve Roderic Davison, “The Advent of the Electric Telegraph in the Ottoman Empire”, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West* [Austin: University of Texas Press, 1990], 150) o dönem Müslüman Osmanlılar tarafından nasıl algılandığının bir göstergesiymiş gibi gözükmektedir. Muhtemelen gayrimüslim Osmanlıların, tıpkı ticari meselelerde olduğu gibi bilimsel meselelerde de imparatorlukla Avrupa merkezleri arasındaki doğal araçlar oldukları varsayılıyordu.

⁷⁸ Ali Efendi, “Şehir Mektubu”, *Basiret* (14 Receb 1288/29 Eylül 1871): 1-2 (yeniden basım: Basiretçi Ali Efendi, *Şehir Mektupları*, 61-62).

yakın harcama yapıyordu.⁷⁹ Devlet muazzam mali zorlukların yaşandığı bir dönemde, bilimsel bir kuruma bu kadar para harcarken, hizmetlerinden sadece “Frenkler” faydalanabiliyor ve salt Avrupa’dan ithal edilip Avrupalılar tarafından yönetildiği için sadece şıklar tarafından takdir ediliyordu.

Bu dönemde ortaya çıkan alternatif söylem, bu hâliyle, alt düzey ulemanın da katıldığı genç ve eğitimli sınıfın bir kesiminin genel tatminsizliğinin ve yabancılaşmasının ifadesiydi. Onlara göre vadettiklerinden çok daha azını veren Tanzimat rejimi, bazı grupları işe yaramaz hâle getirmiş ve Müslüman cemaati içinde –meclis tartışmalarının da açıkça ortaya koyduğu üzere– geniş bir tenzil-i rütbe hissi yaratmıştı. Bu, mutlak surette Avrupa’nın yeni bilimsel bilgisinin tehlikelerine ve zararlarına dair bir söylem olmasa da, bu yeni bilimlerin ilişkilendirildiği birey tipine yönelik kapsamlı bir eleştiri içeriyordu. Dolayısıyla, yeni bilimleri savunmak isteyen birisi, Tanzimat’ın ürettiği ve güçlendirdiği züppelere benzediğini de göstermek zorundaydı. 1860’ların ve 1870’lerin ortamında eleştirilen şey, bilimle ilgili argümanlardan daha çok, bu argümanları dile getirenlerin karakteriydi. Bilime dair görüşlerin artık cemaat mensubiyetiyle ilgili sonuçları vardı.

⁷⁹ Ali Efendi, “Şehir Mektubu”, *Basiret* (13 Şaban 1288/28 Ekim 1871): 2 (yeniden basım: Basiretçi Ali Efendi, *Şehir Mektupları*, 69-70).

Giriş

II. Abdülhamid’in saltanatı (1876-1909), Türkiye’de uzun süredir hararetli bir tartışmanın konusu olmuştur: Abdülhamid acımasız bir müstebit mi, yoksa imparatorluğu çökmekten kurtaran siyasi bir dahi miydi? Gerici muhafazakârlığın bir savunucusu mu, yoksa modern Türkiye’nin temellerini atan sultan mıydı? Bu tür sorular, bilime dair Osmanlı tartışmasının kendisiyle doğrudan ilgilidir, zira işaret ettikleri anlam çoğulluğu, bilimin 1880’lerdeki tartışma biçiminde merkezî bir yer tutar. Abdülhamid’in saltanatı sırasında gözlemlediğimiz şey, aslında, erken Tanzimat seçkinleriyle Yeni Osmanlıların fikirlerinin özgün bir alaşımı ve bunun sonucunda bilime dair yeni bir resmî söylemin ortaya çıkışıdır.

Selim Deringil, Abdülhamid’e atfedilen İslamcılığa ilişkin yorumunda, imparatorluk güçten düştükçe, sultanın iktidarın sembollerine, özellikle de İslami değer taşıyanlara giderek daha fazla önem verdiğini ileri sürer. İmparatorluğun gayrimüslim nüfusunda da çarpıcı bir azalmaya yol açan 1877-78 Rus-Osmanlı Savaşı’nın getirdiği toprak kayıplarının ardından sultan, Osmanlı’ya “giderek daha fazla düşmanca yaklaştığını düşündüğü Hristiyan dünyasına karşı yeni bir birlik girişimi olarak İslam dinini vurgulamaya” başlamıştı.¹ İslam’la ilişki-

¹ Bkz. Selim Deringil, “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II, 1876-1909”, *International Journal of Middle Eastern Studies* 23

lendirilen mefhum ve ilkeler, Osmanlı siyasi kültüründe her zaman merkezî bir yere sahip olsa da, Abdülhamid’in saltanatı, imparatorluğun İslami kimliğinin ya da “Müslümanlığının” veri kabul edilmekten ziyade ortaya konduğu ve görünür kılındığı bir dönemdi. Bu açıdan süreç, Dale Eickelman’ın “İslam’ın nesneleşmesi” adını verdiği sürece –modern Müslüman toplumlarda İslam’ın belirli sorunlara dair, öğrenilebilecek belirli talimatlarla, sınırları belirgin, tutarlı bir inanış ve pratikler kümesi olarak inşasına– benziyordu.² Hamidiye rejimi, imparatorluğu daha görünür bir şekilde İslamileştirmeye çalışarak, İslam’ı gündelik pratiklerden ayrı biçimde tahayyül edilebilecek bir fikirler ve değerler sistemine, söz ve pratiklerin üzerine vurulabilecek bir etikete dönüştürdü. Ve bu hiçbir yerde eğitim alanında olduğundan daha bariz değildi.

Abdülhamid’in saltanatında, imparatorluğun her yerinde Batı tarzı okulların sayısında eşî görülmedik bir artışa tanıklık edildiği yadsınamaz. Eğitimli ve hırslı genç adamların artan sayısı da, Osmanlı basınına taze bir can katmış ve sayısız kısa ömürlü süreli yayın çıkarılmaya başlamıştı. Bir sonraki alt bölümde gösterileceği üzere, popüler gazeteler de bu genç erkeklerin –ve çok daha az oranda kadınların– yazıları, mektupları ve polemikleriyle doluydu. Bununla beraber belirtilmesi gereken bir diğer nokta da, Osmanlı eğitim sisteminde sadece nicel değil, nitel de bir değişim yaşandığıdır. Tarihçi

(1991): 346. Abdülhamid devrinde yakın zamanda “keşfedilmiş” kutsal emanetlerin İstanbul’a gelişini ve sultanın kutsal Mekke ve Medine şehirlerine gönderdiği hediyelerin yola çıkışını kutlamak için gösterişli törenler de tasarlanmıştı. Başka örnekler için bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra: Tauris, 1998) ve Kemal Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York: Oxford University Press, 2001).

² Bkz. Dale Eickelman, “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies”, *American Ethnologist* 19 (1992): 643-55. Benjamin Fortna da benzer bir gözlemde bulunur; bkz. *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 23.

Benjamin Fortna'nın da ileri sürdüğü gibi, erken 19. yüzyıldaki Osmanlı eğitim reformları, esasında "Batı Avrupa eğitiminin en iyi özelliklerinin taklit edilmesiyle" ilgiliyken, Hamidiye reformları bu Batı tarzı okulların, geç 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun spesifik ihtiyaçlarına göre uyarlanmasını içeriyordu.³ Bu uyarlama da İslam'ı ve Müslümanlığı vurgulamaya yönelik bir politikanın parçasıydı.

II. Abdülhamid, eğitim alanındaki reform programının ilk adımı olarak, 1885 yılından başlayarak çok sayıda müfredat ıslah heyeti kurdu. 1887 tarihli heyet raporuna göre, yeni okullar öğrencilerin Batılı fikirlere aşırı bir ilgi göstermelerine yol açmış, bu da sonuçta, itaatsizliğe, ahlaksızlığa ve İslami konularda cehalete neden olmuştu. Öğrencilerin "İslam ahlakına ve yüce sultana zararlı Batılı çalışmalar ve metinlerle meşgul olmasıyla [ortaya çıkan] tehlikelerden korunmak için" müfredata Arap dili derslerinin eklenmesi, İslam ile ilgili derslerin sayısının arttırılması ve okulların yakın bir gözetim altında tutulması tavsiye ediliyordu.⁴ 1900 tarihli benzer bir rapordaysa, öğrencilerin bilimle ilgili bütün temel bilgilere sahip olmaya ihtiyaç duydukları, ama aynı zamanda "entelektüel kesinlik ve dini metaneti edinmiş, yüce sultana sadık ve sağlam ahlaka sahip olmalarını" sağlamak gerektiği de belirtilmişti.⁵

Bununla ilişkili ve aynı ölçüde rahatsız edici bir diğer sorun da Hristiyan misyoner okulları üzerinden Batı'nın nüfuzuydu. Bu iyi donatılmış okulların, özellikle gayrimüslim Osmanlılar arasında giderek popülerlik kazanması Saray'ı telaşlandırmıştı. Raporunda, "ecnebler makasıd-ı siyasiyelerinin bu gibi mekatib talebesinin iğva' ve zihinlerinin ifsâdiyle husûl

³ Benjamin Fortna, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *International Journal of Middle Eastern Studies* 32 (2000): 375.

⁴ Fortna, *Imperial Classroom*, 215. Türkçe çeviri için Benjamin Fortna *Mekteb-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral (İstanbul: İletişim, 2005), 261.

⁵ *Mekteb-i Hümayun*, 265.

bulacağını anladıklarından”⁶ misyoner okullarının büyük bir tehdit teşkil ettiğini yazan Maarif Nazırı Zühdü Paşa tarafından, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki bu okulların durumuna ilişkin özel bir soruşturma yapılmıştı.

Genç ve hırslı adamların sayısındaki artışın iki ucu keskin bir kılıç olduğu açıktı ve bu kişilerin sadakatini sağlamak, Saray’ın ana kaygılarından biri hâline geldi. Nitekim Abdülhamid’in saltanatı sırasında, yanlış Avrupalılaştırmanın simgesi olarak şıka eşlik etmeye başlayacak bir başka “sorunlu karakter”in ortaya çıktığını görürüz: yeni bilimlerde parlak ama din ve kendi toplumunun değerleri konusunda ilgisiz olan “kafası karışık materyalist.”

Önceki bölümlerde gördüğümüz üzere, yeni okulların öğrencilerinin –Osmanlı İmparatorluğu’nun müstakbel seçkinlerinin– hem bilgili hem de ahlaklı (yani vatansever ve itaatkâr) olmaları, 19. yüzyıl boyunca başlıca kaygı olmuştu. Bunun sonucunda tartışma, esasen bilim adamlarının tanım gereği ahlaklı bireyler mi olacakları, yoksa ahlakın ayrıca aşılması mı gerektiği sorusu etrafında şekillenmişti. Bu ikincisi, Abdülhamid’in saltanatı sırasında resmî görüş hâline geldi ve kati bir biçimde uygulamaya konuldu. Benzer şekilde, İslam önceki onyıllarda ahlakın tanımlanmasında nihai referans noktası olma konumunu sürdürmüştü olsa da, 1880’lerin ve 1890’ların okul müfredatı bu bağlantıyı daha önce hiç olmadığı kadar aşıkâr kıldı. Misyoner tehdidi algısı ve Pan-İslamizmin imparatorluğun daha da dağılmasını engellemek üzere stratejik kullanımı tarafından şekillendirilen bir dönemde bilim, öncesine kıyasla daha açık bir şekilde cemaate ve ahlaka atıfta bulunmadan tartışılmayacak bir mesele hâline geldi.

Bununla birlikte Abdülhamid’in, yeni okulların öğrencile-

⁶ Rapor Atilla Çetin, “Maarif Nazırı Ahmed Zühdü Paşa’nın Osmanlı İmparatorluğundaki Yabancı Okullar Hakkındaki Raporu”, *Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 10 (1981), 196’da yeniden yayımlanmıştır.

rinin kalplerini ve zihinlerini, onları itaatkâr kılmak amacıyla kazanmaya yönelik çabaları, sadece bu öğrencilere İslami ahlakın öğretilmesiyle sınırlı değildi. İslam'ın –genellikle sekülerleşmeyle ilişkilendirilen bir süreç olarak– bir ahlaki talimatlar manzumesine indirgenmesi, dönemin politikalarından gözlemleyebileceğimiz gibi, münasip ya da yeterli görülüyordu. Önceki on yıllarda geliştirilen, Avrupa biliminin İslam'la ahenk içinde olduğu teması, bu on yıllarda resmî bir slogan hâline geldi. Daha önce resmî belgelerde gözlemlemiş olduğumuz üzere, akıl yürütme biçimi şöyleydi: Eğer devletin otoritesiyle dinin otoritesi bir ve aynı şeyse ve eğer din, ahlaki değerlerin kaynağıysa, o hâlde bilimin dinle çeliştiği fikri, eğitilmiş gençleri imanlarını sorgulamaya ve sonuç olarak devlete başkaldırmaya yönleltebilir. Bu nedenle Abdülhamid, yazarları İslam'ın ve bilimin birbirleriyle uyumlu olduklarını “kanıtlamaya” teşvik etmişti ve bu argümanı kanıtlayanlara karşı epey cömertti.

O dönemde, Carter Findley'in sözleriyle, sultanın “işbirlikçisi ve sözcüsü” hâline gelmiş olan Ahmed Midhat Efendi'nin eserlerinde buna ilişkin pek çok örnek görebiliriz.⁷ 1883 gibi erken bir tarihte, Midhat, İslam'ın ve bilimin birbiriyle uzlaşmaz olduğunu savunan Renan gibi Avrupalı düşünürlere karşı kaleme aldığı bir yazıda, meselenin özünü açıkça ortaya koymuştu:

Eğer diğer bir Mösyö Rönan çıkıp da İslâm'ın fûnûnla imti-zacı kabil olmadığını değil, bilakis İslâm demek fûnûn demek olduğunu dava yollu ortaya koymuş olsa idi, o zaman ciddi 'alimler için bihakkın iştigâle şayan bir mesele serdeylemiş olur idi. Zira “din demek ahlaka da'ir ba'zı mesa'il-i vehmi-yeden 'ibârettir” itikadı, 'alem-i nasraniyet için ta'ammüm eylemiş olduğu ve bu sebeple nasraniyet inkıraza vardığı cihetle, bu itikadın hilafında olarak “din demek hülasa-i ahkâm-ı

⁷ Carter Findley, “An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889”, *American Historical Review* 103 (1998): 21.

fünûn demektir" davası ortaya konulur ise, cümlelerin enzâr-ı ehemmiyeti şu yeni mesele üzerine celbedilebilir.⁸

İslam ile bilim arasında kurulan bu özdeşliği güçlendirmeye yönelik diğer çabalar arasında, 1891 yılında İslam ile bilim arasındaki uyumu göstermeye yönelik gayretleri nedeniyle Abdülhamid tarafından ödüllendirilen Lübnanlı yazar Hüseyin el-Cisr'in eserleri ve Ahmed Midhat'ın kaleminden çıkan ve 1895 ile 1900 arasında dört cilt hâlinde yayımlanan J. W. Draper'ın *History of the Conflict between Religion and Science* [Nizâ'-ı İlm ü Din – İslam ve Ulûm] isimli çalışmasının çevirisi ve açıklaması yer alıyordu.⁹ Bu ikinci çalışma, özellikle Hristiyan misyonerlere karşı bir eser olarak önemliydi, çünkü gerçek çatışmayı bilim karşıtı Hristiyanlık ile bilim yanlısı İslam arasındaki bir çatışma olarak tasvir ediyordu. Bu yaklaşım ele aldığımız dönemde giderek daha da popülerleşmişti ve Mısır müftüsü olan etkili düşünür Muhammed Abduh tarafından 1905 yılında yayımlanan *İslam ve Hristiyanlıkta İlim ve Medeniyet* isimli çalışmada daha da geliştirilecekti.¹⁰

Saray'ın bilime gösterdiği dikkat, Osmanlı dünyasında bilime devlet tarafından verilen desteğin güçlü bir tasdiki olsa da, aynı zamanda, bilimin sınırlarının ve bilim ehlinin

⁸ Ahmed Midhat Efendi, "İslamiyet ve Fünûn", *Tercüman-ı Hakikat* (23 Receb 1300/30 Mayıs 1883): 2. Renan'ın konuşması ve uyandırdığı tepkiler için bkz. B. Harun Küçük, "Islam, Christianity, and the Conflict Thesis", der. Thomas Dixon vd., *Science and Religion: New Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 111-30; Dücan Cündioğlu, "Ernest Renan ve 'reddiyeler' bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı." *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996): 1-94.

⁹ El-Cisr için bkz. Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2014) ve Adel Ziadat, *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860-1930* (Londra: Macmillan, 1986), 95. Midhat'ın Draper hakkındaki eserine ilişkin bir analiz için bkz. M. Alper Yalçınkaya, "Science as an Ally of Religion: A Muslim Appropriation of the 'Conflict Thesis,'" *British Journal for the History of Science* 44 (2011): 161-81.

¹⁰ Bkz. Marwa Elshakry, "Exegesis of Science in 20th Century Arabic Interpretations", *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700-Present*, C. 2, er. Jitse van der Meer ve Scott Mandelbrote (Leiden: Brill, 2008), 500. Ayrıca bkz. Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*.

eylem ve kişisel özelliklerinin devlet otoritesi tarafından benzer şekilde nasıl denetlendiğini de açıkça ortaya koyar. Kızının hatıralarından, Abdülhamid'in çocuklarına hem dine hem de bilime inanmalarını söylediğini öğreniriz,¹¹ ama bu kuşkusuz İslam'la (yani İslam'ın resmî olarak tasdik edilmiş versiyonuyla) uyumlu olan ve mütevazı, vatansever bilim ehline temsil edilen bir bilimdi.

Çalışmamızın amaçları açısından Hamidiye dönemi, buradan hareketle iki mesele üzerindeki vurgunun giderek artmasıyla nitelenebilir: İmparatorluğun İslami kimliği ve yeni kuşağın disipline edilmesi. Kafası karışık materyalistin kötü adam klişesi olarak ortaya çıkışı, bu ikinci meselede merkezî bir yere sahiptir. Bu nedenle bu karakterin doğuşunu, bu bölümün ikinci yarısında çözümleyecek ve önemi üzerine bir sonraki bölümde duracağım. Ama öncelikle İslami kimlik meselesini ele alacağım, zira 1880'lerde bilime dair tartışma, onu bu açıdan özellikle çetrefilli kılacak şekillerde değişim geçirmişti. Daha önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, bilim, Osmanlı İmparatorluğu'nda çoktandır geleneğe ve kimliğe atıfta bulunulmadan tartışılması çok güç bir konu hâline gelmişti. Fakat Hamidiye döneminde bilime dair tartışma, yeni kuşak için ortak, bağlayıcı bir İslam kimliği fikrinin zaafalarını tartışmasız biçimde gösterdi.

A. Bilimi Tartışmak, Cemaati Tanımlamak

Bilimle ilgili argümanların 1880'li yıllarda cemaatin tanımıyla ilgili kaygılarla nasıl iç içe geçtiğini anlamak için ateşli milliyetçi manifestolara bakmak gerekmez. “Zararsız” kısa metinler, Ahmed Midhat'ın gazetesi *Tercüman-ı Hakikat*'te yayımlanan pedagoji bilimine ilişkin kısa ve önemsiz görünen bir yazının da örnek teşkil ettiği gibi, bu açıdan en az diğer eserler kadar

¹¹ Ayşe Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid* (İstanbul: Güven, 1960), 22.

potansiyele sahipti. Bu yeni bilimin neyle uğraştığını kısaca tartışan yazı, Osmanlıların "bizde" pek de iyi bilinmeyen bu bilimi öğrenmelerini ve ondan istifade etmelerini öneriyordu.¹² *Tercüman*'ın esas rakibi *Vakit*'in tepkisi ise lafını sakınmayacaktı –bu ifadenin doğru olup olmaması, tamamen "bizim" kim olduğumuza bağlıydı: "Eğer [muarririn] 'Osmanlılık' aleminden muradı, Türkçe'de ma'lûm değil demek ise buna bir şey demem. Ama İslâmiyette mevcut değildir demek ise işte bunu reddeder[im]." Yazara göre Müslüman Araplar çocuk yetiştirmeye ilgili, Kur'an'daki ilkelere dayanan bir bilimi asırlar evvel geliştirmişlerdi ve dolayısıyla "milleti tahkir edici" bu tür yorumların, Avrupa kitaplarından başka şey okumayanlar tarafından dile getirilmesi "hem ayıp hem yazık"tı.¹³

Tercüman-ı Hakikat'in verdiği yanıt, bir bilim dalına ilişkin bu tartışmanın başka ne hakkında olduğunu, başlığıyla bile çarpıcı bir şekilde açıklığa kavuşturmuştu: "Araplarda neler var imiş?" Yazara göre Arapların, Yunan ve Romalılarla birlikte medeniyete en büyük katkıları yaptıkları tartışmasızdı. Fakat Arap âlimler tarafından yazılmış kitaplardan şu anda yararlananlar, Arapça konuşmadığımız için "bizler" değil, Suriye'deki Arapça bilen Hristiyanlardı. Daha da acısı, "bizim kavim-i Arabdan başka bir kavim olduğumuzu ve binaenaleyh kütübhane-i Arabdan başka bir kütüphaneye muhtaç bulunduğumuzu takdir edebilecek adamlarımız, eli kalem tutanlarımız için dahi 'yok' denilecek kadar az"dı. Arapça eserlerin, Osmanlıların (yani belli ki Türkçe konuşanların) hak iddia edebileceği bir bilimsel miras teşkil ettiği şeklindeki bu yanlış varsayım, pek çok kişinin yeni bilimleri ithal etme girişimlerine sırt çevirmesine yol açıyordu. "Ayıp olan bir şey var ise o dahi beyhude tefahürdür... Kezalik, yazık 'addolacak bir şey var ise, o dahi ele girecek olan menfa'ati

¹² *Tercüman-ı Hakikat* (11 Zilkade 1296/27 Ekim 1879).

¹³ "Leh ve Aleyh", *Vakit* (13 Zilkade 1296/29 Ekim 1879): 3.

kaçırmaktır... ‘Bu ilim bizde yoktur’ dediğimiz zaman tahkirde bulunmuş olmuyoruz; belki hemşehrilerimize bir hakikat göstermişiz sanıyoruz.” Arapça eserlerle gurur duyanlar, o hâlde incelemeler kaleme almalı ve Arapların sahip oldukları bilimleri öğrenmemizi sağlayarak katkıda bulunmalıdır, diye bitiriyordu *Tercüman*.¹⁴

Fakat *Tercüman*’ın yanıtı burada sona ermedi. Gazete beş gün sonra, Ahmed Midhat’ın notuna göre, dilinin sertliği yüzünden bütünüyle yayımlanması mümkün olmayan bir okur mektubundan parçalar yayımladı. Okurun eleştirileri doğrudan doğruya 600 yıl önceki bir zamanı işaret eden ve üstelik çoktandır geleceği heyecanla bekleyen bir halka bunu yapan “medrese-nişîn varakası”na yönelmişti. *Vakit*’in İslami bilimsel mirastan söz etmesiyle, gayet sert bir üslupla dalga geçilmişti: “Bizde yol yürümek için iki tekerlekli öküz arabası da var. Şu hâlde Tercüman-ı Hakikat ‘bizde şimendifer yoktur, aman şimendifer yapalım’ der ise milleti tahkir mi etmiş oluyor?” Arapların paha biçilmez eserler yazdıkları doğrudu, ama şu an onlardan istifade edenler de Avrupalılardı. Fakat bu, bilimin mevcut düzeyi o kitaplarda bulunabileceklere benzer olduğu için değil, Arapların bir zamanlar ulaşmış olduğu bilgi düzeyini tespit edebilmek için yapılmıştı.

Sahib-i varaka bilmiyor ki halkta daha başka bir dikkat vardır. Şu ki bugün âsâr-ı ma‘rifeti nazar-ı hayretimize çarpmakta olan memleketlerde altı yüz sene evvel yazılan kitaplara nispetle bir sene sonra yazılanı tercih ediyorlar. Bu rüçhan, yeni yazılarda yeni bir şey olması ümidinden neşet eyliyor. Ma‘ârif husûsunda tazeliğe bu kadar ehemmiyet verildiği halde, muterizlerin sözleri halka kemal-i istiğrable ‘ilerliyor muyuz, yoksa geriliyor muyuz?’ dedirttikten başka bir tesir hasıl etmiyor.¹⁵

Yapılması gereken şey, Avrupalıların çağdaş eserlerinin

¹⁴ “Araplarda neler var imiş?” *Tercüman-ı Hakikat* (14 Zilkade 1296/30 Ekim 1879): 4.

¹⁵ “İlerliyor muyuz, geriliyor muyuz?” *Tercüman-ı Hakikat* (19 Zilkade 1296/4 Kasım 1879): 3.

çevrilmesinin yanı sıra Arapların geçmişteki başarılarının gerçekten takdir edilebilmesi için, Arapça eserlerin çevrilmesi ve “Osmanlı eserlerine” dönüştürülmesiydi.

O hâlde, geç 19. yüzyıl Osmanlı yazarları için bilimi tanımlamak, aynı zamanda bir mirası tanımlama ve onunla yüzleşmeye başlama meselesi ve nihayetinde kendini tanımlama süreciydi. Arapça kaleme alınmış bilimsel eserlerin bütün Müslüman Osmanlıların ortak mirası olarak görülüp görülemeyeceğine ilişkin tartışma, Arapların ve Osmanlıların farklı olduklarını ve dinin –Hamidiye politikasına aykırı olarak– tek başına cemaat anlamına gelmediğini dile getirmeyi mümkün kılmıştı. Ayrıca, genel olarak Müslümanların, özel olarak Arapların bilime eskiden bu denli çok katkıda bulunmuş oldukları fikri, yeni bilimleri savunanlar için hayati bir araç olageldiği gibi, Arapçanın, ilerleme çağındaki bütün olumsuz çağrışımlarıyla birlikte, eski olanla ilişkilendirilmesini de sürdürmüştü.

Vakit ile *Tercüman* arasındaki ihtilafla aynı yıl, Arnavut Osmanlı yazar Şemseddin Sami *Medeniyet-i İslamiyye* isimli kitabını yayımladı ve İslam’ın bilime katkılarına dair söylemi eleştirenlerin konumunun timsali hâline gelecek külliyatını inşa etmeye başladı. Sami yaygın görüşü yineleyerek, eski Yunan ile Avrupa Rönesansı arasındaki dönemin zirvesinin, İslam medeniyetinin yükselişi olduğunu ileri sürüyordu. Anlatısının kaynağını itiraf etmek konusunda da tereddüt etmemişti: “Bugünkü günde medeniyet-i İslamiyenin ne dereceye kadar çıkmış olduğunu, ve medeniyet-i hazıranın o medeniyetten mütevellid olduğunu bize gösteren ve hatta eslafımızın bizce mechûl olan pek çok asarını gözümüzün önüne koyan[ın] da Avrupa uleması olduğunu unutmamalıyız.”¹⁶

Söylemeye gerek yok, bu itiraf, Osmanlıların İslami miras üzerinde hak iddia etmelerinin meşruiyetini sorunsallaştırmaktadır: Bilime yapılan İslami katkılar, bu katkıların Avrupalı

¹⁶ Şemseddin Sami, *Medeniyet-i İslamiyye* (İstanbul: Mihran, 1296/1879), 14.

yazarlardan öğrenildiği bir dönemde, Osmanlıların gurur duymaları gereken bir gelenek olarak nasıl görülebilirdi? Nitekim benzer bir itiraf, Ahmed Midhat'ın bir mektubunda da bulunabilir: “İktiza eder ise bizde İbn-i Sinalar, İbn-i Rüşdler, Farabiler, ve Firdevsiler filanlar gelmiş diye iftihar eyliyoruz. Bunların ne dediklerinden haberdar mıyız? Haberdar olmak için Arapça, Farsça bilmek lazım olduğu halde, kaçımız bu lisanlardan bir cümleyi hakkıyla anlamağa muktediriz?”¹⁷

Hayati bir diğer husus da, bu çizgisel ilerleme modelinde İslam medeniyetine atfedilen yerdi. Şemseddin Sami gayet sarıh bir şekilde anlatır: “şimdiki Avrupa medeniyeti medeniyet-i İslâmiyeden daha mükemmel olduğu gibi, medeniyet-i İslâmiyenin de medeniyet-i Yunaniyeden daha mükemmel bulunmuş olduğunda şüphe yoktur.”¹⁸ İslam medeniyetinin, Arap medeniyeti anlamına gelmediği de su götürmezdi. Sami'ye göre İslam'dan önce Araplar, medeni değillerdi ve sadece şiirle meşguldüler; bilimler ancak İslam'ın doğuşundan sonra gelişmişti. Dahası, Müslüman âlimlerin çoğunluğu Arap bile değildi ve İslam medeniyetinin en büyük âlimlerinden İbn Sina Farsî, Farabi ise Türk'tü.

Şemseddin Sami bu argümanları, *Hafta* ve *Güneş* dergilerinde yayımladığı bir dizi makalede daha da geliştirdi.¹⁹ *Hafta*'da Avrupa merkezci medeniyet tarihi üzerinde dururken, 1884 yılında *Güneş*'te yayımlanan meşhur yazısı, “yeni medeniyetin İslam halklarına aktarılması” meselesine odak-

¹⁷ Bkz. Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, (der.) Erdoğan Erbay ve Ali Utku (Erzurum: Babil, 2002), 289.

¹⁸ Şemseddin Sami, *Medeniyet*, 13.

¹⁹ Şemseddin Sami, “Medeniyet”, *Hafta* (19 Zilkade 1298/13 Ekim 1881): 129-32; (26 Zilkade 1298/20 Ekim 1881): 145-49; (3 Zilhicce 1298/27 Ekim 1881): 161-65; “Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslamiye'ye Nakli” *Güneş* 1, S. 4 (1301/1883-84): 179-85. Bu makaleler Latin alfabesine aktarılmış ve yayımlanmıştır. Bkz. Zeynep Süslü ve İsmail Kara, “Şemseddin Sami'nin ‘Medeniyet’e Dair Dört Makalesi”, *Kutadgu Bilig* 4 (2003): 259-83. Sonuncusunun Şükrü Hanioglu'na ait İngilizce çevirisi, “Transferring the New Civilization to the Islamic Peoples”, başlığı ile *Modernist Islam, 1840-1940*, (der.) Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 2002), 149-51'de bulunabilir.

lanıyordu. Bu ikinci yazısına göre İslam medeniyeti öyle gerilemişti ki, insan İslam dünyasının mevcut durumuna bakınca Müslümanlar acaba hiç medeni olmuşlar mıydı, diye kuşku duyabilirdi. Ancak çağdaş Avrupa medeniyeti aynı gerilemeyi yaşamayacaktı çünkü “tıbaât, vapor, demiryolu ve telgraf gibi muhafızlara” sahipti.²⁰ İslam medeniyeti gerçekten de büyüktü ama matbaanın yokluğu nedeniyle, İbn Rüşd ve İbn Sina gibi büyük âlimlerin dönemlerinde bile, köylü kitleleri bu eserlerden tamamen bihaberdi ve bunların yerine büyücüler ve şifacıları el üstünde tutuyorlardı. Dahası, bilim ehlinin tek hamileri yöneticilerdi ve bu da bilimin ilerlemesini onların kaptislerine tâbi kılıyordu. Bilimin ilerlemesi açısından hayati önem taşıyan düşünce özgürlüğü, hamilerini memnun etmek isteyen âlimler tarafından terk edilmişti. Müslümanların yaygın olarak inandıkları gibi, yöneticiler arasındaki ahlaki yozlaşmanın, bilimsel çalışmaların ve medeniyetin gerilemesine yol açtığı doğrudur. Ama sefahat çağdaş Avrupa’da medeniyetin ilerlemesi üzerinde bu tür bir etkide bulunmadığına göre, söz konusu ilişki sadece dolaylıydı. Esas sorun, medeniyetin yalnızca yöneticilerin himayesine bırakılmasıydı, zira sadece bu koşul altında yöneticilerin yozlaşmışlıkları medeniyetin de gerilemesine yol açardı. Ancak bilimi asla takdir etmeyen “yarı vahşi” gruplar İslam topraklarına hâkim olduklarında medeniyet çürümüşü. Bu yeni yöneticiler, dinî bilimleri, akli ve tabii bilimlerden ayırmış ve sadece ilkinin korumak istemişlerdi. Ama İslam’ın dinî bilimleri, bütün bilimlerin bilinmeden gerçekten anlaşılamayacağından, bağnazlık ve cehalet yüzyıllar boyunca İslam medeniyetini ele geçirmişti.

Müslümanların, şanlı medeniyetlerinin artık köhnediği gerçeğini kabul etmeleri gerekiyordu:

Medeniyet-i haziranın günden güne artmakta olan âsâr ve envârı dururken o eski âsâra müraca’at veyahut onlarla iktifa etmek adeta güneşin envârı önünde bir kandilin fitilinden

²⁰ Şemseddin Sami, “Medeniyet-i Cedidenin”, 173.

istifade etmeğe çalışmak gibidir... Vakı'a. gayret-i milliye insanı ecdâdı tarafından yakılmış olduğunu bildiği o kandille kana'at etmeğe sevk eyliyorsa da akl ü hikmet böyle bir hisse galip gelmek iktiza eder. Biz bugün İbn Sina'nın tıbbını. İbn Rüşd'ün hikmetini, Cahız'ın kimyasını yeniden ihya ve bunların kitaplarını kütüphanelerin tozları altından çıkarıp, Arabi'den el-sine-i sâ'ire-i İslâmiyeye tercüme ile meydan-ı intişara vaz ve onların tedrisine mahsus mektep ve medreseler bina etmek için ne kadar himmet ve mesarife muhtaç isek asrımızın en mükemmel fen kitaplarını dahi beynimizde tedavüle çıkarmak için o kadar himmet ve masrafa muhtacız. Halbuki İbn Sina'nın tıbbıyla sıtmayı kesmeğe muktedir olamayacağımız gibi, Cahız'ın kimyası ve İbn Rüşd'ün hikmetiyle de ne demiryolu lokomotifleriyle vapuru yürütebiliriz, ne telgraf kullanabiliriz. Bunun için biz 'ulema-yı İslâmın âsârıyla uğraşmayı tarih ve âsâr-ı 'atika 'ulemasına bırakarak, temeddün etmek ister isek 'ulûm ve fûnûnu Avrupa medeniyet-i hazırasından almalıyız.²¹

İmparatorluğun hem seçkin hem de avam kesiminden bazılarının yaptığı gibi, mevcut Avrupa medeniyetinin Hristiyanlıkla ilgisi olduğunu düşünmek yanlıştı. Bununla birlikte, son derece iyi niyetlerle bile olsa, bu yanlış algıya, Avrupalıların bilimlerinin Müslümanlar tarafından geliştirilenlerden ibaret olduğunu vurgulayarak karşı çıkmak da bir o kadar hatalıydı. Bu tür çabalar, Avrupa medeniyetini küfürle ilişkilendiren insanların sayısını gerçekten düşürse de, aynı zamanda bazılarının, medeniyetlerini Müslümanlardan çaldıklarını düşünerek Avrupalılardan nefret etmesine de neden olmuştu. Bizden çok şey öğrendiler, diye kabul ediyordu Sami, "lakin bugün ellerinde bulunan şeylerin hiçbirisi ecdadımızdan alınmış değildir." Avrupalılar Müslümanlardan bir kandil almışlar, ama kendi çevrelerini aydınlatır aydınlatmaz onu ellerinden atmışlardı.

²¹ Age., 179-81.

Bunda bizim için iftihar olunacak bir şey yoktur. Bundan utanmamız iktiza eder. Çünkü biz o kandili elimizden düşürüp söndürdükten sonra gözümüzün önünde tulû’ edip parlamakta olan bu medeniyet güneşinden dahi istifade etmek istemiyoruz. Kimimiz, “o güneş değildir, bir sihirdir” ve kimimiz “o bizim sönen kandilin taklididir” diyerek gözlerimizi kapayıp karanlıkta kalmağı ihtiyar ediyoruz!²²

“Modern bilimin İslami kökenleri” anlatısına bu şekilde itiraz edilmesi, yepyeni ya da Sami’ye özgü bir şey değildi. 1873 gibi erken bir tarihte, “karin-i kiram hazerâtı, fen hususunda Avrupalılara olan takaddümümüze iğtiraren şimdi kendilerine arz-ı ihtiyaç mecburiyetinden vareste olduğumuza hükmetmemelidirler. Zira biz iki asırdan beri bütün bütün ten-perverliği ele aldığımız ve eslâfımıza hayrülhalef olamadığımız cihetle Avrupa’nın terakkiyat-ı vakıasına nispeten büsbütün geride kaldığımız mebni, şimdiki hâlde muhtaç olduğumuz terakkiyâtı onların terakkiyatından iktibas ile hâsıl etmek mecburiyeti altındayız” sözleriyle Ahmed Midhat da benzer bir argüman ileri sürmüştü.²³ Benzer şekilde, Ahmed Rasim de “Bazı kimseler elsine-i ecnebiyeye ‘ilmin duhulü Arablardanır diye i’lan-ı iftihar ediyorlar. Filvâki bu iddiaları pek doğrudur. Lakin bu iddi’alarına bir de şimdiki elsine-i ecnebiyyede bulunan uluma adem-i tenezzül katıyorlar. Biz onlara cevaben deriz ki: Gerçi ‘ilmin Avrupa’ya duhûlü Araplardan ise de Endülüs fethinden sonra Avrupalılar zabt ettikleri kitapları tettebbu ve mütala’a ederek müstefid olmuşlar ve istifadelerini artırmak hevesiyle sa’y ve verziş ederek şimdiki kemali bulmuşlardır. Bizde de maarifin taammümü çalışmak ile husulpezir olacağından, evvelki hatıralarla iftihar etmek bizim için işe yarar mevaddan değildir,”²⁴ diye yazmıştı.

²² Şemseddin Sami, “Medeniyet-i Cedidenin”, 183.

²³ Ahmed Midhat, “Osmanlı Kütüb-i Atikasını Karıştırdıkça Frenklere Gülmek Elimden Gelmiyor”, *Dağarcık*, S: 8 (1288/1873): 256.

²⁴ Ahmed Rasim, “İfade Mahsusa” (Preface), Fonograf: Sadayı Tahrir ve İade Eden Alet, çev. Ahmed Rasim (İstanbul: K. Bağdadlıyan, 1302/1884-85), [i-ii].

Dolayısıyla, Şemseddin Sami'nin yazdıklarının, başkaları tarafından da ima edilen bir fikrin açık sözlü bir ifadesi olduğunu ileri sürmek makuldür. Ancak bu doğrudanlık, bilime yapılan İslami katkıların müzeye ve tarih kitabına ait olduğu ifadesinin iki boyutunu açıkça ortaya koyar. İlk olarak, bunlar İslami katkılar olsalar da, yazarlarının çoğunluğu Arap olmasa bile Arapça kaleme alınmışlardı – bu yüzden, miras, hâlâ faydalı olsa bile, kullanılabilmesi için önce Osmanlı diline, Türkçeye çevrilmeliydi. İkincisi, Osmanlılar da dâhil olmak üzere İslam toplumları, “çağdaş medeniyet” karşısında neredeyse sıfır noktasında olduklarından, bir mirasın var olup olmaması pek de anlam ifade etmiyordu.

Sami, dinî bilimlerin bile akli ve tabii bilimlerden yalıtık hâlde gerçekten geliştirilemeyeceğini ileri sürerek, İslami bilim dallarını saygıdeğer görüyor, ama aynı zamanda bu bilim dallarının ve onları çalışanların, mevcut hâllerıyla etkisiz olduklarını ilan ediyordu. Dahası, İslami bilimlerin kendilerinin de ancak yeni bilimleri çalışanlar tarafından anlaşılabilceğini iddia ederek, hem yeni bilim ehlinin “erdem ve sadakatini” hem de onlara duyulan ihtiyacı vurgulamış oluyordu. Eğer eski bilimler artık geçerli değilse, imparatorluğun da eski bilginin sahiplerine artık ihtiyacı yoktu ve eğer İslami bilimleri anlamamanın kendisi yeni bilginin kavranmasına bağlıysa, o hâlde bu bilginin ustaları İslam'ın kendisini anlamaya da daha yakın olacaktı. Bu yeni bilim ehli bir tehdit değildi, bu kişiler örnek alınacak Müslümanlardı.

Bu, daha önceki Tanzimat bürokratlarının söyleminin ödün vermez bir ifadesi olsa da, Sami'nin, Türkçe yerine Arapça kaleme alınmış kitaplardan oluşan bir miras üzerinde hak iddia etmenin gerçek önemiyle ilgili açıklamaları, o dönemde cemaatin kimliğine dair daha geniş bir tartışmayla da yakından ilişkilirdi.

Bu tartışmanın odağında, retorik üzerine yeni eserler ve bir ulema mensubu olan Hacı İbrahim Efendi tarafından geliştirilen yenilikçi bir Arapça öğretim yöntemi bulunuyordu, ama

bilim, din ve kimlik, bir kez daha yakından ilişkili kavramlar olarak konuşmaya dâhil edilmişti.²⁵ Ahmed Midhat, Hacı İbrahim'in girişimini değerlendirirken yaparken, dil alanında gerçekten de bir şey yapılması gerektiğini belirtmişti. Fakat ihtiyaç duyulan görev, Arapça gramer öğretimi konusunda kaygılanmak yerine, bilimsel terimlere özel önem verilen bir Osmanlı dili sözlüğünün derlenmesiydi:

Elyevm mertebe-i terakkileri bizden ve Araplardan bâlâ-ter olan milletler dahi hala bu yolda hareket eyliyorlar. Düne gelinceye kadar 'telefon, mikrofon, fonograf' lafzları bunların diksiyonelerinde yok iken, bugün elfaz-ı mezkure her lisan erbâbı nezdinde kendi lisanının elfaz-ı mahşusasından imiş gibi lugat mecmu'alarına kaydolunmuşlardır. ... Birtakım erbâb-ı itiraz eğer bizi Frenk mukallidleri diye ta'yib edecek olurlarsa serbesttirler. Hasenat cihetinden Frenk mukallidliği ile Arap mukallidliği arasında bir fark göremiyoruz.²⁶

Abdurrahman Süreyya da yeni bilimsel keşiflerin isimlerini içeren bir dil olmadan, herhangi bir bilimsel ilerleme kaydetmenin güç olacağını savunduğu benzer bir yazı yayımladı.²⁷ Hacı İbrahim, uzunca yanıtında, Arap dilinin hiçbir zaman bu kadar hafife alınamayacağını, zira Arapçanın Osmanlı dilinin çekirdeğini oluşturduğunu ve bu nedenle yeni bir lügat oluşturmaya ve Arapçayı ihmal etmeye niyetlenenlerin, kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğrayacaklarını belirtti. Arapça grameri ve benzeri alanları ihmal etmek, Arapça köklerle yeni kelimeler üretmek, yeni bir sözlük yaratmak ve bilimde ilerlemek, Fransızların bile çocuklarına Latince öğretmeye devam

²⁵ Bu tartışmanın edebi ve dilbilimsel veçhelerine dair bir çözümleme için bkz. Kazım Yetiş, "Cevdet Paşa'nın Belâğât-ı Osmâniyyesi ve Uyandırdığı Akisler", *Belagatten Retoriğe* (İstanbul: Kitabevi, 2006), 246-99. Hacı İbrahim'in yaşamı ve eserleri, Musa Aksoy, *Moderniyete Karşı Geleneğin Direnişi: Hacı İbrahim Efendi* (Ankara: Akçağ, 2005) içinde ayrıntılı olarak tartışılmıştır.

²⁶ Ahmed Midhat, "Belâğât-ı Osmâniye", *Tercüman-ı Hakikat* (8 Rebiülahir 1299/27 Şubat 1882): 3.

²⁷ Abdurrahman Süreyya, "Belâğât-ı Osmâniye", *Tercüman-ı Hakikat* (16 Rebiülahir 1299/7 Mart 1882): 2-3.

ettikleri bir dönemde, bir politika olarak kabul edilemezdi.²⁸ Nitekim tıpkı Latincenin *diğer* medeniyetin özü olması gibi, Arapça da “bizim” medeniyetimizin özüydü. Midhat’a göre ise bu tür kaygılar esasen, yeni dünyaya dair muazzam bir gaflet anlamına geliyordu:

Evvel, tahsil-i lisânı teshil edelim de ondan sonra fûnûn-ı sâ’ire ile iştilal edip terakki yoluna gidelim diyoruz. Zira her milleti bu yolda görüyoruz. Üstadlarımız ise bizi bu yoldan çevirmek için “Köftehorlar! Sizin terakkî yolu dediğiniz [kelime icad etmektir]. Buna cevaz yoktur!” [diyerek] nail-i emel olamazlar. Zira biz terakkinin bu olmadığını anladık.

Terakkiyi Krupp toplarını, mitralyözleri, torpilleri, balonları, telefonları, mikrofonları, fonografları meydan-ı ihtiraa koyan yerlerde görüyoruz. Herifler [kelimeler] ile iştilal etmiyorlar. Mikrofonlar ile karıncanın sadasını işitmeye, telefonlar ile beynel meşrikayn müşafeheye, fonograflar ile bugün söylenen sözü yıllarca muhafazaya yol bulmak gibi mucizkârâne iştilalatte bulunuyorlar. Yirmibeş yaşındaki mühendisleri Manş’ı delip şimendifer geçirmeye çalışıyor. Süveyş’i yarıp denizleri birleştiriyorlar. İşte terakkî bunlardır. Bunlar da evvel be evvel bir lisana malik olmakla olur.²⁹

Ahmed Midhat bilimde ilerleme için ihtiyaç duyulunun Arapça gramer öğretimi değil, Osmanlı Türkçesinin grameri

²⁸ İbrahim’in yanıtı, *Tercüman-ı Hakikat*’in “Mevadd-ı Lisâniyye” bölümünde (1 Mart 1298/13 Mart 1882): 3-4 başlamıştır. Bu spesifik tespit için bkz. yanıtın üçüncü kısmı, *Tercüman-ı Hakikat* (4 Mart 1298/16 Mart 1882): 3.

²⁹ Ahmed Midhat, “Belâğât-ı Osmâniye: İbrahim Efendi Hazretlerine Mukabele” *Tercüman-ı Hakikat* (12 Mart 1298/24 Mart 1882): 2-3. Bu bağlamda, son derece önemli bir mesele, bilimsel terimlerin Osmanlı Türkçesine tercümesiyle ilgilidir. Osmanlı bilim ehlinde bazıları Arapçayı –Latincenin Avrupa bilim dilinde kullanılması gibi– bilimsel terimler inşa etmek üzere sözcük ve tabir alabilecekleri bir kaynak olarak görmüşlerse de, bu girişimin başarısı tartışmalıdır. Kendi başına bir monografiye ihtiyaç duyan bu önemli konu için bkz. Feza Günergun, “Ondokuzuncu Yüzyıl Türkiye’sinde Kimyada Adlandırma”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 1 (2003): 1-33; Nil Sarı, “Cemiyet-i Tıbbiyye-i Osmaniyye ve Tıp Dilinin Türkçeleşmesi Akımı”, *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, der. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1987), 121-42.

ve kelime dağarcığı olduğunun altını çizirken, İbrahim'in Midhat'a tepkisi kesindi:

Arapça lisanımızın hem mütemmim ve mükemmili ve hem de ol lisan bizim lisan-ı din ve edebimiz ve lisan-ı 'ilmimiz olduğunu inkar eylesin ve hıfz-ı kavâ'idi vacib olduğunda tegafül göstermeyip bu hususta bizimle hemefkar olsun. ... Bizim lisan ı ilm ve edebimiz olan Arapça öyle bir mal-ı firâvana maliktir ki, İspanyolca, Portekizce, Farisi, Hindi'ye, Fransızca, İtalyanca vesa'ireye ita-yı sadakat-ı kelimât eylemiştir. Yalnız kelimât değil, bezl-i ihsan-ı fûnûn ve mâ'arif dahi etmiştir... Fûnûn ve sanayi'e muteallik lugat cemetmek bahanesiyle bu lisanın kavaidini ihlal ve tagyir ve elfazını tebdil, adimül ihtimaldir.³⁰

Fenne dair kelime icadı için Arapça ile oynamayı kabul edilemez kılan da açıktı: Arap dili, dini ve dünyayı anlamanın temeli olan Kur'an'ın diliydi. Bu nedenle, dinin koruyucusu olan sultan, aynı zamanda dinin dilinin de koruyucusu olacaktı.³¹

Ahmed Midhat, tartışmayı bu noktada nihayete erdirmenin yerinde olacağını düşündü. Kısa bir açıklamayla, bir uzlaşmaya varılamayacağının aşikâr hâle geldiğini ilan etti; açık ki İbrahim'in kullandığı dil, bu tartışmayı Midhat için fazla hassaslaştırmıştı. Nitekim tıpkı yaklaşık on yıl önce Harputlu İshak ile olan ihtilafı gibi, Midhat'ın İbrahim'le olan tartışması da, muarızının dine ve sultana atıfta bulunmasıyla sona ermişti.³²

Bu tür örnekler, bilim ile Osmanlılığın anlamının, geç 19. asır Osmanlı İmparatorluğu'nda ne denli yakından ilişkili olduğunu ve din ve ahlak üzerinden, bu kavramlara dair tartışmaların nasıl sultanın otoritesine atıfla sona erdiğini göstermeleri bakımından önemlidir. Bu metinlerin de tanıklık ettiği gibi, 1880'lere gelindiğinde bilim, açık bir şekilde, kimliğe açık bir

³⁰ Hacı İbrahim, "Mevadd-ı Lisâniyye", *Tercüman-ı Hakikat* (20 Mart 1298/1 Nisan 1882): 3.

³¹ Hacı İbrahim, "Teşekkür ve temenni", *Tercüman-ı Hakikat* (31 Mart 1298/ 12 Nisan 1882): 3.

³² Bu tartışma için bkz. Dördüncü Bölüm.

atıfta bulunmadan tartışılması mümkün olmayan bir meseleye dönüşmüştü. Bilim ehli kişi bir züppe olmayacaktı, ama artık sadece “Avrupalılıkla” değil, “Türklük” ve “Araplık”la da ilişkili olarak tanımlanıyor ve değerlendiriliyordu.

Ünlü şair Muallim Naci, bu dönemde, hem fazlaca Avrupalılaştırmış Osmanlıları eleştirmek hem de Arap mirasını vurgulamak için, Endülüs anlatısı olarak bahsettiğim şeyi yineleyen bir şiir yayımladı: “İftihar eyleriz bununla ki biz / Müstefid-i me’asir-i Arabız . . . Avrupa ondan aldı irfanı / Bize satmaktadır henüz anı.”³³ Öte yandan gazeteci Ebuzziya Tevfik, aynı yıl, kendisi Arap soyundan gelmiş olmasına rağmen, tek gurur duyduğu şeyin Türkler olduğunu yazmıştı: “Zira safvet-i ‘Osmaniye’yi Şarkta ve Garbda barika-fürûz-ı iclâl edenler Araplar değil Türkler idi.”³⁴

Bu tema, takip eden yıllarda daha da hâkim hâle gelecekti. 1897’de bir Tatar Türkü olan Musa Akyiğitzade, *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* başlıklı, çağdaş Avrupa uygarlığının, Müslümanların katkıları üzerine inşa edilmiş olsa da, Arapların medeniyeti olmadığı fikrini gururla dile getirdiği bir kitap yayımladı. Örneğin büyük hekim ve filozof İbn Sina, “Türk oğlu Türk”tü.³⁵ Halid Eyüb de İslam’a ve bilime ilişkin bir dizi yazısında aynı yaklaşımı benimsedi. Şarkiyatçıların eserlerine dayanan Eyüb, astronomi, coğrafya, felsefe, kimya ve uygulamalı bilimlere ayrılmış bölümlerde Müslüman âlimlerin eserlerini tartışıyordu. Kitap bütün Müslümanların Arap olmadığını vurguluyor ve ilmî faaliyetleri destekleyen hükümdarlar arasında Türklerle birlikte Moğolları bile sayıyordu.³⁶

³³ Muallim Naci, *Musa bin Ebu’l Gazan, yahud Hamiyyet* (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1299/1881-82), 7-8.

³⁴ Ebuzziya Tevfik, “Mütenevvia”, *Tercüman-ı Hakikat* (28 Ramazan 1299/13 Ağustos 1882): 3.

³⁵ Musa Akyiğitzade, *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315/1897-98), 7.

³⁶ Halid Eyüb Yenişehirizade, *İslam ve Fünûn* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315/1897-98).

Münhasıran “Türklerin bilimlere ve sanatlara yaptıkları hizmetlere” adanmış ilk kitabın yayımlanması daha da önemliydi.³⁷ Kitabın yazarı Mehmed Tahir, Türkleri sadece savaşçı olarak resmetmek ve Müslüman âlimlerin eserlerini salt Arapça yazıldıkları için Araplara atfetmekte ısrarcı olan Avrupalı yazarları kınıyordu. Bu âlimlerin şecerelerinin incelenmesi, Müslüman filozof ve bilim adamlarının üçte birinin Türk olduğunu ortaya koymuştu. Dahası, dinî bilimler alanında, Türkler büyük İslam âlimlerinin neredeyse yarısını oluşturuyordu. Bu bile Tahir için yeterli değildi: Pek çok Arap ve Fars âlimi, Türk denetimi altındaki bölgelerde yaşamış ve eserlerini Türk hükümdarların himayeleri sayesinde yazabilmişti. Dolayısıyla, bir anlamda, “Türkleşmişlerdi.”

Fakat medrese öğrencileri ve mezunları tarafından Arapçaya yapılan vurguya karşı çıkanlar, özellikle yeni okulların mezunlarıydı ve Türkçeyle yeni, Arapçayla ise eski olan arasındaki ilişkiyi giderek daha fazla güçlendiren de bu süreçti. Buna dair dikkat çekici bir örnek, 1898 yılında “Arabdan Pek Çok İstifade Edeceğimiz Ulûm Var” başlıklı bir makale yayımlayan *Tarık* gazetesinde bulunabilir.³⁸ Makalenin ulema mensubu olan yazarı, Arapçanın bütün Müslümanlar için taşıdığı önemin altını çiziyor ve çoğunlukla dilbilim ve edebiyata odaklansa da, astronomi, coğrafya ve tıp gibi Arapların katkıda bulundukları diğer bilimlerin isimlerini de zikrediyordu. Kısa bir süre sonra, Mekteb-i Mülkiye mezunu genç gazeteci Hüseyin Cahit (Yalçın), aynı gazetede kendi yanıtını yayımladı. Açıkça alaycı bir dille yazılan yazı şöyle diyordu:

Arab’a minnetimiz bu ilimler için olacak ise hiç korkmadan ilan-ı istigna edebiliriz. Şimdiki dürbünlerin, makinelerin,... keşfiyat-ı ‘arziyenin, tedkikât-ı teşrihiyenin terakkisi yanında arabların biçare hey’etleri, cerr-i eskalleri, ‘ilm-i harbleri,

³⁷ Mehmed Tahir, *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* (İstanbul: İkdâm, 1314/1896-97).

³⁸ Bahai [Veled Çelebi], “Arabdan Pek Çok İstifade Edeceğimiz Ulûm Var”, *Tarık* (3 Teşrinisani 1314/15 Kasım 1898): 3.

coğrafyaları, teşrih ve hıfzıssıhhalı artık bir oyuncak kalır. Arapların bu ilimlere da'ir mevcut kitaplarında bir kıymet varsa o da bir kıymet-i tarihiyedir. ... On dördüncü 'asr-ı hicri adamı olmak isteyince, o kitapları rahat bırakarak zamanımızın ilmi, fenni ile dimağımızı doldurmak için şimdiki kitaplara sarılır, bunları hırz-ı can ederiz. Ve bu kitapları da arapta değil, garpta buluruz.³⁹

Miras fikrine yönelik bu kapsamlı saldırı, pek çok açıdan Çin'de, özellikle de 1895 Çin-Japon Savaşı'nın ardından klasik disiplinlerin (*gezhi*) reddini ve Batı biliminin bütünüyle ayrı bir kategori (*kexue*) olarak tanınmasını andırıyordu.⁴⁰ Benzer argümanlara, pek çok yazarın Batı bilimlerini, geleneksel bilgilere kıyaslanamaz ölçüde üstün bulduğu Hindistan'da da sık rastlanıyordu.⁴¹ Bununla birlikte, Osmanlı örneğinde, söz konusu geleneğin meşru sahibinin de çatışmalı bir mesele olduğuna dikkat etmek lazım. Arap bilimleri ile İslam bilimleri eş anlamlı kavramlar mıydı? Her halükârda, bu kavramlar Türkçe konuşan Osmanlı Müslümanlarının geleneklerini tanımlayabilir miydi?

Nitekim Cahit'in yazısına gelen tepki, bir kez daha, bilimi cemaatin kimliğine bağlayan bir söylem biçiminde dile getirildi. Bir din âlimi olan Mustafa Sabri şöyle yazdı: "Cahit bey biz Arapların 'ulûmuna filanına bakmayalım, kendimize bakalım diyorlar. Acaba kendimiz kim? . . . Tıynet-i İslâmiyete maye-i mahmudiye ile eczası üçe baliğ bir hülâsa-i mütekamile." Sonuç olarak hata, Arap bilimlerini bir yabancıнын yapacağı gibi görmektir: Arap bilimleri *bizim* bilimlerimizdir, *bizim* medeniyetimizin ürünleridir. "Ulûm-ı Avrupaiyyenin de lüzûmunu inkâr

³⁹ Hüseyin Cahid, "Arabdan Istifade Edeceğimiz Ulûm", *Tarik* (12 Teşrinisani 1314/24 Kasım 1898): 4.

⁴⁰ Bkz. Benjamin A. Elman, "'Universal Science' Versus 'Chinese Science': The Changing Identity of Natural Studies in China, 1850-1930", *Historiography East and West* 1 (2003): 68-116, özellikle 92-93 ve Hongming Ma, *The Images of Science through Cultural Lenses: A Chinese Study on the Nature of Science* (Rotterdam, Netherlands: Sense, 2012), 29-30.

⁴¹ Gyan Prakash, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999): 64-71.

etmiyorum" diye devam ediyordu, Sabri. Fakat bu bilimlere sadece imparatorluğun karşı karşıya olduğu güçlüklerle başa çıkabilmek için ihtiyaç vardı; Osmanlılar için Arapça –yani İslami– bilimler gibi bir öz hâline gelemezlerdi. Osmanlıların geleceğini güvence altına alacak olan bu ikincilerdi.⁴²

Dolayısıyla, bilime dair tartışma nihayetinde imparatorluğun gerektirdiği insan tipiyle alakalı olduğundan, bilim ehlinin kimliği –bağlılıkları, bildiği ve saygı duyduğu şeyler ve kişiler– 1880'lerde ve 1890'larda giderek daha hayati bir mesele hâline geldi. Mustafa Sabri'nin çarpıcı sorusu "Acaba kendimiz kim?" normatif bir tınıya da sahipti: Ağır tehlikelerle karşı karşıya olan bir imparatorluk, gerçekten kime, ne türde insanlara ihtiyaç duyar?

Önceki onyıllarda kendisine sağlam bir yer edinen yararlı bilgi meselesini de bu sorudan ayırmak mümkün değildi. Bir anlamda, Arapça gramerle ilgili esas "sorun", zorunlu olarak, Arapça olması değildi; yararlı olmamasıydı ve imparatorluk *yararlı* insanlara ihtiyaç duyuyordu. "Kafası karışık materyalist" klişesi, tam da bu yararlı vatandaşa dair tartışmada ortaya çıkacaktı.

B. Yararlı Bilgiler, İşe Yaramaz Gruplar:

İmparatorluğun İhtiyacı Kime ?

1. Bilim İnsanları mı, şairler mi?

a. Çerçeveyi Çizmek

1880'lerin ve 1890'ların dergi ve gazetelerinde, bazıları Türk edebiyatı tarihçileri tarafından incelenmiş, edebiyatla ilgili pek çok polemige rastlanır. Ancak genellikle fark edilmeyen şey, bu tartışmalarda bilime yapılan sayısız atıftır. Hatta edebiyatı, bilime atıfta bulunmadan tartışmak pek de mümkün değildi.

⁴² Mustafa Sabri, "Cür'etli Bir Dekadan", Malûmat (3 Kanunievvel 1314/15 Aralık 1898): 864-65.

gibi gözüktür. Bunun nedeni açıktır: Bu tartışmalar nihayetinde imparatorluğun ihtiyaç duyduğu iyi vatandaşla ilgiliydi ve bilim ile edebiyat genellikle bu vatandaşın inşasına giden iki alternatif güzergâh olarak tanımlanıyordu. Dolayısıyla, bilim ve edebiyat ile erdem ve ahlaksızlık arasında ilişki (ya da bu ilişkinin bulunmaması) bu tartışmalarda sürekli gündeme getiriliyordu.

Edebi sanatlar ve Arapça gramer gibi dilbilimsel konular, her zaman medrese müfredatının merkezî bir veçhesini teşkil etmişti, ama bu tür dersler –daha az olmakla birlikte– yeni okullarda da okutuluyordu, zira Osmanlı bürokratik diline hâkim yeni bürokratların yetiştirilmesi, 19. yüzyılda eğitim politikasının temel hedeflerinden biriydi. Bu açıdan, en değerli yeteneği edebi sanatlarda olanlara yöneltilen eleştiriler, edebiyatla uğraşanlar kadar pek çok devlet memurunu da hedef alıyordu. Bu ilk grupla ilgili argümanlar, bir sonraki alt bölümde daha ayrıntılı olarak tartışılacak, fakat şu tür eleştirileri analiz ederken bu gerçeği akılda tutmak önemlidir:

Ondokuzuncu ‘asır bir dehadır. Deha olan insanlar ihtilat etmek için kendileri gibi dehhat ararlar. Ondokuzuncu ‘asır da bir deha olduğundan terakki etmiş, tefennün eylemiş milletlere yar-ı munis olmak ister... Bizde olan fıkdan-ı fen (kendi zu’mlarınca) edip geçinenlerin haline bizi ağlatıyor! Cehalet, o gibi ediplerin kallerinden, kalemlerinden akıp duruyor!.. Bir insan kendi haddini bir dereceye kadar bilmek şarttır. Edip diye meydana atlayacak bir insan hiç olmazsa fününün –oldukça muhteviyatını bilmek bir taraf– ne işe yarayacağını olsun bilmelidir. Yoksa ömrünü yalnız Arabi, Farisi, Fransızca ve daha bu gibi lisânlar tahsiline sarfetmiş de kendisi adeta mecmu‘a-i sarf ü nahv denilecek bir kava‘id yığıntısı olmuş! Edip diye meydana atlamış! Ne fa’idesi var! ⁴³

Genel olarak ediplere yönelik saldırılar, bu dönemde yaygındı; en hararetli tartışmalar özellikle şiiirlerle ilgili olma

⁴³ “Gayret-i Ciddiye”, *Âfak*, S. 2 (1 Muharrem 1300/12 Kasım 1882): 61-62.

eğilimindeydi ve bu eleştirilere en fazla katkıda bulunanlar da şairlerin kendileriydi. Üretken entelektüel ve edip Namık Kemal de geleneksel Osmanlı şiiriyle bilime atıflarda bulunarak alay eden etkili bir eser yayımlamıştı. Namık Kemal'in 1885-86'da yayımlanan *Tahrib-i Harabat* ve devamı *Takib-i Harabat* başlıklı eserleri, eski yoldaşı Ziya Paşa'nın derlediği klasik Osmanlı şiiri antolojisi *Harabat*'a yönelik eleştirilere hasredilmiştir. Kemal, Ziya Paşa tarafından yüceltilen türde şiiri mahkum edişinin arkasında yatan temel ilkeyi de nazım şeklinde açıklamıştı:

Elvermedi mi Nedîm ü Nefî⁴⁴ / Şi'rin bize var mı hiç nef'i / En
parlağı en büyük yalandır / Doğrusunu bul beni inandır . . .
Türkîde kaside görmedim ben / Beş beyti bile mutabık-ı fen /
Mazmûnları vehmdir zünûndur / Akla göre âdeta cünundur⁴⁵

Polemik amacı taşıyan bu eserlerinde Namık Kemal, bayatlamış metaforlarla doldurulmak yerine olgulara dayanacak yeni bir şiir fikrini savunmuştu. Fakat bunu, yukarıdaki mısraların da gösterdiği üzere bilimsel olmak adına yapmıyordu: Nihai amaç, şiiri yararlı kılmaktı. Kültürel mirasın faziletlerini değerlendirmek için kullanılan kıstasların değiştiğini gösteren bu tür argümanlar, bilime dair tartışmaların tarihini inceleyenlere tanıdık gelecektir ve benzer örnekler, sadece Avrupa bağlamında değil, Avrupa dışı bağlamlarda da bulunabilir. Örneğin İran'da Firdevsi, Sadi ve Hafız gibi klasik Fars şiirinin devlerinin meziyetleri, erken 20. yüzyılda, yararlı bilgiye dair benzer bir tartışmanın konusu hâline gelmişti.⁴⁶

Önde gelen Osmanlı gazeteleri de, 1870'lerden sonra bilim ve edebiyat ile kaçınılmaz olarak bunların temsilcilerinin görece meziyetlerini değerlendiren metinler yayımlamaya başladılar.

⁴⁴ Nef'i (1572-1635) ve Nedim (1681-1730) klasik Osmanlı şiirinin iki önde gelen temsilcisidir.

⁴⁵ Namık Kemal, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, yay. haz. Kazım Yetiş (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1989), 4.

⁴⁶ Cyrus Schayegh, *Who Is Knowledgeable Is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950* (Berkeley: University of California Press, 2009), 33-35.

Tercüman-ı Hakikat'e gönderilen –ve yayımcı tarafından takdir edilen– bir mektup, edebiyata bilimden daha fazla sayfa ayrıldığından yakınıyor ve şöyle diyordu: “Fünûn, edebiyatın dâyesidir. Fensiz edebiyat, mürebbisiz çocuk yahud mayesiz ekmek gibi, erbab-ı fen nazarında soğuk ve çirkin olur.”⁴⁷

Edebiyata yönelik bu üstten bakışa, bilimin gerçeklikle, edebiyatınsa çocukça hayal gücüyle özdeşleştirilmesiyle birlikte, *Saadet* gazetesinin edebiyat köşelerinde de sıkça rastlanıyordu. Yayıncılar açısından, geleneksel Osmanlı şiirinin ve dönemin dergilerinde yayımlanan çağdaş romantik şairlerin geleneksel şiiirden ilham alan şiirlerinin “sorunları”nı gözler önüne sermek özellikle önemliydi. Örneğin damarlarındaki kanın kuruduğunu yazan bir şairle, “kanun-ı tabiatın hükümünü” bilmediği için alay edilmişti.⁴⁸ Benzer şekilde, şiirinde “gecenin sonsuz dinginliği”nden söz eden bir şair de, değişmeyen yasaları uyarınca doğanın asla faaliyete ara vermediği açık olduğundan delilikle suçlanmıştı.⁴⁹ Şaire, doğanın karşısında hayale dalmak yerine, “iktisab-ı marifetle . . . izale-i cehle himmet” edenleri örnek alması tavsiye edilmişti.⁵⁰

Bu eleştiriler genellikle, şaraba ve bedensel aşka atıflarla dolu olan geleneksel mistik Osmanlı şiirini savunanların “yozluğu” ile ilgili eleştirilerle iç içe geçmişti, zira bu şiirler “fesad-ı ahlakı mu‘cib ve fâ‘ideden hâli” idi.⁵¹ Aşka ve hazza ilişkin tasvirler, çağdaş dönemde anlamsızdı, çünkü “bütün millet şimdi nâzenîn-i terakkinin âşığı” olmuştu, ve âşık, maşuku –onun faydaları, güzellikleri ve onu elde etmek için kat edilen yolun hazları– hakkında bir şeyler duymak isterdi.⁵² Namık Kemal’in de belirttiği gibi, şiirin yararlı ve ahlaklı

⁴⁷ Necib, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (18 Cemaziyevvel 1300/27 Mart 1883): 3.

⁴⁸ “Edebiyat”, *Saadet* (5 Zilhicce 1302/14 Eylül 1885): 3.

⁴⁹ “Teşrih-i Eş’âr”, *Saadet* (7[8] Zilhicce 1302/17 Eylül 1885): 2.

⁵⁰ Age., 3.

⁵¹ “Teşrih-i Eş’âr”, *Saadet* (1 Muharrem 1303/10 Ekim 1885): 3. Benzer bir tespit için bkz. “Teşrih-i Eş’âr”, *Saadet* (25 Zilhicce 1302/5 Ekim 1885): 3.

⁵² “Harputlu Hayri Efendi”, *Saadet* (20 Zilhicce 1302/30 Ekim 1885): 3.

olması gerekiyordu. Dahası, geleneksel şiirin hem bilimsel olmayan imgelemi hem de gayri ahlaki hareketleri yüceltmesi nedeniyle eleştirilmesi, 19. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı söyleminde bilim ile ahlakın birbirinden ayıramayacak şekilde iç içe geçtiğinin bir diğer göstergesiydi.

Saadet bu bağlantıyı, okurlarından gelen çok sayıdaki mektuba yanıt olarak, faydalı şiire dair –bilim ve şiir hakkında 1880'lerde ve 1890'lardaki en kapsamlı tartışmanın başlama-sına yol açan– kısa bir açıklamayla açıklığa kavuşturuyordu. "Mademki tabi'at-ı şi'riyyeniz var, niçin şi'irin yalnız bu kısmıyla iştigal edip aksam-ı sâ'iresine, yani hikemî, fennî, ahlakî birtakım âsâr vücuda getirmeye gayret etmiyorsunuz?"⁵³

Bir sonraki sayısında *Saadet*'in kendisi, bilimsel bir şiirin tam olarak neye benzemesi gerektiğini soran bir okur tarafından göreve davet edilmişti. *Saadet*'in yanıtı, kafa karıştırıcı olmakla birlikte, Osmanlı söyleminde bilimsellik fikrinin müphemliğinin bir göstergesi olarak görülebilir. "Hakikaten şi'irin fennî kısmına siz nasıl 'akıl erdiremedinizse biz de onu nasıl gafletle yazdığımıza bir türlü 'akıl erdiremedik.'"⁵⁴

Ancak *Saadet*'in geri adım atması, başmuharrire yazdığı mektubunda, bilimsel şiirin sadece mümkün olmakla kalmadığını, aynı zamanda takdire en fazla şayan şiir türü de olduğunu ileri süren Beşir Fuad isimli genç bir subay tarafından sorgulanacaktı. Bu şiir türü, kimya üzerine şiirler kaleme almakla ilgili değildi; ana fikir sadece şiirlerde bilimsel olgularla çelişmekten kaçınmaktı. Ayrıca, diyordu Fuad, felsefi ve ahlaki şiirleri övenler, felsefe ve ahlakın artık bizatihi bilim hâline geldiklerini hatırlamalıydı.⁵⁵ *Saadet*, bu defa da Fuad'a hak verdi. Fakat tartışma sona ermemişti, kısa bir süre sonra *Saadet*'te "Fennî Şiir" başlıklı yeni bir makale yayımlandı. Bu hicivli yazı, *Fennî* mahlasıyla "bilimsel şiirler" yazan kurgusal

⁵³ "Teşrîh-i Eş'ar", *Saadet* (4 Muharrem 1303/13 Ekim 1885): 3.

⁵⁴ "Teşrîh-i Eş'ar", *Saadet* (5 Muharrem 1303/14 Ekim 1885): 3.

⁵⁵ "Aynen Varaka", *Saadet* (7 Muharrem 1303/16 Ekim 1885): 2-3.

bir şair hakkındaydı. Fennî'nin kimyayla ilgili şiirlerinden birinde, diye yazmıştı yazar, şöyle deniyordu: “İçtiğin âlâ suyu terkeb eden ecza nedir? / Oksijenle idrojendir oksijenle idrojen!” Makale bir başka ve çok daha uzun “matematik şiiriyle” sona eriyordu.⁵⁶

Fakat bu istihza, *Saadet*'in yaklaşımının değiştiğini göstermiyordu, zira aynı sayıda, romantik şiire yönelik bir başka ayrıntılı eleştiri daha yayımlandı. Yazar Faik Hilmi'nin hedefinde, Mehmed Celal'in hazan vakti gelince baharın öldüğüne, evreni terk ettiğine dair bir mısra içeren şiiri vardı. Bu acımasız eleştiri, mevsimlerin değişmesi, gezegenlerin hareketleri ve çekim yasaları gibi şairin ifadeleriyle çelişen olguların, bilimsel kitaplarda nasıl tasvir edildiğini bilgiççe bir üslupla tartışıyordu. Hilmi yazısını “meftun-ı bahar olan şair eğer seyahat için iktiza eden mebalîği âverde-i dest-i tahsil eyler ve biraz da coğrafya ve kozmografyaya aşına olmaya çalışırsa, müddet-i ‘ömrünü da’imî bir bahar içinde” geçirebilir, diyerek bitiriyordu.⁵⁷

Celal'in bir “meftun-ı fen” kaleminden çıkan bu eleştiriye yanıtı kısıydı ve “zevk-âşinâ-yı şiir olmayan erbab-ı fen” dışında her okurun metaforları anlayabileceğini belirtiyordu. Ulaştığı sonuç basitti: “Şiir başka, fen başka. Aralarında dağlar kadar fark var!”⁵⁸ Fakat Celal, şiirlerinin içeriğine ilişkin eleştirileri kolaylıkla savuştursa da, Hilmi'nin eleştirisinin, *Saadet*'te yayımlanan pek çok başka eleştiri gibi, şiirler kadar şairin kişiliği –genellikle delilik, sarhoşluk ve cünûn gibi sözcükler kullanılarak tanımlanan bir adam– hakkında olduğunu

⁵⁶ “Latife-i Edebiyye: Şiir-i Fennî”, *Saadet* (24 Safer 1303/2 Aralık 1885): 3.

⁵⁷ Faik Hilmi, [başlıksız], *Saadet* (24 Safer 1303/2 Aralık 1885): 3. Faik Hilmi *Armağan Dağarcığı* isimli dergide yeni bilimsel gelişmelere dair kısa makaleler yayımlamıştı ve aynı zamanda *Cep Defteri* isimli kısa bir romanın da müellifiydi. Bu romanda, çocukken yeni kimyayı öğrenmiş olan kahraman, zamanını gizemcilerle geçiren, kimyanın simyayla aynı şey ve İbn Sina'nın bir simyacı olduğu düşünen babası hakkında onu küçümseyerek konuşur. Bkz. Faik Hilmi, *Cep Defteri* (İstanbul: Kitapçı Tahir Efendi, 1305/1887-88), 7-13.

⁵⁸ Mehmed Celal, “Aynen”, *Saadet* (27 Safer 1303/5 Aralık 1885): 3.

belirtmeye değer. Şiirlerin içerikleri bilime aykırıydı, çünkü şairlerin kendileri topluma hiçbir faydası olmayan, akılcılıktan yoksun kişilerdi. Öte yandan bilim ehli, ayık, ciddi, erdemli ve yararlı kişilerden oluşuyordu.

b. Tartışma Alevleniyor: Bir Simgе Olarak Beşir Fuad

Bu ilişkilendirmeler, Beşir Fuad'ın tespitleriyle başlayan tartışmada her zaman üstü örtük bir biçimde bulunmuştu. Fuad, bilim ve şiirle ilgili görüşlerini, 1885-86'da Victor Hugo üzerine yayımladığı monografisinde de geliştirdi. Pek çok Osmanlı yazarının ana esin kaynağı olan Hugo, Fuad tarafından Osmanlı düşüncesindeki temel sorunun bir sembolüydü: Bilimin romantik reddi. Fuad şöyle yazmıştı: "Hakikatte bulunan zevk, letafet, 'ulviyet hiçbir yerde bulunamaz. En büyük şairlerin en parlak hayalatını mesela 'ilm-i heyetin mebahisiyle yan yana getiriniz. Görürsünüz ki o hayalat envâr-ı hakikatin yanmda pek sönük kalır, adeta mihr-i münire karşı yakılmış bir kandil zannolunur; en meşhur şairlerin asarı mezc olunup hulasası alınacak olsa 'ilm-i vazaifü'l-a'zanın cümle-i asabi-yeye ait olan bahsi kadar hayret-efza-yı ukul bir manzume vücûda getirilemez fikrindeyim."⁵⁹

Fuad, Hugo'un eserlerinin bazı bilimsel gerçekler içerdiğini kabul ediyor, ama bilim tarafından gün yüzüne çıkarılan en ufak olgunun bile binlerce faydası varken, saf imgelemin asla insanlığa bir yararı dokunmadığını vurguluyordu. Benzer şekilde, kurmaca güzel olabilirdi, ama bilimin ürünleri hem yararlı hem de büyüleyiciydi.

Fuad'ın eski bir arkadaşı olan Menemenlizade Mehmed Tahir, *Gayret* isimli dergisinde, *Victor Hugo* monografisini

⁵⁹ Beşir Fuad, "Victor Hugo", *Şiir ve Hakikat*, (der.) Handan İnci (İstanbul: YKY, 1999), 145. Bu derleme Fuad'ın ve tartışmanın diğer taraflarının ilgili yazılarının pek çoğunu içermektedir.

değerlendirmişti.⁶⁰ Tahir eseri takdir etse de, hem bilimin hem de şiirin yararlı olduğunu ileri sürmüştü: Bilim insanların yaşamlarını huzur ve rahat içinde geçirmelerini sağlarken, şiir kalplerini neşe ve saadetle dolduruyordu.⁶¹ Fuad'ın yanıtı netti: Hem bilimin hem de şiirin yararlı görülmesi gerekse dahi, şiirin faydaları biliminkilerle karşılaştırılamazdı bile. Nitekim, diye yazmıştı Fuad, şiirlerin tek yararlı kısımları bilimsel olgulara dayananlardı ve bu nedenle “Fen bizatihi münir olduğu için güneşe, şiirin envârı muktebes bulunduğu cihetle kamere teşbih olunabilir.” Dahası, bilim sadece maddi ilerlemeyle ilgili değildi, çünkü maddi ilerleme şairlerin asla idrak edemeyecekleri yeni fikirlere yol açmıştı. Soru basitti: “Terakkiyat-ı fikriye şairi çok olan yerlerde mi, yoksa fen erbâbının kesretle yetiştiği yerde mi hasıl oluyor?”⁶²

Dolayısıyla, şiirin ve bilimin meziyetlerine ilişkin tartışma, aslında iki farklı insan türü olarak tanımlanan şairlerin ve bilim insanlarının meziyetlerine ilişkin bir tartışmaydı. Fuad ısrarlı bir şekilde şairleri gerçekten neyin önemli olduğuna pek az ilgi gösteren hayalciler olarak tasvir ederken, Tahir şairin toplumun üzerindeki bir parazit olarak resmedilmesini reddediyor ve şairlerin de yararlı olduklarını kanıtlamaya çalışıyordu: Onlar güzelliğin yaratıcılarıydı. Buna karşılık, Fuad'ın bilim insanı tanımı, bu kıstası da içerecek şekilde genişletilmişti: Bilim insanları sadece gerçekleri bulmakla kalmazlar, bu gerçeklerin kendileri de güzeldir ve güzellikleri, hayallerin güzelliğinden daha yüce bir anlam taşır. Bu nedenle nesnelerin ya da fikirlerin yararları pratik kullanımlarına ya

⁶⁰ Tahir ve Fuad, *Haver* isimli daha önceki bir bilimsel derginin ortak yayıncılarıydı. Bu kısa ömürlü dergideki işbirlikleri, muhtemelen, bu bilimsel dergide dinî bilimlere yer verilip verilmemesi gerektiğine dair bir anlaşmazlık nedeniyle sona ermişti.

⁶¹ M. M. Tahir, “Viktor Hugo”, *Gayret*, S. 6 (7 Şubat 1301/19 Şubat 1886): 24; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 169-70.

⁶² Beşir Fuad, “‘Hugo’ Unvanlı Makale-i İntikadiyeye Mukabeleden Mabâd”, *Saadet* (4 Zilkade 1303/4 Ağustos 1886): 2-3; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 187-88.

da güzelliklerine atıfla ölçülecek olsa bile, bilim insanları bunların gerçek üreticileri olarak ortaya çıkacaktır.

Tahir, Fuad'ın bilimsel gerçeklere, olgulara yaptığı vurguya yönelik son salvosunda konuyu ahlaka getirip, beşerî sefaletin romantik tasvirlerinin, ahlaki değerlerin aşılmasında gerçekçi tasvirlerden daha etkili olduğu fikrini ileri sürdü.⁶³ Fuad'ın bilim insanı tanımını ahlaki üstünlük iddialarından kurtarmaya yönelik bu çaba da, romantiklerin sadece ulaşılması imkânsız ideal karakterleri betimlediklerini, oysa gerçekçilerin kaçınılması gereken hataları en ince ayrıntısına kadar tasvir ettiklerini belirten Fuad tarafından reddedildi.⁶⁴ Gerçekçiler, tıpkı hastalıkların nedenlerini gün yüzüne çıkaran bilim insanlarının kamu sağlığında iyileşmeye yardımcı olmaları gibi, erdemleri ayrıntılı olarak inceleyerek bir toplumun ahlakının yükselmesine de hizmet ediyorlardı. Eğer mesele ahlaki gerilemeye, özenilmesi gereken yine bilim insanlarının fikir ve eylemleriydi.

Fakat tartışma bununla bitmedi, hatta giderek daha da çatışmalı bir hâl aldı. Tahir'in Fuad'a yönelik eleştirilerinin üzerine, hayalî bir bilim insanının kibriyle dalga geçen ve bilim insanlarını yüzeysel ve duygusuz olmakla suçlayan "Bir Mütefenninle Bir Şair" isimli bir şiirin yayınlanması ile gerilim doruğuna ulaştı.⁶⁵ Fuad'ın yanıtı, "Mektepte biz derse çalışırken kendisi Aşık Garib mütalaasıyla vakit geçir[en]" "hülyalı" bir arkadaşı ile kendisi arasında geçen alaycı bir diyalog biçiminde geldi.⁶⁶ Fuad bu diyalogda kibirli olanın

⁶³ Tahir bu meseleyi iki yazıda daha ayrıntılı olarak ele aldı, "Beşir Fuad Beyefendi'nin Victor Hugo Unvanlı Eserine Dair Yazdığım Makaleye Muka-bil Saadet Gazetesiyle Neşreyledikleri Varakaya Cevaptır", *Gayret*, S. 30 (22 Ağustos 1302/3 Eylül 1886): 118-20 ve *Gayret*, S. 31 (5 Eylül 1302/17 Eylül 1886): 122-23; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 198-202.

⁶⁴ Beşir Fuad, "Menemenlizade Tahir Beyefendi'nin Gayret'in 29, 30, 31, 33 Numrolu Nüshalarındaki Makale-i Cevabiyeye Cevab", *Saadet* (18 Teşrinisani 1302/30 Kasım 1886): 3; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 227.

⁶⁵ M. C., "Bir Mütefenninle Bir Şair", *Gayret*, S. 26 (27 Haziran 1302/9 Temmuz 1886): 102; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 243-44.

⁶⁶ Beşir Fuad, "Yetmiş Bin Beyitli Bir Hicviye", *Saadet* (22 Zilkade 1303/22 Ağustos

şairler olduğunu, çünkü bilim insanlarının, hakikate duydukları sadakat nedeniyle, hiçbir zaman kusurlarını inkâr etmediklerini belirtti. Ayrıca bilim insanları, doğayı kavramaları sayesinde, “Kudret-i Fâtıra”ya dair gerçek bir anlayışa çok daha yakındılar.⁶⁷ Şairler, efsaneler yaymak yerine “cem’iyet-i beşeriyede mevki’-i hakiki[lerini]” kabullenip zihinleri aydınlatmayı denemeye başlamalıydılar.

Tartışma giderek sertleştikçe, Fuad bilim insanlarının otoritesinin sınırlarını genişletmeye yönelik gayretini artırdı. Sosyoloji ve etik, ilerlemenin koşullarını ve önündeki engelleri tespit eden iki bilimdi ve bu nedenle bilim insanları hangi şairlerin yararlı hangilerinin yararsız olduğuna karar verme hakkına sahipti. Bir bilim insanı, şiir yazamasa da şairleri eleştirebilirdi, oysa bir şair bilime dair yeterli bilgisi olmadan bilim insanlarını eleştiremezdi.⁶⁸ Bunun ardından tartışma Arşimet, Newton, Lavoisier ve Watt gibi isimlere atıflarla bir bilgi yarışması biçimini alırken, her iki tarafın müttetikleri de tartışmaya dâhil oldular. Fuad’ın çok sayıdaki muarız, onun edebiyat konusundaki cehaletiyle dalga geçti ve bilim insanlarının eğer Fuad’ın iddia ettiği gibi hakikatin takipçileriye, edebiyat tartışırken bile, yaptıkları hatalardan dolayı affedilemeyeceklerini savundu.

Ahmed Midhat başlangıçta coşkulu bir biçimde olmasa da Fuad’ın yanında yer almış ama aynı zamanda bilimin oldukça katı bir tanımını sunmuştu: “Fen demek hakikat olduğuna ve şiir dahi tavsiftten ibaret bulunduğu göre, ‘şiir-i fenni’ dahi öyle ‘arş-ı âlâya çıkmak veya yerin dibine batmak ve meyhaneci kefareyi rubûbiyet derecesinde büyütme gibi âsâr-ı cinnetten ibaret değildir.”⁶⁹ Bilim insanlarının olguları keşfet-

1886): 2-3 ve *Saadet* (23 Zilkade 1303/23 Ağustos 1886): 2-3; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 246.

⁶⁷ “Kudret-i Fâtıra” İslami metinlerde Allah’a atıfta bulunmak için kullanılan bir ifadedir.

⁶⁸ Beşir Fuad, “Çevir Kazı Yanması”, *Saadet* (15 Zilhicce 1303/14 Eylül 1886): 3; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 266.

⁶⁹ Ahmed Midhat, “Fen ve Şiir, ve Şiir-i Fenni”, *Tercüman-ı Hakikat* (2 Zilhicce

meleri, şairlerinse hayalî varlıklar ve gerçekleşmesi imkânsız olaylar hakkında yazmak yerine, bu olguları latif bir şekilde ifade etmeleri gerekiyordu. Bu tür yorumlardan etkilenen bir öğrenci, Tahir Kenan ismiyle *Tercüman*'da yayımlanması için bir makale gönderdi ve elektrikle ilgili bu yazının girişinde amacının şairlere şiirlerinde özensizce atıfta bulundukları fikirlere dair bazı temel bilgileri vermek olduğunu istihzayla belirtti.⁷⁰

Kısa bir süre sonra, dönemin en saygı duyulan şairlerinden Namık Kemal, tartışmaya dâhil oldu ve Osmanlı edebiyatçılarını takdir edemeyen ve "Avrupa fikrine yeltenmekle me'luf olan" kişilerin tutumlarını eleştiren bir mektup yayımladı. Geleneksel Osmanlı şiirine yönelik iğneleyici eleştiriler kaleme alan ve kendisi de zaman zaman bir siyasi sürgün/ mahkum durumuna düşen Kemal, şu ifadeyle bitirdiği bir makalede Fuad'ı ve onun gibileri kınamakta tereddüt etmemişti: "Onların da zaman-ı severanı çok sürmez. İnşaallah mülkünde vasa'it-i ma'arifi an-be-an tevsie inayet buyuran Velinimet Efendimiz'in saye-i ikmalatında- lisanımızda, milletin selamet-i efkâr ve metanet-i ahlakına cidden delalet ve belki hizmet edecek, vesa'ır milel-i mütemeddine indinde dahi mazhar-ı takdir olacak birçok eserler görür de iftihar ederiz."⁷¹ Osmanlı toplumsal düzeninin radikal bir düşmanı olarak Beşir Fuad imgesi adım adım şekillenmekteydi.

Bunu, *Saadet*'te yayımlanan ve "Voltaire"i taklit eden "şarlatanları" kınayan bir şiir takip etti. Fuad ise bu şiire, Voltaire'i ve takipçilerini metheden ve sadece herkesin şiir yazabileceğini göstermek için kaleme aldığı, ilk ve tek şiiriyle yanıt verdikten sonra kendisini eleştirenleri bilimsel bir

1303/ 1 Eylül 1886): 3.

⁷⁰ Tahir Kenan, "Vukuat-ı Elektrikiyye ve Ahval-i Bedriyye", *Tercüman-ı Hakikat* (3 Zilhicce 1303/2 Eylül 1886): 3.

⁷¹ Namık Kemal, "Ebuzziya Tevfik Bey Biraderime", *Mecmua-i Ebuzziya* 52 (10 Muharrem 1304/9 Ekim 1886): 1636; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 312.

makale yazmaya davet etti.⁷² Fakat bunun yerine, bir başka muarızı, Fuad'ın bilim hakkındaki bilgisinin Fransız diline aşinalıktan öteye gitmediğini ve “dinsizlikle şöhret bulmuş” olan Voltaire’e yönelik takdirinin İslam’a aykırı bir çirkinlik olduğunu ileri sürdü.⁷³ Tartışma daha fazla süremeyecekti: Beşir Fuad intihar etmişti.

19. yüzyıl Osmanlı düşünce tarihinin en ikonik olaylarından biri olan Fuad'ın intiharının ayrıntıları, bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Bununla birlikte, kalıtsal hastalıklara duyduğu merak nedeniyle, Fuad'ın annesi gibi ağır zihinsel bozukluklara sahip olmak konusunda büyük bir kaygı beslediğini ve Ahmed Midhat'a hitaben yazdığı intihar mektubunda, kararının arkasındaki nedenin bu olduğunu belirttiğini söylemek gerekir. İntiharını bilime bir katkı hâline getirmeyi ümit ettiğini de belirtmiş ve bileklerini kestikten sonra vücudunun tepkilerine dair birkaç cümle yazmayı başarmıştı.

Beşir Fuad'ın bilime dair Osmanlı tartışmasındaki önemi ne kadar vurgulansa azdır. Ama bu daha çok, artık genellikle doğrudan doğruya “bilim” adını verdikleri yeni bilimlerin belki yüzeysel de olsa ateşli savunucularının zaferlerinden ziyade, aslında ne kadar nazik ve emniyetsiz bir konumda olduklarının bir işareti gibi gözükmektedir. Bu tartışmalarda Fuad'ı desteklemek için pek az kişiden ses çıkmış olması ve bilim insanlarının şairlerden üstün olduklarına dair argümanlarına itiraz edilse de, bu eleştirilerdeki en temel noktanın her zaman Fuad'ın bir ateist, kendi toplumunun gelenekleri konusunda sadece cahil olmakla kalmayan, aynı zamanda onlardan nefret de eden kibirli bir Avrupa mukallidi olduğu iddiasına meyletmesi dikkate değerdir. Fuad'ın tartışmadaki sesinin yalnızlığı ve Fuad üzerinde kurulan kendi toplumunun

⁷² Salahi, “Nazire”, *Saadet* (22 Rebiülahir 1304/18 Ocak 1887); Beşir Fuad, “Gazel”, *Tercüman-ı Hakikat* (4 Cemaziyevvel 1304/29 Ocak 1887): 3; ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 334-35.

⁷³ Zülfişkar, “Aynen Varaka”, *Saadet* (2 Şubat 1887); ayrıca Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 338.

değerlerine, dinine ve geleneğine bağlı olduğunu kanıtlamasına yönelik sürekli baskı da çarpıcıdır. En dikkat çeken tutumsa, Ahmed Midhat'ın bizzat kendisi 1871-1872'de evrime dair kısa tespitlerinin ardından dinin "baston taşıyan" bir düşmanı ilan edilmiş iken, 15 yıl kadar sonra bu kez kendisinin Fuad'ı "yitik bir ruh" gibi tasvir etmiş olmasıdır. Avrupa bilimine hayranlık duyan bir kişinin, Avrupa hayranı bir şık olmadığını kanıtlamak zorunda olması, 1880'lere gelindiğinde yerleşmiş bir ilkeydi; Fuad'ın ölümünden sonra ise, yolunu kaybetmiş materyalist figürü şık figürüne eşlik etmeye başlayacaktı. Bilimin ya da edebiyatın sınırları meselesi, bilim insanına yakışan davranışlar konusu kadar önem taşımıyordu.

Fuad'ın ölümünün ardından yayımlanan köşe yazıları, yeni bilimlerin kendisine benzer genç taraftarlarının nasıl algılandığına dair fikir vermektedir. Nitekim bu intihar pek çok Osmanlı yazarına, ahlaka giden yol olarak düzen, itaat ve dine verdikleri önemi bir kez daha belirtmek için bir bahane teşkil etmiş görünmektedir. Pek çok dergi, Fuad'ın intiharına ilişkin yorum yapan ve Fuad gibi materyalistlerin bu denli korkunç bir günahı işleyebilmelerinin nedeninin kendi dinleri konusundaki cehaletleri olduğunu ileri süren yazı ve mektuplar yayımlamıştı. İmanlarının zayıflığı bu gibi gençleri, imparatorluk için kayda değer bir tehdit teşkil eden zararlı Avrupa felsefeleri karşısında özellikle kırılğan hâle getirmişti bu yazılara göre. Midhat'ın *Tercüman*'ında yayımlanan bir mektup, bilimleri öğrenenlere sadece bilgi değil, terbiye de verilmesi gerektiğini belirtiyordu: "Bir sahib-i fen, ['umûm] nazarında ahlaksızlık ile müttehem bulunur ise, o 'ilmin ve o fennin vücûdu ile ademi beyrinde hiçbir fark olamaz. . . . Terbiyesizlikle calib-i nefret-i 'umûmi olan fûnûn-âşına bir adamın şahsına beyan-ı te'essüften evvel, . . . "yazık o fenne!" sözüyle zımnen o adam tahkir edilir. . . . Yalnız terbiye ve ahlak-ı hasene sahibi olan bir zat, ilmi olmasa bile beyne'l-efrad makbul, ve bundan mu'arra olan bir adam ne kadar

‘alim olsa halk arasında hakir ve zelil olur.”⁷⁴ Yazar tekrar tekrar terbiye, bilimlerin öğretildiği okullar da dahil olmak üzere, tahsilden her zaman önce gelmelidir, diye yazmıştı.⁷⁵

Beşir Fuad’ı kişisel olarak da tanıyan –Fuad’ın intihar mektubunun ona hitaben kaleme alındığını hatırlatalım– ve saygın bir yayıncı ve yazar olarak, artık Fuad üzerinden tarif edilen kuşağın algılanış biçimini şekillendiren çerçeveyi nihai olarak çizen, Ahmed Midhat ve kendisinin bu intihara ilişkin yazdıklarıydı. Midhat, Fuad’ın müthiş bir zihin olduğunu düşünüyordu, ama Fuad’ın ölümünden kısa bir süre sonra yayımladığı makaleleri toplayan kitapta, onun intiharını, Avrupalı olan her şeye duyulan sınırsız hayranlığın dinden yabancılaşmayla birleşerek nasıl iyi tahsil görmüş, genç Müslümanları çöküşe götürebileceğine dair bir örneğe dönüştürdü. Bu anlatı II. Abdülhamid’in politikalarıyla mükemmel bir uyum içindeydi ve o denli hâkim hâle geldi ki, günümüzde yapılan yorumları bile şekillendirmeye devam etmektedir.⁷⁶

Midhat, Fuad ile tanıştığında, bu genç adamın bilgeliğine hayran kaldığını, ama ona “hikmet ve menfa‘at-i İslâmiye ve Osmaniye’imize muvafık gelecek ma‘lûmât” üzerine yazmasını salık verdiğini yazmıştı. Bir yazarın gerçek görevi, gençliği kıskırtacak metinler kaleme almaktan kaçınmaktı; vatanseverliğe en büyük hizmeti, genç kuşaklara sadece sağlam bilgiler sunan yazarlar yapardı. Sadece böylesi bir yazar, gayretleri devlete ve millete yararlı olacak, “Dünyanın gayretkeşi, vatanının

⁷⁴ “Terbiye-Tahsil”, *Tercüman-ı Hakikat* (11 Cemaziyelahir 1304/7 Mart 1887): 2. Terbiye sözcüğünün salt eğitime ek olarak sağlam bir ahlak ve disiplin sağlayan iyi yetiştirilmeye işaret ettiğini hatırlatalım.

⁷⁵ Fuad’ı daha doğrudan eleştiren benzer örnekler için bkz. Orhan Okay, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti* (İstanbul: Hareket, 1969), 96-100.

⁷⁶ Bir örnek için bkz. Okay, *Beşir Fuad*. Fuad’ın üzerindeki entelektüel etkilere, bilimciliğin ve vulgar materyalizmin düşüncesine yansımalarına dair gelişkin bir analiz için bkz. Şükrü Hanioglu, “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art”, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, (der.) Elisabeth Özdalga (Londra: Routledge, 2005).

aşıkı, milletin minnettarı, devletin hizmetkarı bir adam” olarak tanımlanabilirdi.⁷⁷

Fuad’ın bu tür bir kişi hâline gelmek konusunda büyük bir potansiyeli olduğunu yazmıştı Midhat. Avrupa dillerine ve bilimlerine dair bilgisi sıradışı, zekâsı çarpıcıydı. Fakat Arapça, Farsça ve dinî bilimler gibi diğer meselelerde düpedüz cahildi. Aslında, Kur’an’ı sadece kısaltılmış bir Fransızca tercümesinden okumuştı ve Müslüman âlimlerin eserlerine dair bilgisi de Avrupa kaynaklarına dayanıyordu.⁷⁸ Bilim ile dinsizlik arasında kuruyormuş gibi gözüktüğü ve ilhamını materyalizmden alan ilişki, tam da bu cehaletin bir ürünüydü.⁷⁹

Midhat’ın analizinin de açıkça ortaya koyduğu gibi, Fuad gibi bilim ehli kişilerin sonunda “yollarını kaybedebilecekleri” fikri, sadece yakın tarihli bazı felsefi modaların “hataları”yla ya da intiharın yanlışlığıyla ilgili değildi. “Osmanlı devletinin çıkarları”, genç bir adamın “milletinin ve devletin hizmetinde” olması gerekliliği ve “kışkırtmanın” tehlikeleri, bütün bilim ehli kişilerin hesaba katması tavsiye edilen kaygılardı. Bilime ve şiire (ya da bilime ve geleneğe) dair tartışma, daha çok Avrupalıların bilimlerine, felsefelerine ve yaşam tarzlarına aşinalık ve takdir duymanın, bu genç adamları yozlaştırebileceği ve –esas kaygı olan– Devlet-i ‘Aliyye’nin çöküşüne neden olabileceği varsayımıyla ilgiliydi. Dahası, Midhat’ın iddialarının da gösterdiği üzere, bu formülasyonda “yararlı”, “devlet ve millet için yararlı” anlamına geliyordu ve “yararlı bilgi” sahiplerinin kendilerini tanımlama şekilleri de buydu.

Abdülhamid’in saltanatı sırasında, bu ilke sayısız vesileyle açıkça ortaya konmuştu. 1887 yılında, saraydan bazı okulların mezunlarının iman zayıflığı gösterdikleri ve bu durumun, söz

⁷⁷ Ahmed Midhat Efendi, *Beşir Fuad* (İstanbul: Oğlak, 1996 [1305/1888]), 14-15.

⁷⁸ Age., 23. Bunu Midhat’ın bizatihi Fuad’a bulunduğu kendi itirafıyla karşılaştırmız –bkz. n. 17. Beşir Fuad’ın Hristiyanlık ile ilerleme arasındaki “çatışmaya” sayfalar ayırmasına rağmen, muhtemelen ateizm suçlamalarından kurtulmak için Müslümanların İskenderiye Kütüphanesi’ni yaktığına dair “Hristiyan iftiralarını” da kınadığını belirtmeye değer. Bkz. Beşir Fuad, *Şiir ve Hakikat*, 90-92.

⁷⁹ Ahmed Midhat, *Beşir Fuad*, 69.

konusu okulların müfredatlarına dinî dersler konulmasını gerekli kıldığı duyurulmuştu. Ayrıca din karşıtı görüşlere de asla izin verilmeyeceği ilan edilmişti.⁸⁰ 1892 Mayıs'ında, Saray Avrupa'daki öğrencilerden "tehzib-i ahlaka ihtimam" etmeyenlerin isimlerini talep etti.⁸¹ Bilim ve din ile ilgili kitapların ithali de dikkatle takip edilecekti.⁸²

Böyle bir bağlamda bile, yeni öğrenci ve mezun kuşaklarından bazıları –özellikle de Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye'den olanlar– Fuad'dan daha az kışkırtıcı bir şekilde olmakla birlikte, entelektüel ve ahlaki meziyetlerini savunmaya devam ettiler. Fuad'ın ölümünün ardından, bir diğer genç subay Nabizade Nazım, Fuad'ın görüşlerini daha ılımlı bir tarzda dile getiren makaleler yayımladı. Nazım, "Şairiyyet" başlığını taşıyan ve bir diyalog şeklinde tasarlanmış bir makalede, sadece olgularla çelişmeyen şiirin yararlı sayılabileceğini yazmıştı: "Şi'irin ba'zın zevkine delaleti hizmet değil belki musibettir. Çünkü parlak fikri hazine-i ma'rifet olmak istidadında bulunan pek çok kimseleri 'umûma, ma'rifete hizmetten mahrûm bırakmıştır. Mesela Nedim ömrünü gazel, şarkı tanzimine hasredeceğine 'ulûm ve ma'rifete sarf-ı zihin etmiş olsaydı, bir mütefennin olurdu. . . . Meydana bir divan koymakla ne hizmet görülmüş olur?"⁸³

Halka gerçekten hizmet eden, bilim ehli kişilerin eserleriydi ve Nazım, düşüncesini savunmak için çarpıcı karşılaştırmalara başvurmaktan çekinmiyordu: "Ben bir Mihanik-i i Sema sahifesini koca bir Divan-ı Nef'i'ye bile değişmem. Ve keza

⁸⁰ Okay, *Beşir Fuad*, 99.

⁸¹ BOA İrade Dahiliye 1278/100584, 13 Zilkade 1309/9 Haziran 1892. Osmanlı arşivlerinde bu tür kaygıları dile getiren çok sayıda belge bulunmaktadır. Bunun örnekleri için bkz. BOA Dahiliye Mektubi, 13 Zilkade 1310/29 Mayıs 1893; Maarif Mektubi 272/44, 15 Muharrem 1313/ 8 Temmuz 1895; Yıldız Hususi Maruzat 334/103, 29 Safer 1313/21 Ağustos 1895.

⁸² Örneğin bkz. din ve bilime dair ithal edilemeyecek kitaplar ile Din ile Bilim Arasındaki Ahenk başlığını taşıyan bir kitaba izin verilmesine dair bir belge. BOA Maarif Mektubi 190/100, 13 Cemaziyelahir 1311/22 Aralık 1893.

⁸³ Nabizade Nazım, "Şairiyyet", *Manzara* sayı 4 (15 Nisan 1303/27 Nisan 1887): 44.

Duhamel'in Asgar-ı Gayr-ı Mütenahiyatın Tasavvurat-ı Felsefiyesi nam eser-i güzininin bir bendine yüz Nedim Divanı'nı mu'adil tutamam."⁸⁴

Nazım'ın şiirin genç insanların yaşamlarını mahvettiğini, çünkü hayal gücünün sınır sistemine zarar verdiğini ileri sürmesi de dikkate değerdi. Genç insanlar kendilerini bilime adamalıydı, zira imparatorluğun ihtiyaç duyduğu şey bilimdi ve klasik Osmanlı şiiri, neredeyse halk sağlığına tehditte ibaretti. Nitekim Nazım, daha resmî bir üslupla yazılmış bir devam yazısında, imparatorluğu kurtarabilecek olanın şiir değil, bilim olduğunu tekrarlamıştı. Muhtemelen yeni moda bilim ehli kişilerin kendi dil ve edebiyatlarına dair yeterince bilgi sahibi olmadıklarını ileri süren eleştirilere bir tepki olarak, Osmanlı Türkçesinin çetrefilli meselelerini bilen ve bunlar hakkında yazan kişilerin aslında Osmanlı şairler değil, Avrupalı filologlar –yani bilim insanları– olduklarını ileri sürmüştü. Osmanlı şairlerin küçümseyici tutumları, ahlaksızlığın kendisinden başka bir şey değildi.⁸⁵

Nazım'ın hizmete ve ahlaka yaptığı vurguyu görmezden gelmek imkânsızdır. Fakat bilime ve şiire dair görüşleri Fuad'inkilere benzer olsa da, Nazım'ın çoğunlukla, İslam'ı savunan ve Osmanlı İmparatorluğu'nda son derece revaç bulan bir kitabın yazarı olan Charles Mismar'den alıntı yaptığı "İslamiyet ve Fünûn" isimli bir yazı da yayımladığına dikkat etmekte fayda var.⁸⁶ Başka bir deyişle, bir kez daha, karşımızda Osmanlı ediplerine yönelik eleştirilerine rağmen, ahlaksız, Avrupa hayranı bir dinsiz olmadığını kanıtlayan bir "radikal" görürüz.

Birkaç yıl sonra Mehmed Celal, *Maarif* dergisinde meseleyi

⁸⁴ Age.

⁸⁵ Öte yandan Fuad'ın esas muarızı Menemenlizade Tahir, kendi divanının girişinde konumunu tekrar dile getirmiş ve Osmanlı edebiyatının değişmesi gerektiğini, ama bunun sadece "bilimsel" olacağı anlamına gelmediğini belirtmişti. Bkz. Menemenlizade Tahir, *Yad-ı Mazi* (İstanbul: Cemal Efendi, 1304/1888), 3.

⁸⁶ Nabizade Nazım, "İslamiyet ve Fünûn", *Manzara* sayı 10 (15 Temmuz 1303/27 Temmuz 1887), 109.

yeniden gündeme getirdi. “Edebiyatta Fen” ve “Fende Edebiyat” başlıklı iki makalede, okurlarına “Oksijen ve Hidrojen” şiirini hatırlatıyor ve bu tür “aşırılıkları” eleştirerek, şimdi hâkim görüş hâline gelmiş gibi gözüken ılımlı fikre işaret eden argümanı dile getiriyordu: Edebiyatçılar çalışmalarında bilimsel olgularla çelişkiye düşmemeli, bilim ehli kişilerse edebiyatı küçümsememeli hatta bilgilerini daha etkili bir şekilde aktarabilmek için edebi eserlerden dillerinin inceliklerini öğrenmeliydi.⁸⁷

İlginç bir biçimde Celal, aynı konuya dair bir başka makalede, yeni çağın ediplere değil, bilim insanlarına ait olduğunu açık biçimde belirtmişti.

Edebiyatı her fenne tercih ettiğim halde, ben derim ki: Hayal asrı geçti, hakikat asrı başladı... Hayalat, hayat-ı beşeriyyeyi idame edemez. Belki ezer. Zannetmem ki bir şair – temyiz-i nik ü bede muktedir olan bir insan nazarında – Pastör yahud şu aralık gazetelerde ismi yad olunan mösyö Rue kadar mazhar-ı hürmet olabilsin!... Bırakınız ben yine çiçeklerden, kelebeklerden, yapraklardan, bir müteverrimenin kuru ve derin öksürüklerinden bahsedeyim. Fakat o çiçeklerin hangi nevi ezhara mensub olduğunu, o kelebeklerin kanatlarındaki zarlara mikroskop ile bakılınca neler görüldüğünü, bir kavak yaprağının kaç tane damarı olduğunu, o kuru, derin öksürüklerin ne gibi sebeplerden neşet ettiğini bana bir sahib-i fen sorsa, ben ne cevap vereyim ey şair arkadaşlarım? ‘İşte o kadardır ol hikayet / Bakisi güzaf ı bi-nihayet’ mi diyeyim? Şimdi muhatabım bir tabib ise kemal-i hayret ve te’essüfle yüzüme bakar. İçinden “Çıldırılmış!” der. Nezaketten nasibi yoksa yüzüme karşı da söyler ya!⁸⁸

⁸⁷ Mehmed Celal, “Edebiyatta Fen”, *Maarif* (13 Şubat 1307/25 Şubat 1892): 1-2; Mehmed Celal, “Fende Edebiyat”, *Maarif* (27 Şubat 1307/10 Mart 1892): 33-34. Celal’in bilim ehline tavsiyelerinin, bilim ehlinin icat eden, soruşturan ya inşa eden değil, esasen öğrenen ve öğreten bir kişi olduğuna ilişkin köklü fikre dayandığını gözden kaçırmamak gerek.

⁸⁸ Mehmed Celal, “Roman Mütalaası”, *Maarif* (17 Teşrinisani 1310/29 Kasım 1894): 18-20.

Celal, insan toplumlarının esenliği için gerçekten yararlı olanların bilim insanları olduğu ve edebiyatın vazgeçilmez olsa da, yeni çağda bilim karşısında öncelik iddiasında bulunamayacağı sonucuna varmıştı. Bu ifade, bilim ile yararlılık arasında bir başka ilişki teşkil eder ve bilim insanlarını, şairlere nazaran insanlığa daha kayda değer hizmetlerde bulunan kişiler olarak tanımlar. Fakat Celal'in, edebi eserlerin ve içerdikleri imgelerin genç erkeklerin ve her yaştan kadınların kafasını karıştırıp onları yolda çıkarabileceğine dair Nazım'ın- kine benzeyen uyarısı da büyük bir önem taşıyordu. Ciddi –yani bilimsel– eserleri okumak, kadınlara daha edepli bir haz verecek, gençliklerinde bilimsel çalışmalara odaklanarak kurgu ve şiirden uzak durmak erkeklerin de bilgece davranmalarını ve yaşamlarını kazanmalarına yardımcı olacak bilgiyi edinmelerini sağlayacaktı. Başka bir deyişle, bilimleri öğrenmek, insanın ahlaklı kalmasını, en azından genç yaşta, şiir okumaktan daha muhtemel kılardı.

Bu konu hakkında gençliğe yapılan uyarılar, ders kitaplarında da kendilerine yer bulmuştu. Lise öğrencileri için hazırlanmış bir okuma kitabı dahi “Şiir ve Fen” başlıklı bir yazı içerir. Bu kısa deneme, okurlarını birbirlerinin eserlerini hor gören ve şiirle bilim arasında bir çelişki olması gerekmediğini, zira bir fenomenin hem bilimsel hem de şiirsel olarak tarif edilebileceğini anlayamayan filozof bozuntuları ve şair bozuntuları konusunda uyarır. Vurgulanan şey, itidal ve her ikisine de duyulan ihtiyaçtır.⁸⁹

Tıbbiye-i Şahane mezunu ve daha sonra Jön Türk hareketinin ileri gelen mensuplarından biri olan Şerafeddin Mağmumi de fizyolojiye dair çalışmasının girişinde, Beşir Fuad'ın şairlere yönelik eleştirisini yeniden dile getirmişti. Onun eleştirisi, artık iyice yerleşmiş olan üslupla, hayallerin (yani şiirin) Osmanlı İmparatorluğu da dâhil olmak üzere dünyanın çoğu yerinde

⁸⁹ [Faik] Reşad ve İbrahim [Aşkî], *Kıraat - Beşinci Seneye Mahsus* (İstanbul: Karabet, 1895), 67-70.

hâlâ “ciddi eserlere” (yani bilime) tercih edildiğine değiniyordu. Fakat bu sorunu insan doğasının, insanların “haz ihtiyacını gerçek ihtiyaçların önüne koymasına” yol açan bir sonucu olarak sunmuştu. Başka bir deyişle, şairlerin eserleri temel ve bu nedenle daha kolay algılanabilir bir ihtiyacı giderse de, ciddi işi yapanlar bilim insanlarıydı. Şairleri ve bilim insanlarını, güçlü ahlaki tınıları da olan kıstaslar kullanarak derecelendiren bir nitelemeydi bu.⁹⁰

2. Bilim İnsanları mı Medrese Mezunları mı?

Medrese öğrencilerinin yararlı bilgi konusunda cahil kişiler olarak resmedilmesi, önceki onyıllarda başlamış olsa da, 1880'ler ve 1890'lar, bu kişilere yönelik daha doğrudan saldırılara tanıklık etti. Medrese mezunları, yeni bilimlere dair cehaletlerine ek olarak, tek istihdam seçenekleri devlet memurluğu olduğu için de hedef alındılar. Yeni bilimlerle yeni sanayiler arasındaki ilişki ne kadar vurgulanırsa, devlet memurları da o kadar asalak gibi görünüyordu.

Şemseddin Sami, bilime ilişkin sayısız yazılarından birinde, sanatlar ve bilimler arasındaki işbirliği, sanayi alanında yüksek üretkenlik düzeylerine yol açtığından, “Bu günkü günde ‘ulûm ve fûnûna aşına olan adam ‘ilim ve fenden başka birşeye minnet etmez” demişti. Sami’ye göre çağdaş bilimler artık “bir iki satır yazı yazmak, veya o yazının içinde birtakım oyuncuklar icra etmekten ibaret değildir; bir ibarenin içinde seci ve cinaslar gibi nükteler halketmekten ziyade, cenab-ı hallakın kalem-i ezelisinden çıkmış olan bu kainatın nüktelerini fehm ve derk etmeye çalışılır! Bir vakitler Aristonun mantığına, Eflatunun felsefesine verilmiş olan ehemmiyet bugün ‘ulûm-ı tabi’iyyeye, kimyaya, hikmete, ‘ilmü’l-‘arza

⁹⁰ Şerafeddin Mağmumi, *Vücut-ı Beşer* (İstanbul: Nişan Berberyan, 1310/1892-93), 10. Mağmumi’nin bilimciliğine ilişkin bir analiz için bkz. Hanioglu, “Blueprints.”

veriliyor; bir vakitler sarf ü nahv ile sarfedilmiş olan vakitler bugün 'ulûm-ı tabi'yyenin anahtarı hükmünde olan 'ulûm-ı riyaziyyeye sarf olunuyor."⁹¹ Bu ifadeler, elbette, Arapça sarf ve nahvin medrese müfredatında merkezî bir yere sahip olduğu hatırlandığında daha da dikkate değerdir.

Daha da çarpıcı bir örnek, çocuklarını eğitmek için özel hocalar tutan ve köşkü bir Aydınlanma devri *salonunu* andıran, dönemin önde gelen devlet adamlarından Sami Paşa'nın oğlu Samipaşazade Abdülbaki tarafından kaleme alınan ve *Tercüman-ı Hakikat*'in üç sayısında yayımlanan "Maarif" başlıklı uzun bir metinde bulunabilir.

Abdülbaki yazısında, maarifin doğanın yasalarını keşfetmekle ilgili olduğunu, cehaletinse bunları incelemeyi ve bunlara göre yaşamayı başaramamak anlamına geldiğini ileri sürer. İlginç bir şekilde, bu yasaların kendilerinden maarif diye söz eder ve bekleneneği şekilde ilk olarak Müslümanlar tarafından keşfedildiklerini belirtir. Fakat dinleri bunun tersini salık verse de Müslümanlar, daha sonra kendilerini geçmişî yüceltmekle tatmin etmeye başlamıştı: "Eğer Müslümanlık yalnız namaz kılmak, oruç tutmak, ve Adem babamızdan ne gördüysek onun haricine çıkmamak olsaydı, bugün kürre-i 'arz üzerinde ne bir hükümet-i İslâmiyye, ne devlet-i 'Osmaniyye, ve ne de bir Müslüman bulunmaz idi." Artık maarifi yeniden canlandırmanın zamanı gelmişti. Abdülbaki'nin maarifin amaçlarına dair tasviri bu noktada şaşırtıcı olmamalıdır: insanlığın mutluluğuna hizmet etmek, ahlakı güçlendirmek ve bireylerin ve ailelerin ihtiyaçlarını gidermek.

"Şimdi", diye soruyordu Abdülbaki, "bizim memleketteki mekteplerde medreselerde hanelerde . . . tahsil olunan 'ulûm bu maksatlardan hangisine hizmet ediyor?"⁹² Medreselerde okutulan –geçmişte çağına uygun olan ve Müslümanların bu

⁹¹ Şemseddin Sami, "Semerat-ı İlm", *Hafta* (1 Safer 1299/23 Aralık 1881): 291-92.

⁹² Samipaşazade Abdülbaki, "Mâarif", *Tercüman-ı Hakikat* (2 Zilhicce 1298/26 Ekim 1881): 2.

kadar çok sayıda büyük âlim yetiştirmesini sağlayan– dersler, artık yeterli değildi. Medrese mezunu, belki de yirmi yılını öğrenci olarak geçirdikten sonra, yararlı bilgiler konusunda cahildir, kendisini geçindiremez ve iş bulabilmek için sadece devlete bel bağlar. Nitekim bir medrese mezunu “Avrupa’daki sekiz yaşında mekteb çocukları kadar bile mebadi-i ‘ulûm ve fûnûn-ı cedideden behresi” olmadan mezun olur. Üç ya da dört asırdır durumun böyle olduğunu ve birçok kuşağın bu şekilde israf edildiğini bilmek “insanı nasıl deli etmez?” diye soran Abdülbaki, bütün İslam dünyasının “geri kalmışlığını” medrese mezunlarının cehaletine bağlar.⁹³ Fakat Abdülbaki’nin en yüklü tespitleri şunlardır:

Birkaç asırdan beri . . . hükmümüzde olan milel-i gayrimüsli-me gerek ma‘ârif ve gerek sanayi’ ve ticaret ve nüfusça yakın vakitlere gelinceye kadar bizden pek aşağı bulundukları halde, ma‘ârifin eşedd-i lüzûmunu onlar da anlayıp kendi başlarına mektepler küşâd, ve tedris ettikleri ‘ulûm-ı muktezayı zamana göre tebdil ve ıslah ederek ma‘ârifin terakkisine muvaffak olmuşlar, ve o sayede bugün memâlik-i ‘Osmaniye’nin he-men kaffe-i sanayi’ ve ticaretini ellerine geçir[mişlerdir] . . . Diğer taraftan İstanbul’un allâme-i ‘uleması addolunan ve ‘ben alimim’ diye ‘azametinden yanına varılmayan bazı hoca efendiler yahud [kibirinden] selam vermeye bile tenezzül etmeyen birçok beyler paşalar, Temmuz ma‘aşını kırdırmak veya sa‘atinin kordonunu rehin koyup istikraz etmek için çarşı içlerinde sarraf odalarında irtikâb etmedikleri mezellet yoktur.⁹⁴

Abdülbaki yeni bilimlerin öğretildiği yeni okulların da devlet memurlarından başka bir şey yetiştirmediğinin farkındaydı ve tespitlerinde zaman zaman yeni okullara ve bürokrat mezunlarına da değiniyordu, ama esas vurgusu medreseler üzerineydi. Bu-

⁹³ Samipaşazade Abdülbaki, “Maarif”, *Tercüman-ı Hakikat* (3 Zilhicce 1298/27 Ekim 1881): 1-2.

⁹⁴ *Age.*, 2.

nun nedenlerinden biri, medrese mezunları Müslüman âlimlerin “maarif ve tezhîb-i ahlak” hakkındaki seçkin kitaplarını bile Arapçadan Türkçeye çeviremezken, yeni okulların öğrenci ve mezunlarının en azından Avrupa dillerinden yararlı bilimlere dair kitapları tercüme ediyor olmalarıydı. İslam âlimlerinin başarısızlığının, Hristiyanların, dinlerinin bunu teşvik etmemesine rağmen, bilime bu denli büyük katkılarda bulundukları bir dönemde, özellikle dehşet verici olduğunu ileri sürmüştü Abdülbaki kışkırtıcı bir şekilde. Sonuç olarak, “Müslümanlar bugün kürre-i ‘arz üzerinde en cahil, en fakir ve en ziyade tedenni etmekte olan milletler” arasındaydı.”⁹⁵

Abdülbaki’nin yazı dizisini İslam’a ve sultana bağlılığını belirterek bitirmesine rağmen, *Tercüman-ı Hakikat* yanıt olarak 48 ulema mensubu tarafından imzalanmış bir mektup aldı. İlginç bir şekilde, Abdülbaki’nin yazılarını sadece övgü sözleriyle tanıtmış olan Ahmed Midhat, bu mektubu, Abdülbaki’nin aslında çok daha sert bir yanıtı hak ettiğini belirterek takdim etmişti.

Ulemanın temel argümanı, –Abdülbaki’nin kendisi tarafından geçmişte büyük âlimler yetiştirdiği teslim edilen– medreselerde öğretilen bilimlerin, zamandan bağımsız bilimler oldukları, çünkü ele aldıkları hususların özünün asla değişmeyeceğiydi. Fakat en önemlisi, bu dinî bilimler de, üstelik benzersiz bir şekilde yararlıydı, çünkü bu bilimlerin konusu “bünyan-ı millet-i İslâmiyye’nin üssü’l-esası” idi. Ulema, benzer şekilde, medreselerde öğretilen Arap diliyle ilgili bilimlerin, bu dinî bilimlerin diliyle ilgili olduğunu ileri sürüyordu. “O hâlde”, diye soruyordu ulema, “Darülhilafetü’l-‘aliyyede ‘ulûm-ı diniyyeyi tedris etmek mi hatadır, yoksa bu tedrise hatadır demek mi hatadır?”⁹⁶ Ulemanın, kendi bilgi ve uzmanlığının emsalsiz işlevlerine (kültürel sermaye) yaptığı

⁹⁵ Samipaşazade Abdülbaki, “Maarif”, *Tercüman-ı Hakikat* (4 Zilhicce 1298/28 Ekim 1881): 1.

⁹⁶ “Redd-i Bâtıl ve Isbat-ı Hak”, *Tercüman-ı Hakikat* (14 Zilhicce 1298/7 Kasım 1881): 2.

vurguyu, iktisadi alana atıfta bulunarak tamamlaması da dikkat çekiciydi: Abdülbaki'nin ulemanın aldığı maaşları hak etmediğine dair imaları, onun açgözlülüğünün göstergesinden başka bir şey değildi.⁹⁷

Bu yanıt, “yararlı bilgi olarak bilim”e, dine ve cemaate dair fikirlerin ne denli iç içe geçtiğinin bir başka göstergesidir. Arapça derslerin herhangi bir yarardan yoksun olduğuna dair yaygın eleştirilere, Arapça öğretimine gösterilen tepkinin İslam'ın diline gösterilen bir tepkiden başka bir anlama gelmediği savıyla karşı çıkılıyordu. Benzer şekilde, medreselerde öğretilen dinî bilimlerin imparatorluğu çöküşten kurtaramayacağı fikrine verilen yanıt da, cemaat din sayesinde bir arada tutulduğundan dinî bilimlerin vazgeçilmez olduğuydu. Yararlı bilgiye ve ihtiyaç duyulan bilimlere dair argümanlar, cemaatin kimliğiyle ilgili argümanlardan farklı değildi. Dahası bunlar, aynı zamanda bu cemaate kimin liderlik yapmaya uygun olduğuna da ilişkindi, zira ulema “böyle ‘ilim ve vukûfları nakıs, ve fikirleri sakîm olanlar koca bir ehl-i İslâm kavmine pişrev ve rehber olamayacaklarını anlamalılar”⁹⁸ diye ilan ediyordu.

Sonuç

Bilime dair Osmanlı tartışması, II. Abdülhamid döneminde önemli ölçüde şiddetlendi. Eski bilginin aksine bilimsel bilginin yararlılığı, cemaati tanımlamakla ilgili bir mesele olarak bilimin tanımı ve bilim ehli kişilerin erdemlerine yapılan vurgu gibi daha önce yerleşiklik kazanan temalar, yeni biçimlerde bir araya getirildi. En önemlisi, Tanzimat'ın ürünü olan ihtiyaç duyulan *tek* bilgi olarak bilim mefhumu, Hamidiye döneminin hâkim söylemini şekillendirmek üzere, Yeni Osmanlıların, bilim ehli kişilerin cemaate olan bağlılıklarını sergilemeleri

⁹⁷ Age., 3.

⁹⁸ Age.

şartına yaptıkları vurguyla iç içe geçti. Bilim vazgeçilmezdi ve el üstünde tutulmalıydı, ama bilim ehli kişilerin erdemlilikleri veri kabul edilmemeliydi. Yeni Osmanlılar tarafından biktıra-sıya alay konusu edilen şık, öylesine methettiği bilimleri bile anlamayan bir karakterdi. Bununla birlikte “kafası karışık materyalist” belki de daha tehlikeliydi: Yeni bilgi tipleri konusunda bilgili olduğu düşünülüyordu gerçekten, ama bunun sonucu olarak neler hak ettiğine dair muhtemel hisleri bir endişe kaynağıydı. Nitekim bilimin kendisine dair tartışmanın, İslami mirasın değerine dair argümanların da gösterdiği gibi, potansiyel olarak tehlikeli olduğu ortaya çıkmıştı. Bu nedenle, bilim ehli kişilerin disipline edilmesi hayati önem taşıyordu.

19. yüzyılın sonlarına doğru Jön Türk hareketinin doğuşuna ilişkin pek çok açıklama, haklı olarak Şükrü Hanioglu’nun bulgularının altını çizmektedir: özellikle Harbiye ve Tıbbiye öğrencileri arasında, Alman popüler materyalizminin kavrayışları ile birlikte yüzeysel bir bilimsel tutumun yayılması. Bu genç adamlar, bilimin ilerlemesine duydukları naif inançla, “eski görüşlerin” (bazı örneklerde, muhtemelen bizatihi din yerine kullanılan bir ifade) miadını doldurduğuna ikna olmuşlardı ve Hanioglu’nun da belirttiği gibi, “Osmanlı entelektüel yaşamında sayılarıyla hayli orantısız bir etkide bulunmuşlardı.”⁹⁹ Fakat bu bölümün de gösterdiği gibi, bu gerçekten de o dönemde marjinal bir bakış açısıydı.¹⁰⁰ Bu nedenle, bu hayati bulguları tamamlamak için, bu insanların

⁹⁹ Şükrü Hanioglu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 140. Hanioglu’na ait diğer ilgili eserler: “Blueprints” (yukarıda n. 76) ve *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995). Bu genç adamların dünya görüşleri, tutarlı ve istikrarlı bir felsefe teşkil etmekten ziyade, öncelikle bilimsel kesinliğe güçlü bir inancı, toplumsal fenomenleri açıklamak için fizyolojik kavramları kullanmaya yönelik bir ilgiyi, fizyo-kimyasal indirgemeciliğin versiyonlarını ve Osmanlı bağlamında dine karşı uzlaşmaz olmasa bile şüpheli bir tutumu içeriyordu.

¹⁰⁰ Hanioglu’nun ifadesiyle, Jön Türkler o dönemde gayet marjinal bir gruptu. Bkz. Şükrü Hanioglu, “The Historical Roots of Kemalism”, *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*, der. Ahmet Kuru ve Alfred Stepan (New York: Columbia University Press, 2012), 38.

tasvirlerine eşlik eden yanlış yola sapmış olma suçlamalarının anlam, önem ve etkilerini de belirtmek gerekir. “Yanlış yola sapmış (ve tehlikeli) materyalist” klişesi, sürekli olarak, bu kendinden emin, ama çok da derinlikli olmayabilen bilim heveslilerini disipline etmek için kullanılmıştı.

Dahası, bilimin insanı erdemli, mütevazı ve yararlı bir vatandaş kıldığı iddiası, bizatihi bu “yanlış yola sapmış” genç adamların argümanlarında çoktandır merkezî bir yer edinmişti. Bu açıdan söz konusu gençler 1860'larda yerleşiklik kazanmış bu söylemi benimsiyor olsalar da, kendilerini eleştiren kişilerle olan tartışmalarında bu fikrin altını daha da fazla çiziyorlardı. Dolayısıyla, bu öğrencilerin argümanlarında “kurtarıcı olarak bilim” fikrinin gerçekten vurgulanıyor olmasına rağmen, İslam'a yapılan –ve samimi olup olmadığı önemsiz olan– olumlu atıfların ve en önemlisi, ahlakı güçlendiren ve zararsız vatandaşlar imal eden bilim tasvirlerinin de tekrar altını çizmeye değer.

Giriş

1880’lerde ve 1890’larda bilim, cemaat, din ve siyasi iktidar, Osmanlı İmparatorluğu’nda hiç olmadığı kadar açıkça, birbirleriyle bağlantılı olarak tartışılan konulardı. Bilimin, sahibini sadece entelektüel açıdan değil, ahlaki açıdan da üstün bir bireye, potansiyel olarak imparatorluğun kurtarıcısına dönüştüren bir bilgi tipi olarak nitelenmesinin karşısına, bilim ehli kişilerin bir kurtarıcı olmak şöyle dursun, bizatihi kurtarılması gereken, yanlış yola sapmış, kayıp ruhlar şeklinde sunulması koyuluyordu. Bilime dair tartışma esasen bilimin tanım ve sınırlarıyla değil, ihtiyaç duyulan birey tipinin nitelikleriyle ilgili olduğundan, münakaşalar özellikle hararetliydi.

19. yüzyılın son 20 yılında, Osmanlı İmparatorluğu’nun emsalsiz itibara sahip iki okulu olan Harbiye ve Tıbbiye’nin öğrencileri arasında bilimcilik ve Alman vulgar materyalizmi epey popülerdi – Osmanlı entelektüel tarihinin yanı sıra geç imparatorluk döneminin en etkili siyasi hareketi olan Jön Türkler üzerine yapılan çalışmaların da haklı olarak vurguladığı bir gözlem idi bu.¹ “İttihat ve Terakki Cemiyeti” çatısı altında örgütlenen bu öğrenciler, 20. yüzyıl Osmanlı

¹ Örneğin bkz. Berrak Burçak, “Science, A Remedy For All Ills: Healing ‘The Sick Man of Europe’: A Case for Ottoman Scientism” (Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 2005); Said Özervarlı, “Alternative Approaches to Modernization in the Late Ottoman Period”, *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007): 102-25 ve Amit Bein, “The Istanbul Earthquake of 1894 and Science in the Late Ottoman Empire”, *Middle Eastern Studies* 44 (2008): 909-24. Bu tür çalışmaların çoğu, analizlerini Hanioglu’nun öncü çalışmalarına dayandırır.

İmparatorluğu'ndaki siyasi dönüşümün büyük bir kısmının tohumlarını ekeceklerdi. Dahası, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucularından pek çoğu, bu gizli cemiyetin daha sonra kuracağı siyasi partinin eski üyeleri olmakla kalmıyordu, böyle olanlar bile aynı entelektüel ve siyasi ortamda şekillenmişti.²

Bu genç adamlar, kuşkusuz erken 19. yüzyıl Osmanlısı'nda bilimi gözlemleyenlerden farklıydılar. Yeni tür okullarda yetişmişlerdi, yeni tipte fikirlere aşinaydılar ve yeni bir toplumsal ve siyasi yapı içindeki makamlara ulaşmayı arzuluyorlardı. Fakat bu kişilerin bilim olarak gözlemledikleri şey de, haleflerinin gözlemlediklerinden önemli ölçüde farklıydı. Bu, Darwinçiliğin, Maxwell'in elektromanyetizmasının, Yeryüzü'nün yaşına dair yeni hesaplama ve tartışmaların, periyodik cetvelin, dinamitin, fonografin ve elektrifikasyonun dünyasıydı. Dolayısıyla, aynı zamanda genç bir Osmanlı yazar için, aşkın esasen elektriksel bir fenomen olduğunu ileri sürmenin ve bu savı, “mutlak otorite”³ kaynağı olan bilime dayandırmanın da mümkün hâle geldiği bir dünyaydı bu. Devlet adamı Sadullah Paşa 19. yüzyıla yazdığı meşhur kasidesinde jeoloji ve kimyadan manyetizma ve buhar makinesine uzanan bir dizi gelişmeye yönelik methiyelerle, “zaman-ı terakki”ye ve “cihan-ı ulûm”a duyduğu hayranlığı dile getirmişti.⁴ Benzer şekilde, sanat ve sanayinin tarihine ilişkin bir ders kitabının, “ulûm ve fûnûn devri” olarak nitelediği 19. yüzyıla dair bölümünün bazı kısımları Charles Darwin'in yanı sıra Claude Bernard gibi bilim insanlarının eserlerine kısa ama olumlu atıflarla, fizyoloji ve organik kimya gibi alanlardaki değişimle-

² Bunun esas nedeni, Harbiye mezunlarının bu kadrolardaki etkisiydi. Hanioglu'nun son çalışması, bilimciliğin ve materyalizmin Kemal Atatürk üzerindeki etkisini incelemektedir. Bkz. Şükrü Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).

³ Nabizade Nazım, “Elektrikiyyetin Sevdaya Tatbiki”, *Manzara* (1 Mart 1303/13 Mart 1887): 8. Bu temsil aynı zamanda bu dönemde Harbiye ve Tıbbiye öğrencileri arasında yaygın olan materyalist yaklaşımlara da bir örnek teşkil eder.

⁴ Sadullah Paşa, “Ondokuzuncu Asır”, *Mecmua-ı Ebuzziya* S. 46 (15 Cemaziyelevvel 1302/1 Nisan 1885): 1453-55.

re ayrılmıştı.⁵ Bilimin mevcut durumuna ilişkin bu tespitlerin yanı sıra bilimin müstakbel vaatlerine dair heyecanlı ifadeler de 1880'lerin ve 1890'ların Osmanlı dergilerinin ortak özellikleri arasında yer alıyordu:

Fen sayesinde . . . insanı hayrette bırakacak harikalar ve garibeler görüldü. Fakat bugün alem-i medeniyetin ve fûnûn ve marifetin vasıl olduğu derece-i terakki önünde akl-ı beşerin daha birçok harikalar izharına iktidarı teslim olunuyor ve terakkiyat-ı fenniye kapılarının her tarafta açıldığını gören fikir ister istemez beşerin daha neler ihdasına, ibdâna muktedir olduğunu düşünüyor ve “müstakbelde fen ‘alem-i insaniyete daha ne hizmetler edecek?” diyor. Fennin her şubesinde günden güne büyük terakkiler görülüyor. Fakat ‘alem-i insaniyet müstakbelde hangi fenden en ziyade müstefid olacak? Buna bir hükm-i kati verilmezse bile bu istifadenin ve bu nimetin akıllara en ziyade hayret verecek acubeler gösteren kuvve-i elektrikiye yüzünden olacağına ihtimal veriliyor. Telgraflardan telefonlardan kat-ı nazar, yalnız elektrik makinelerinin ıslah ve ikmal edilmesi ve daha dün en kuvvetli elektrik makineleri 50, 60 beygir kuvvetinde iken bugün 400, 500 beygir kuvvetine çıkması, kuvve-i elektrikiye ile binlerce beygir kuvvetinde makineler vücuda getirilecek yevm-i müstakbelin pek uzak olmadığına hükmettiriyor. . . .

Yarın mu‘amelât-ı kimyeviyyenin kuvve-i elektrikiye ile idare olunmayacağını, nebatâtın neşvünüması dahi bir mu‘amele-i kimyeviyyeden ibaret ve hatta neşvünüma-yı nebatata elektrğin tesiri mücerreb olduğu halde gıdamızın da ekmeğimizin de bize kuvve-i elektrikiye ile istihzar edilemeyeceğini kim iddia edebilir?

⁵ Mahmud Es'ad, *Tarih-i Sanayi* (Yayıncı yok, 1307/1890). Darwin'e yapılan kısa atıfta, “basitten karmaşığa doğru ilerleme” hipotezi, biyolojik bilimlerde o güne dek bağlantısı kurulamamış bulguların sentezini mümkün kılmış gibi sunulur. Age., 472.

Bu meseleler hep daire-i fen dahilindedir. Bugün erbabı halliyle uğraşiyor. Yarın hallolunacak.⁶

Benzer şekilde, misyonunu Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimin popülerleşmesi olarak tanımlayan bir dergide yayımlanan bir yazı, “Bizi yediren, içiren, giydiren, yürüten, elhasıl layıkıyla besleyip büyüten bilcümle vesa'it, fennin terakkiyatı sayesinde vücûd bulmuştur” sözleriyle, bilimi neredeyse beşeriyet için bir anneye benzetiyordu. Yazar, “fen sayesinde yiyoruz”, “fen sayesinde içiyoruz”, “fen sayesinde istediğimiz yere gidebiliyoruz” diyor ve bilimin insanların, özellikle makineler ve buhar gücü sayesinde, bütün ihtiyaçlarını gidermelerini mümkün kıldığını savunuyordu, öyle ki o olmadan beşerî yaşam da olanaklı değildi.⁷

Bilimin böyle “fantastik” bir çaba olarak nitelenmesi, erken 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda da yaygın olsa da, geç 19. yüzyıl söylemi, bu hâliyle bilimsel alanlardaki değişimlerden de açıkça etkilenmişti. Elektrik, elektromanyetizma, fizyoloji, organik kimya ve özellikle makine biliminin gelişimi, Osmanlı yazarların tartıştığı konular arasında yer alıyordu, ama bu tartışmalar, her şeyden çok bilimin “durdurulamaz ilerlemesi”nin altını çizme eğilimindeydi. Ve en önemlisi, bu tip formülasyonlarda, bilim daha önce hiç olmadığı kadar, bir fail, tabiri caizse kendi iradesiyle hareket eden otoriter bir varlık olarak sunuluyordu. “Fenne göre”, “Fen diyor ki” ve “Fen sayesinde” gibi ifadeler giderek yaygınlaşırken, “bilime borçlu olduklarımız” özellikle popüler bir konu olarak ortaya çıkmıştı.

Fakat daha önce görmüş olduğumuz gibi, bilimin, bu çoğunlukla genç, hak sahibi olma iddiasındaki kişilerce yüceltilmesinin –ve kişileştirilmesinin– ek boyutları da bulunuyordu. Bilim, Osmanlı söyleminde, erdem ve ahlaksızlık meselele-

⁶ Safvet, “Müstakbelde Fen”, *Maarif* (14 Cemaziyelahir 1309/15 Ocak 1892): 327-28.

⁷ Ali Muzaffer, “Fennin Mahiyeti”, *Hazine-i Fünûn* (21 Muharrem 1311/4 Ağustos 1893): 29.

riyle yakından ilişkilendirilmişti; bilim hakkında konuşmak, “İyi bir Osmanlı vatandaşı olmak ne anlama gelmektedir?” sorusuna cevap vermeyi de içeriyordu. Tartışmanın bütün tarafları –yani, sadece açıkça mutaassıp bir muhafazakârlık içinde olanlar değil– bilimi, belirli niteliklere sahip bireylerin yetiştirilmesine yapacağı potansiyel katkıyla ilişkili olarak tasavvur ediyorlardı. Bu niteliklerin tehlikeli ya da arzu edilir oldukları düşünülebilirdi, ama bilimin belirli kişisel özellik tipleriyle ilişkilendirilmesi, söylemin merkezinde durmaya devam etti.

Genç “materyalistler”e göre bilimsel bilgi insanın kendini batıl inançlardan kurtarmasını, bir hekiminkinden pek de farklı olmayan bir rol üstlenerek toplumsal organizmayı tedavi etmesini sağlıyordu. Osmanlı Ortadoğusu’nda, bu iştihak sadece Türk değil, Arap bilim ehli arasında da görülüyordu. Nitekim Suriye Protestan Koleji mezunu ve siyasi ve toplumsal reformun ateşli bir sözcüsü olan Şibli Şumayyil’in yazıları sayesinde, Osmanlı İmparatorluğu’nda materyalizme ilişkin en tutkulu tartışmalar esasen Arapça yaşandı.⁸ Bununla beraber, II. Abdülhamid’in saltanatı (1876-1909) sırasında, resmî politika, toplumsal birliği sağlamak için İslami bir Osmanlı kimliği inşa etmenin yanı sıra yüksek rütbeli bürokratların etkisini sınırlayarak Saray’ın otoritesini yeniden tesis etmeye yönelik bir kararlılıkla şekillendirilmişti. Buna ilave olarak, imparatorluktan geriye kalanın birliğini idame ettirmeye yapılan güçlü vurgu, fikirlerin üretimini ve dolaşımını kontrol etmeye yönelik sonu gelmeyen çabalara da neden olmuştu. Bunlar, başka şeylerin yanı sıra katı bir sansür mekanizmasına başvurulmasını, Osmanlı basınının ekseriyetle mali teşviklerle manipüle edilmesini, Avrupa basınında Osmanlı İmparatorluğu’nun temsilini etkilemeye yönelik çabaları ve

⁸ Şumayyil Hristiyan bir aileden geliyordu ve onun materyalizmi ile din karşıtı argümanları, dine dayanmayacak yeni bir Osmanlı kimliğinin inşasını savunmasıyla yakından ilişkiliydi. Şumayyil için bkz. Marwa Elshakry, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2014).

okul müfredatında değişiklikleri gerektirmişti. Dahası, sultan için istenen itaati görünür kılmak için bir dizi ritüel icat edilmiş ve dayatılmıştı.⁹

O hâlde, 19. yüzyılın sonu civarında gözlemlediğimiz şey, bu genç, eğitilmiş ve hırslı adamları tahta sadık kılmak sorununun son derece temel bir mesele hâline gelmesi ve sansürün, özellikle asrın son 20 yılında, neredeyse hiçbir metnin bu niteliklere atıfta bulunmaktan kaçınamayacağı ölçüde oyun alanını belirlemesiydi.¹⁰ Dolayısıyla, bu son dönemi çözümlerken, Müslüman Osmanlılar için bilim hakkında yazı yazmanın ve tartışmaya girmenin ne anlama geldiğini sormak özellikle önemlidir. Meseleye bu soruyu aklımızda tutarak yaklaştığımızda, sadece bilimin leh ve aleyhindeki argümanlar vurgulandığı takdirde gözden kaçırılacak noktaları tespit edebiliriz. Nitekim bilim üzerine kalem oynatan bütün yazarlar, belirli erdemleri savunmakla ilgilendiklerinden ve yanlış yola sapmış ve tehlikeli bir kişi gibi resmedilme ihtimali daima mevcut olduğundan, bilimi son derece basit bir tutkuyla öven metinler bile çok katmanlıydı. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Batı tarzı okulların öğrencileri, seküler olduğu iddia edilen bir tahsil görmelerine rağmen, sistematik

⁹ Bu politikalara ilişkin kısa ve özlü bir tartışma için bkz. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008), 125-29.

¹⁰ II. Abdülhamid, 20. yüzyılda literatürün büyük bir kısmı tarafından, kendi saltanatıyla özdeşleşmiş olan sansür nedeniyle yerilmiştir. Abdülhamid'in sansür kurumunun özellikle 1880'lerden sonra kararlı, etkili ve kapsamlı hâle geldiğini belirtmek gerçekten de önemlidir. Ama bu sistemin genel çerçevesinin 1860'ların sonlarında Tanzimat bürokratları tarafından çizilmiş olduğunu hatırlamalıyız. Benzer şekilde, Abdülhamid, kendi amaçlarına hizmet ettiği sürece, Batılılaşmış eğitim sisteminin sadık bir taraftarı olduğu gibi, basının sahip olduğu gücün de, onu tamamen yasaklamayacak kadar farkındaydı. Hamid'in sansürcüleri, bunun yerine, iş sultanın imgesinin desteklenmesine geldiğinde basının son derece etkili olmasını sağlayacaklardı. Dahası, pek çok gazeteci, sultan tarafından kayırılmanın mali sonuçlarından da yararlandı. Bu dönemde Saray ile basın arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını gözler önüne seren bir çalışma için bkz. Ebru Boyar, "The Press and the Palace: The Two-Way Relationship between Abdülhamid II and the Press, 1876-1908", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (2006): 417-32.

olarak, hem içerik hem de biçim açısından, İslami Osmanlı mirasına dayanan ahlak derslerine maruz kalmışlardı.¹¹ Bu derslerin ve ders kitaplarının sultana itaat konusundaki tavizsiz vurgularının nihayetinde geri teptiğini ileri sürmek makuldür, ama aynı zamanda bunlar öğrencilerin yazılarında İslami bir dil kullanmalarını da sağlamışlardı.

Bu noktada bir kez daha, Osmanlı örneğinin, 19. yüzyılın bilim ve eğitimle ilgili argümanlarında, her yerde ahlaka atıfta bulunulması açısından emsalsiz olmadığını belirtmeye değer. Batı Avrupa’da, özellikle de Britanya’da, profesyonel bilim insanlarının giderek artan gücüne ve nüfuz alanlarını genişletmeyi sürdürme çabalarına verilen yanıtlardan biri, “bilimin iflasi” söyleminin doğuşuydu: Bu bilim insanlarının ya ahlak karşısındaki kayıtsızlıklarına ya da doğrudan ahlaksızlıklarına eleştiri yöneltten ifadelerin damga vurduğu bir söylemdi. Bu söylemin tedricen popülerleşmesi, devletlerin muazzam bir iktisadi ve askerî rekabet döneminde, bilimsel araştırmanın yönü üzerinde daha doğrudan denetim kurma çabalarından bağımsız değildi.¹² Fransa’da hükümetin ve vatandaşlığın Üçüncü Cumhuriyet sırasındaki dönüşümü, okullarda bir ders konusu olarak *morale laïque*’in (laik ahlakın) inşa edilmesini beraberinde getirdi.¹³ Önemli bir kültürel ve toplumsal değişim döneminde sadık bir vatandaş topluluğu yaratmak, Rusya ve Çin’de de, ahlakın tartışılacak ve öğretilecek hayati

¹¹ Birçok metin, İslami hukuk metinlerinde sık kullanılan didaktik diyaloglar biçiminde kaleme alınmıştı. Metinlerin içerikleri de münhasıran İslami ilke ve geleneklere dayanıyordu. Bkz. Benjamin Fortna, “Islamic Morality in Late Ottoman ‘Secular’ Schools”, *International Journal of Middle Eastern Studies* 32 (2000).

¹² Roy MacLeod, “The ‘Bankruptcy of Science’ Debate: The Creed of Science and Its Critics, 1885-1900”, *Science, Technology, and Human Values* 7 (1982): 2-15.

¹³ Phyllis Stock-Morton, *Moral Education for a Secular Society: The Development of Morale Laïque in Nineteenth-Century France* (Albany: State University of New York Press, 1988); Daniela S. Barberis, “Moral Education for the Elite of Democracy: The Classe de Philosophie between Sociology and Philosophy”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 38 (2002): 355-69.

bir konuya dönüşmesine yol açan önemli bir kaygıydı.¹⁴ Bu ve benzeri örnekler arasında yapılacak daha etraflı bir karşılaştırma kuşkusuz bir ihtiyaç olsa da bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır; ama yine de bu gözlemlerden yola çıkarak, bilime ve bilim insanlarına ilişkin argümanlarda ahlaka yapılan vurgunun, geç 19. yüzyılda yeryüzünün farklı bölgelerindeki kısmen karşılaştırılabilir gelişmelerin ortak bir ürünü olduğunu ileri sürmek mümkündür.

Osmanlı örneğine damgasını vuran belirli etkenlerin nihai sonucu, 1880'lerin ve 1890'ların metinlerinin bilimi temsillerinde epey ikircikli olmaları ve bilimsel temaları olan pek çok metnin dikkate değer ek boyutlar da taşımasıydı. Bu bölümde bu müphemliği ve biri bilim yanlısı ve din/gelenek karşıtı, diğeri bilim karşıtı ve din/gelenek yanlısı olmak üzere, iki ayrı kamp tespit etmenin güçlüğüne göstermek istiyorum.

A. “Kafası Karışık Genç Adamlar” mı?

Yeni bilimlerin emsalsizliği ve Osmanlı'nın bilim ehli gençlerinin erdemleri hakkında en tutkulu argümanları dile getirenlerin Harbiye ve Tıbbiye'nin öğrenci ve mezunları oldukları inkâr edilemez. Fakat bu genç adamların toptancı bir şekilde kafası karışık –İslam konusunda cahil ve Avrupa felsefeleri karşısında savunmasız olmanın yanı sıra ahlaksızlığa ve özellikle sultana itaatsizliğe yatkın– gençler olarak yaftalanması, bu bilim ehli kişiler tarafından alınan konumların çoğulluğunu göz ardı eden, disipline edici bir temsil gibi gözükmektedir. Ayrıca, tutkulu bir bilimci söylem ortaya çıkmış olsa da,

¹⁴ Jeffrey Brooks, *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985); Paul Bailey, *Reform the People: Changing Attitudes towards Popular Education in Early 20th-Century China* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990). Fortna'nın “Islamic Morality”de ileri sürdüğü gibi, bu örnekler söz konusu politikaları “dünya zamanı” içinde incelemenin önemine işaret eder.

dönemin resmî ve hegemonik söyleminin, sürekli gençliğin yozlaşması tehlikesini ve dindar, mütevazı ve itaatkâr bir halkın erdemlerini vurguladığını belirtmek de önemlidir. Bu nedenle, pek çok genç adam –seküler bir okuldan olsun ya da olmasın– bazı bilim ehli kişilerin acınası kibri ve Avrupalı fikirlere körkütük âşık olmaları üzerine kalem oynatmıştı.

Aşağıdaki örnekler, söz konusu resmin karmaşıklığına işaret etmeyi amaçlamaktadır. Karşımızdakiler dindarlığı savunan Harbiye öğrenci ve mezunları, Osmanlı gençliğinin yozlaşmasını eleştiren şairler, bilimsel bilgiyi “kendi” değerlerimizle birleştirmeye dair argümanları yineleyen ahlakçılardır. Bununla birlikte sabit kalan bir şey vardır: Bilim hakkında konuşmak, erdem ve ahlaksızlık hakkında konuşmaktır.

1881 yılında birçok Tıbbiye öğrencisi tarafından *Tercüman-ı Hakikat*’e gönderilen bir mektup, bu durumun tipik bir örneğidir. Bu mektup başlangıcında, “sa’adet ve selamet-i milliyemiz, ahlâk-ı memduha ile” mümkündür diyor ve “‘alemde ne kadar iyilik var ise dinden, ne kadar fenalık mevcûd ise ahkâm-ı diniyyeye mübalatasızlıktan tevellüd eder” sözleriyle iyi ahlakı sağlayanın da din olduğunu belirtiyordu. Tıp öğrencileri, çağdaş dönemde, bilimlerin ve sanatların bir milletin refahı açısından vazgeçilmez olduğuna ama Müslümanlar için bilimleri öğrenmenin dinî bir vecibe teşkil ettiğine dair yaygın savı ileri sürerek devam ediyorlardı. İslam akidelerinin mükemmelen öğretilmesi, Müslümanlardan oluşan bir millet için hayati önemi haizdir, diyen öğrenciler, bununla birlikte bazı camilerde, vaizlerin Müslümanları dünyevi saadete önem vermekten vazgeçirdiklerinden ve sadece ahirete dair kaygı duymayı tavsiye ettiklerinden şikâyet ediyorlardı. Öğrencilere göre insanlara, dünyanın bütünüyle terk edilemeyeceğini ve bu dünyada saadete ulaşmanın yolunun, İslam’ın da emrettiği gibi, fûnûn öğrenmek olduğunu hatırlatmak da zaruriydi.

Bu argüman, önceki onyılların “bilimin İslami meşrulaştırılması” söyleminin bir devamı gibi görünse de, öğrencilerin,

İstanbul'daki ideal, en bilgili ve sağduyulu vaiz olarak gördükleri kişiyi nasıl tasvir ettiklerine dikkat çekmeye değer:

İşte buraları ezhan-ı Müslimin'e yerleştirerek sa'adet ve selamet-i milliyemize hizmete uğraşan ve bununla beraber fünûn ve ma'ârif tahsilini mugayir-i şeriat zannıyla birtakım genç beyinler ile henüz din ve ahkâm-ı diniyeden gafil iken, öğrenmiş oldukları biraz fünûn ve ma'ârifle feylesof geçinenleri fünûn ve ma'ârifin din-i mübin-i İslâm'a mugayir olmadığı, ve fünûn-ı mezkûre biraz daha terakkî ve tevsî' edecek olur ise mücerred hikmet-i İslâmiyyeden ibaret olduğu meydana çıkacağını birçok edille ve berahin-i akliyye ve nakliyye ile isbat ederek saptıkları tarik-i cehl ve zelaletten tarik-i müstakim-i şerî'ata sevkeder bir zat...¹⁵

Dolayısıyla, başkalarını İslami meselelerde cahil olmakla suçlayan ve vaizlerin çabalarının onları üzerinde bulundukları tehlikeli yoldan kurtarabileceğini ileri sürenler, tehlikeli bilimleri çalışan öğrencilerin kendileriydi.

Tıbbiye ve Harbiye ile dinsiz materyalizmin ilişkilendirilmesini sorgulatan bir diğer örnekse, Osmanlı ordusunda hekim olarak görev yapan ve daha sonra imparatorluğun yeni seçkin okullarının pek çoğunda ders veren, Tıbbiye-i Şahane mezunu Doktor Hüseyin Remzi'dir (1839-1898).¹⁶ 1886 yılında Louis Pasteur ile tanışmak ve onun kuduz tedavisi hakkında bilgi almak üzere Fransa'ya gönderilen üç kişiden biri olmasıyla tanınan Hüseyin Remzi, dönüşünün ardından ilk olarak, daha sonra zooloji hocası olacağı Mülkiye Baytar Mektebi'nin kuruluş sürecine katılmış sonra 1892'de aşı üreten bir kurum olan Telkikhane'yi açmıştı. Bu Osmanlı bilim adamı, zooloji, mikrobiyoloji, tıp tarihi ve halk sağlığı alanla-

¹⁵ “Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane talebesinden birkaç zat imzalarıyla matbaamıza rebliğ olunan varakanın aynıdır”, *Tercüman-ı Hakikat* (13 Ramazan 1298/9 Ağustos 1881): 2.

¹⁶ Remzi için bkz. Ekrem Kadri Unat, “Muallim Miralay Dr. Hüseyin Remzi Bey ve Türkçe Tıp Dilimiz”, *IV. Türk Tıp Tarihi Kongresi Kitabı* (Ankara: TTK, 2003): 239-52.

rındaki eserleriyle ünlü olsa da, aynı zamanda *İlmihâl-i Tıbbî* isimli ahlak üzerine bir risalenin de yazarıdır. İlk kez 1887 yılında basılan ve pek çok baskısı yapılan bu eser, İslam'ın emirlerinin, modern tıbbın bulgularıyla nasıl uyum içinde olduğunu gösteriyordu. Fakat muhtemelen daha da önemli olan, bu eserin girişinde bilim, din ve medeniyetin tanımlanma biçimiydi.

Remzi, hakikat mefhumunun üzerinde durmaktadır. Hakikatin bilgisi, insanların birbirlerini anlamasını ve sevmesini sağlar; bu nedenle beşeriyeti, nizamı ve dolayısıyla medeniyeti mümkün kılan hakikattir. Hakikat, aynı zamanda, “ehl-i fûnûn[un]” gece gündüz yorulmadan çalışarak ortaya çıkarmaya çabaladıkları” şeydir. Son olarak İslam, hakikatin hem kıtası hem de özüdür. Böylece, Hüseyin Remzi “Hakikat, insaniyet, medeniyet, İslamiyet’in şey-i vâhid” olduğu sonucuna varır.¹⁷ Hakikatin gerçek temeli, Allah kelamı olan Kur’an’dır ve bu nedenle Kur’an amacı hakikati anlamak olan herkesin rehberi olmalıdır. Bununla beraber “ba‘zı İslâm geçinen zındık ve emsali gümrâhlar, din-i mübin-i İslâm’ı ve Kur’an-ı Kerim’i zahmetsizce, miras-ı peder gibi bulduklarından malının kıymetini bilmeyen bir mirasyedi gibi mahz-ı hakikat olan din-i İslâm’ın kadrini takdir edemediklerinden” İslam’a iftiralar atmakta, ve dolayısıyla hakikatten de uzak düşmektedirler.¹⁸

Bu açıdan bakılırsa, ilim ehli kişiler tarafından aranan hakikatin Kur’an’da yattığını tasdik edemeyen herkes kâfir sayılabilir. Ayrıca Remzi’nin değişebilen bilgi için *fen* sözcüğünü kullandığını, hakikate ulaşmaya yönelik ilk adım olan bilgiye ise *ilm* dediğini belirtmeye değer. Dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu’nda kendisinin de uzmanı olduğu biyoloji gibi bilimler, esasen hakikate giden yoldur ve eğer onun akıl

¹⁷ Hüseyin Remzi, *İlmihâl-i Tıbb* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1305/1887-88), 5.

¹⁸ *Age.*, 9.

yürütmesini takip edecek olursak, bulgularının Kur'an ile mükemmel bir uyum içinde olmasından önce, bunlara *ilm* ya da hakikat denilemez.¹⁹ Tanımların karmaşıklıkları bir yana, Remzi'nin bilimi esasen İslam'ın hizmetçisi olarak resmetme çabası ve İslam'a kendisi gibi yaklaşmayanları tereddütsüz yaftalaması, bize 1880'lerin ve 1890'ların Osmanlı gazetelerinin köşelerinde yaygın olarak sözü geçen materyalist denilen bilim ehlinin daha karmaşık bir resmini sunar.

Remzi'nin eserinin de işaret ettiği gibi, yeni, seçkin okulların hoca ve öğrencileri, bizzat hegemonik “modern bilimin gerçek kurucuları olarak Müslümanlar” söyleminin sadık propagandacıları arasında yer alıyorlardı. Örneğin Tıbbiye-i Şahane'nin mezunu ve daha sonra hocası olan Hekim Mehmed Fahri (1860-1932), *Hıfzıssıhhat-ı Siyam ve Erkân-ı Sâire-i Din-i İslam* başlıklı kitabında, “mikrobların vücûd-ı insana tesirât-ı muzırasını tedkik ve mütala'aya devam edildikçe, şariat-ı gurra-yı İslâmiyye'de” ispat edilen “hakikat-ı diniyye ve fenniyye”, bu keşfin önce Müslümanlarca yapılmış olacağını ortaya koymuştur, yorumunda bulunuyordu.²⁰ Halk sağlığını geliştirmenin yolu da, temizliğe verdiği önemle İslam'dan geçiyordu. Mehmed Fahri, tıp üzerine kitapların yanı sıra bir dinî şiirler derlemesinin de yazarıydı.²¹

Bu hekimlerin İslam'ı “fennî bir din” olarak inşa etme çabaları, imparatorluğun Arapça konuşulan bölgelerinden yazarların eserlerinin yanı sıra dünyanın diğer bölgelerinden Müslüman düşünürlerin de çalışmalarıyla benzerlik taşıyordu. Trabluslu âlim Hüseyin el-Cisr (1845-1909), II. Abdülhamid tarafından ödüllendirilen kitabında, (Darwin'in evrimle ilgili argümanları da dâhil olmak üzere) bilimsel bulgu ve kuramların, İslam inancıyla nasıl uyum içinde olduğunu göstermek

¹⁹ Bunu, ilm kavramını kararlı bir şekilde yeni bilimlerin tümüne atıfta bulunacak şekilde kullanan Münif Paşa'nın argümanlarıyla karşılaştırınız (Üçüncü Bölüm).

²⁰ Mehmed Fahri, *Hıfzıssıhhat-ı Siyam ve Erkân-ı Sâire-i Din-i İslam* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308/1890-91), 5.

²¹ Mehmed Fahri, *Yâdigâr-ı Hekîm* (İstanbul: Mahmut Bey, 1317/1899).

için uğraşmıştı. Benzer şekilde, modernist İslam'ın önde gelen temsilcilerinden biri olan Muhammed Abduh da (1849-1905), Kur'an'ın yeni bilimsel bulguların ışığında tefsir edilmesini savunmuş ve örneğin İslam'daki cin mefhumunun, doğaüstü varlıkları değil, mikroplar gibi gözle görülmeyen canlıları tasvir eden bir mefhum olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürmüştü.²² Mısırlı hekim el-İskenderani'nin çalışmalarının yanı sıra etkili Müslüman Hint düşünürü Seyyid Ahmed Han tarafından hazırlanan tamamlanmamış Kur'an tefsiri de, Kur'an'ın bilimsel açıdan yorumlanmasına yönelik bu öneriye örnek teşkil ediyordu.²³ Dolayısıyla Osmanlı yazarların İslam'ın bilime atıfla anlaşılıp uygulanmasının yollarını ortaya koyan eserleri, 1880'lerin ve sonrasının İslam dünyasında giderek büyüyen bir külliyata katkılar olarak görülebilir.

Fakat Hüseyin Hulki (1862-1894) gibi İslam ve bilimi birbirine bağlamaya yönelik girişimleri eleştiren ve bunu İslam karşıtı bir tutumla yapmayan bilim ehli kişiler de bulunuyordu. Hüseyin Remzi'ye eşlik etmiş ve Louis Pasteur ile tanışmış bir hekim olan Hulki, dönemin bir diğer önde gelen mikrobiyologu, Robert Koch ile tanışması için Berlin'e de gönderilmişti. Hulki daha sonra Tıbbiye-i Şahane'de dermatoloji ve frengi hastalıkları konusunda hoca oldu ve sadece tıbbi meseleler değil, İslam ve bilim üzerine de yayınlar yaptı. Bununla beraber İslami ritüellerin bilimsel manalarına ilişkin çalışması, Remzi ve Fahri'ninkinden daha farklı bir yaklaşıma sahipti. Hulki'ye göre oruç tutmanın faydalarının modern bilim tarafından kanıtlandığını ileri sürmek yanıltıcı ve bu tür iddialar İslam'ı küçük düşürüyordu: "Bizce ahkâm-ı mukaddese-i diniyye, fünûnun tasdik ve tavsiyesine muhtaç

²² Marwa Elshakry, "Exegesis of Science in 20th- Century Arabic Interpretations", *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700-Present*, (der.) Jitse van der Meer ve Scott Mandelbrote, C. 2 (Leiden: Brill, 2008): 491-523. Bu yazarlar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*.

²³ "Bilimsel tefsir" yaklaşımının temsilcileri için bkz. Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (Westport, CT: Greenwood, 2007): 151-53.

değildir.” “[A]hkâm-ı İslamiyye'nin... ulviyyet ve kudsiyye-tini fûnûn-ı hazıraya mutabakatta, veyahut feva'id-i zahire-i shihhiyye ve dünyeviyyesinde aramak” bir dindarlık göstergesi olamazdı.²⁴ Bu önde gelen Osmanlı mikrobiyoloğuna göre bilimin otoritesi asla İslam'ın otoritesi ile kıyaslanmamalı ya da onu tamamlayıcı olarak görülmemeliydi.²⁵

Genç Müslüman Osmanlı hekimler, İslam'ın yorumlanmasına ilişkin tartışmalara bu tür katkılarda bulunmanın yanı sıra bir başka Tıbbiye mezunu Mehmed Cemil'in (1860-?) yazdığı bir şiirin de gösterdiği gibi, imparatorluğun içinde bulunduğu ahlaki duruma dair şikâyetlerini de dile getirmişlerdi. Yeni Osmanlıların önde gelen üyelerinden Ziya Paşa'nın ünlü bir şiirine nazirede bulunan bu şiirde Cemil şöyle yazmıştı:

Diyâr-ı Rûm'u gezdim sanmayın kâşâneler gördüm
Yıkılmış bâm u mihrâbı ibâdet-hâneler gördüm
Şehirler karyeler seyr eyledim ma'mûrdur sandım
Der ü dîvârı çökmüş sakfı vîrân hâneler gördüm
Terakkîden eser yok 'ilm ü irfân câ-be-câ mefkûd
Cehâlet hâb u gaflet hâl-i miskînâneler gördüm
Bozulmuş cümleten âdât u ahlâk çilleden çıkmış
Yazık yok medrese mekteb fakat mey-hâneler gördüm²⁶

Bir diğer örneğe hem askerî bilimler hem de ahlak üzerine kitaplar yazan Mustafa Şevket Paşa'ydı. Mustafa Şevket, *Burhan-ı Hakikat*'te bir devletin bütün idari parçalarının bağımsız olduğunu ama kolektif olarak düzgün işlemelerinin bir anahtar etkene bağlı bulunduğunu ileri sürer: maarif. Fakat maarifin kendisi “hüsn-i ahlaka,” o da ancak dine dayanırsa

²⁴ Hüseyin Hulki, *Siyam* (İstanbul: Mihran, 1893 [1310]), 4-5.

²⁵ Hüseyin Hulki, Nurican Efendi'nin *Aperçu historique sur la médecine arabe* isimli çalışmasını da tercüme etmiş ve Arap tıbbını konu alan bu çalışma için, Arapların bilime yaptıkları katkılara dair heyecanlı bir Giriş de kaleme almıştı. Hulki, Osmanlılar için en büyük onurun Araplarla dindaş olmak olduğunu ve Arapları methetmeye yönelik hiçbir çabanın yeterli görülemeyeceğini yazmıştı. Bkz. Nurican Efendi, *Müslümanların Tababete Ettikleri Hizmet, yahud Sevak-ı Maarifimizden Bir Nebze*, çev. Hüseyin Hulki (İstanbul: Mihran, 1883 [1300]).

²⁶ Veli Behçet Kurdoğlu (der.), *Şair Tabibler* (İstanbul: Baha, 1967), 273.

kalıcı olabilir. Dolayısıyla, eğer bir devlet ilerlemek istiyorsa, bu üç bileşene eşzamanlı olarak odaklanmalıdır: “Dinsizlikle neticeli hüsn-i ahlak olamaz. Bazı ma‘ârif olsa da o da esasen işe yaramaz. Ma‘ârifsiz dinden istifade olunamaz. Ahlakın yolu bulunamaz. Ahlaksızlıkla ma‘ârif himmet olunamaz. Dine hizmet edilemez.”²⁷ Mustafa Şevket bu katmanlı açıklamayla iyi ahlakın, dinin ve maarifin birbiriyle bağlantılı olduğunu gösterir ve metnin ilerleyen sayfalarında, “maarif”ten hem dinî hem aklî bilimleri kastettiği anlaşılır. Dinî bilimlerin erdemleri Mustafa Şevket’in tasvirinde gayet belirgin olsa da, aklî bilimlerin erdemlerini niteleme şekli, bilim ile ahlakın birbirinden ayrılmasının mümkün olmadığını bir diğer sarıh göstergesidir:

Eğer ma‘ârif-i ‘akliyyeye himmet olunmayıp da yalnız ma‘ârif-i nakliyyeye hasr-ı hizmet edilecek olur ise, bedâyeten asabiyet-i milliye ve salabet-i diniyece pek büyük kuvvetler husule geleceği bedîdâr ise de, diğer taraftan bilhassa ma‘ârif-i ‘akliyye ile uğraşan milletler, bu sayede mevki-i ihtira‘a vaz‘ eyledikleri sanayi‘-i medeniyye ve eşya-i tecarübe vasıtasıyla bu nevi ma‘ârifte rağbet etmeyen kavimlerin yavaş yavaş servetlerini ellerinden alarak nihayet onları kendilerine ‘arz-ı ihtiyaca meclûb ederler. . . Maddeten vuku‘a gelen zayı‘at, bittabbii maneviyata dahi intikal ederek ahlaklar bozulmağa başlar. Ahlak bozukluğundan ahkâm-ı diniyyeye adem-i mübalat seyyiesi tevellüd edip bu yüzden nihayet dine dahi za‘af târî olur.²⁸

Elbette, bu çalışmanın atıfta bulunduğu pek çok yazar gibi, Mustafa Şevket Paşa’nın da meseleye neredeyse sadece devletin bakış açısından yaklaştığını ve bilime, dine ve ahlaka yalnızca devletin ayakta kalmasına yardımcı oldukları için vurgu yaptığını belirtmek önemlidir. Başka bir deyişle, akılda

²⁷ Mustafa Şevket, *Kitab-ı Burhan-ı Hakikat* (İstanbul: Mihran, 1299/1882-83), 9.

²⁸ *Age.*, 38-39.

tutulması gereken şey, devletin gerekli bilgilere ve iyi ahlaka sahip dindar insanlara ihtiyaç duyduğudur.

Edebiyatta da, bilimin ya da daha kesin konuşmak gerekirse, bilim ehli kişilerin iddialarına eleştirel ya da kuşkuy-la yaklaşan şiirlerin çoğaldığını görürüz. Örneğin Ali Ruhi (1854?-1890) şöyle yazmıştı:

Yoktur bilen cihana gelenlerde mebde'i
Bilmez me'adı bezm-i fenadan giden dahi
Bir keşfeden hakayık-ı ekvanı var mıdır
Zannım budur ki zandadır erbâb-ı fen dahi²⁹

Fransa'da hukuk okumuş bir bürokrat olan Hüseyin Nazım Paşa (1854-1927) ise şöyle der:

Hiç keşf olunur mu sırr-ı Kudret
Esrar-ı hafiye-i tabiat
Ya Rab! Ne cesaret ü ne isyan
Efkâr-ı beşerdeki bu tuğyân
Dünyalara sığmayan hakayık
Mağz-ı beşere olur mu lâhik

...

Ey gâfil-i fen-furûş-ı gümrâh
İdrake sığar mı hiç Allah
Fen fen dediğin de bir eserdir
Mahsûl-i tettebbu-ı beşerdir
Mahsûli ise tettebbu'atın
Bir cüz-i kitab-ı ka'inâtın
Bir cüz ile küle olur mu yeksan
Mizana gelir mi 'ilm-i yezdan

...

Tedkik-i fûnûn edip dem-a-dem
Buldum bu hakikatı müselleme
'Alemdede tecelliyat çoktur
Ammâ ki Hüdadan özge yoktur

²⁹ İbnülemin M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1939) 8: 1532.

Allah büyük demekler efvah

Ta'rif olunur mu hiç Allah³⁰

Medrese mezunu Bıçakcızade Hakkı (1861-?) benzer testitlerde bulunmuştu:

Var, yok değil Anka gibi bir gizli hakikat

“Bildim” diyenin hüccet ü bürhanına kanmam

Hep birbirine uymayan efsan ü fesane

Darwin'ine, Laypniç'ine, Herman'ına kanmam³¹

Fakat bilim ehli gençlerin, yine genç, tahsilli muarızlarının argümanlarının incelenmesi, 1880'lerde *Tercüman-ı Hakikat* ve *Vakit* gazetelerinin köşelerini işgal eden en uzun tartışmalardan birine değinilmezse eksik kalacaktır. Bu, görünüşte, eski ve yeninin meziyetlerine dair bir tartışmadır, ama açık olan şu ki daha önemli olan tartışma, bir kez daha erdemliliğe ve Osmanlı İmparatorluğu'nun geç 19. yüzyılda gerçekten ihtiyaç duyduğu insan tipine dairdi.

Tartışma, 6 Ağustos 1882'de, kendisini sadece “bir mektebli” olarak tanıtan bir yazarın, *Tercüman*'da “Müteahhirinin Mütেকaddimin Üzerine Olan Fazl ve Meziyyeti” başlıklı bir yazı yayımlamasıyla başladı.³² Bu kısa yazının esas argümanı, modern çağ öncesinin âlimleri tarafından geliştirilen mantık ilminin artık fazla bir değer taşımadığıydı. Bir sonrakı sayıda, yazar kendisinin Tıbbiye öğrencisi Abdülhekim Hikmet olduğunu açıkladı ve çağdaş âlimlerin, astronomi ve kimya da dâhil olmak üzere diğer pek çok alanda da eski âlimlerin iddialarını reddettiklerine işaret etti. Fakat Osmanlı İmparatorluğu'nda, diye şikâyet ediyordu Hikmet, geçmişin

³⁰ İbnülemin M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1938) 6: 1150.

³¹ İbnülemin M. K. İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1932) 3: 507.

³² Bir Mektebli, “Müteahhirinin Mütেকaddimin Üzerine Olan Fazl ve Meziyyeti”, *Tercüman-ı Hakikat* (21 Ramazan 1299/6 Ağustos 1882): 2-3. Mekteplinin medreselerin değil, yeni okulların öğrencileri için kullanılan bir sözcük olduğunu belirtmek önemlidir.

âlimlerine hâlâ gereğinden fazla saygı gösteriliyor, bu da ilerlemeye sekte vuruyordu.

Dönemin pek çok tartışmasında olduğu gibi, *Tercüman*'da yayımlanan bu kışkırtıcı yazıya yanıt vermek isteyenlere köşelerini açan *Vakit* oldu. Hukuk öğrencileri Mahmud Esad ile Ali Sedad, hakkı olmadığı hâlde, Sokrates gibi büyük isimleri böyle kolay bir şekilde kenara itebileceğini zannetmenin, kendileri gibi bir öğrenci olan Hikmet'in burnu büyüklüğünden kaynaklandığını ileri sürdükleri kuvvetli bir yanıt verdiler. Hikmet günümüz âlimlerinin kendi keşiflerini, geçmiştekilerin bulgularına borçlu olduklarını anlayamamıştı; dahası bazı çağdaş “üstatların” şarlatandan başka bir şey olmadıkları ortaya çıkmıştı.³³

Hikmet'in bu iki hukuk öğrencisinin tepkisine verdiği yanıt, amacının eski âlimleri küçümsemek değil, onların bakış açılarının aşılmış olduğuna dikkat çekmek olduğunu açıkça ortaya koyar. Burnu büyüklük meselesine gelince, Hikmet'in konumu sarihti ve “maddi” olanı bilmenin önemine dayanıyordu:

Vatanın sa'adet-i maddiyye ve ma'neviyyesini tevsi etmek, mücerred bizim gibi maddiyata ve müte'ahhirinin ba'is-i feyzi 'addolunan esbâb ve keyfiyâta oldukça vakıf olan meslek-i celil-i tababette bulunanların vazifesi olduğundan, ve bir zat mektebli olmakla hiçbir vakit hukuk-ı şahsiyeden mahrum edilemeyeceği gibi, bilmediğini öğrenmek dahi yedd-i ihti-

³³ Mahmud Esad ve Ali Sedad, “El-fazl-ı-lî'l-mütekaddim”, *Vakit* (2 Şevval 1299/ 17 Ağustos 1882): 3. İleri gelen bir ulema mensubunun oğlu olan Mahmud Esad (1857-1917), o dönemde Mekteb-i Hukuk'ta okuyan eski bir medrese öğrencisiydi. 1908'den sonra önde gelen bir eğitimci, bürokrat ve Osmanlı meclisi üyesi oldu. Hem dinî hem de yeni bilimlere olan aşinalığı sayesinde, her ikisine dair de pek çok metin kaleme aldı ve “bilim yanlısı din olarak İslam” söyleminin savunucularından biri hâline geldi. Ali Sedad (1857-1900), Tanzimat döneminin en etkili devlet adamlarından ve pek çok başka eserin yanı sıra, klasik mantık üzerine Ali Sedad'a adanmış bir kitabın yazarı olan Cevdet Paşa'nın oğluydu (bkz. İkinci Bölüm). Sedad çoğunlukla özel hocalardan eğitim almıştı ve 1866'da, Osmanlı Türkçesinde mantık üzerine çağdaş tartışmaları ele alan ilk kitabını yayımladı.

yarında bulunduğundan, bizi [kınamaya] kimsenin hak ve salahiyeti yoktur. Ve böyle bir mübahasata kalkışacak zat, ancak bir tabib veyahut onlar gibi maddiyata vakıf olan bir zat olmalıdır. Zira beynülavam dahi meşhur olduğu misillü, bir tabib feylesof olabilir, halbuki bir feylesof tababet edemez.³⁴

Esad ve Sedad, “mektebli arkadaşlarına” verdikleri cevapta, çağdaş âlimlerin keşiflerinin büyük bir kısmını, eski âlimlerin çalışmalarına borçlu olduklarını belirttiler. Milletin refahından sadece hekimlerin sorumlu olduğu argümanına da karşı çıkarak şöyle yazdılar: “Bizim ‘ulûm-ı tabi’iyyeden behresizliğimizi ima tarzıyla yazılan fıkra-i ahireyi redde lüzum görmemek değil, tenezzül etmeyiz.”³⁵ Hikmet, yanıt olarak, Sedad’ın babası Cevdet Paşa’nın mantık üzerine yazdığı eserden, klasik yaklaşımlara dair çalışmaların aslında yeni fizikten bihaber olduklarının kanıtı diye istihzayla söz ederek konumunu keskinleştirdi.³⁶

Esad ile Sedad’ın bir sonraki stratejisi, daha önce yayımlanan yazılarda kısaca değindikleri önemli bir iddianın altını çizmekti: Hikmet’in makalesinin esas ilham kaynağı, aslında Amerikalı bir misyonere ait bir metindi –tam olarak, Cornelius van Dyck’ın, hemen hemen aynı adı taşıyan, “On the Superiority of the Moderns over the Ancients” başlıklı yazısı.³⁷ Bu nedenle yazarlar, muhataplarının artık Hikmet değil, van Dyck olduğunu ilan ettiler. Bilimlerin çağdaş dönemden önce var olmadıkları savı, yalnızca Avrupa’ya odaklanan van Dyck gibi birisi tarafından dile getirilebilirdi, diyen Esad

³⁴ Abdülhekim Hikmet, “Mevadd-ı Fenniye: Reddiye”, *Tercüman-ı Hakikat* (12 Şevval 1299/ 27 Ağustos 1882): 3.

³⁵ Mahmud Esad ve Ali Sedad, “Mevadd-i Fenniye: Hikmet Efendi’nin Reddiyesine Cevabdır”, *Tercüman-ı Hakikat* (18 Şevval 1299/2 Eylül 1882): 3.

³⁶ Abdülhekim Hikmet, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Halülkikat* (22 Şevval 1299/6 Ey 1882): 3.

³⁷ Cornelius van Dyck (1818-95) yaşamının büyük bir kısmında Suriye’de misyonerlik yaptı. Suriye Protestan Koleji’nde dersler verdi, Yeni Ahit’i Arapçaya çevirdi ve bilimlere ilişkin pek çok makale yayımladı. Arapça yazılan bu makale, 1852’de *Transactions of the Syrian Society of Arts and Sciences* içinde basıldı. Van Dyck için ayrıca bkz. Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*.

ve Sedad, Doğu'da bilimlerin Avrupa'dan uzun zaman önce serpildiğinin altını çiziyorlardı. “Bizim din ve mezhebimize tevfik olunan ulûmdan” olan mantığa gelince, yazarlar “o ilmi kendi işlerine gelmeyenlerden daha ziyade” bildiklerini ileri sürüyorlardı. Esad ve Sedad bu yanıtta, görünen o ki kendileri için hoşnutsuzluk kaynağı olagelen bir başka meseleye de dikkat çekmişlerdi: Eski âlimler “fazl ve meziyet” bakımından modern olanlardan nasıl daha aşağı görülebiliyorlardı?” Bu sözcükleri böylesi bir bağlam için kullandığı için bir yabancı olan Dyck mazur görülebilirdi, ama belli ki Hikmet de dil konusundaki cehaleti nedeniyle bu sözcüklerin önemini anlamamıştı. Akdi takdirde, sırf çağdaş bilim insanları yeni şeyler biliyorlar diye, eskilerin “fazl ve meziyet” açısından aşağı ilan edilemeyeceklerini bilmesi gerekirdi.

Hikmet'in yazısının başlığında *fazl ve meziyet* sözcüklerinin kullanılmış olması önemliydi. Ama bu sözcüklerin seçilmiş olması, bilim ve erdemle ilgili sorunun öneminin bir başka göstergesiydi. Meziyet sözcüğünün yan anlamı “liyakat” a daha yakinken, Osmanlı Türkçesinin klasik sözlüğü *Kamus-ı Türki*'de “fazl” kelimesinin ilk iki anlamı, “değer, meziyet-i zatiye; hüner, ma'rifet, kemal, ahlak ve akide doğruluğuyla beraber ‘ilm ve dâniş” şeklinde verilmiştir. Başka bir deyişle, kastedilen bilgi anlamında üstünlük olsa da, bu sözcükler kullanıldığında iman ve ahlakla ilgili yan anlamlardan imtina etmek mümkün değildi. Öyle görünüyor ki Sedad ve Esad'ın tepkisinin ardında bu anlayış yatıyordu.

Hikmet, yanıt olarak, Sedad ve Esad'ın sadece yeni bilimler konusunda değil, van Dyck'ın bir Arap dili uzmanı olduğu gerçeğinden de bihaber olduklarını tekrarladığında, muhataplarının tepkisi cahil, kafası karışık bir gençliğe karşı ağır bir eleştiri biçimini aldı. Van Dyck'ın Arapçası mükemmel değildi ve her halükârda, “din ve edeb lisanımız” olan Arapçadan ödünç alınan sözcükleri kullanırken daha hassas davranmak “bizim” görevimizdi. Ayrıca, Avrupalıların bilimlerinin kaydettiği ilerleme, “bais-i iftiharımız” olan Müslüman âlimlerin

mirası sayesinde mümkün olmuştu. Çağdaş bilim insanlarının eskilere üstün olduğunu varsaymak, hekim Zambako'nun “bizim İbn Sina'mızdan” üstün olması gerektiği gibi abes sonuçlara yol açardı.³⁸

Yazarların atıfta bulunduğu hekim, 1880'lerde ve 1890'lar'da İstanbul'da epey popüler olan ve II. Abdülhamid'in de hususi hekimliğini yapan, Fransa'da eğitim görmüş Osmanlı Rumu Dr. Zambako Paşa'ydı (1832-1913). Esasında, yazarların abes buldukları şey, büyük bir âlimin basit bir hekimle karşılaştırılmasıydı. Öncelikli niyetleri, söz konusu hekimin gayrimüslim bir Osmanlı, (“bizim” İbn Sina'mız olarak bahsedilen) büyük âliminse bir Müslüman olduğunu vurgulamak değildi belki, fakat karşılaştırmanın bu veçhesi, bilhassa “bize” yapılan atıflarla dolu bir yazıda, argümanlarına bir diğer önemli boyut katmıştı.

Kimlik ve sadakat sorunları böylece tartışmaya dâhil edilirken, Hikmet'in dili de, aşağıdaki ifadenin de gösterdiği üzere, bir miktar dönüşüm geçirmişti: “Padişah-ı alem-penah efendimiz hazretleri, hanedan-ı Al-i ‘Osman’dan bunca padişahların müte’ahhiri oldukları halde selatin-i şalifenin kaffesinden efzeldir. Zira, ‘asr-ı ma‘ârif-hasr-ı mülûkânelerinde terakkî eden ‘ulûm ve ma‘ârifin” evvelki asırlarda benzeri görülmemişti. Benzer şekilde Abdülhamid'in saltanatı sırasında çıkarılan kanunlar da “kaffe-i teba‘a-i devlet-i ‘aliyyenin sa‘adet-i maddiyye ve maneviyyesinin” temeli idi.³⁹ Bu tür itinalı ifadelere Hikmet'in yazılarında ilk kez rastlanıyordu.

Belli ki Hikmet bu metinle sultana ve devlete olan sadakatini göstermek istemişti: Amerikalı bir misyonerin gözü kapalı takipçisi ya da tehlikeli bir genç değildi. Fakat esas iddiasını geri çekmemişti: Dr. Zambako'nun tıp hakkında büyük İbn Sina'dan daha fazla bilgi sahip olduğu gerçekten

³⁸ Mahmud Esad ve Ali Sedad, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (21 Zilkade 1299/4 Ekim 1882): 2.

³⁹ Abdülhekim Hikmet, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (9 Zilhicce 1299/22 Ekim 1882): 2-3.

de doğruydı; İbn Sina, Zambako'nun bugün pek de zahmete girmeden tedavi edebileceği bir hastalık nedeniyle ölmüştü. Hikmet yanıtını, mezuniyet sınavı için çalıştığından –yani, birtakım cahil adamlarla tartışmaktan yapacak daha iyi işleri olduğundan– daha fazla yorumda bulunamayacağını söyleyerek bitirmişti.

Esad ve Sedad bir diğer yanıtta, bir kez daha muarızlarının görüşlerini “bazı misyonerlere uyarak” yazdığını belirttiler. Hikmet'in İbn Sina'nın hastalığı ve ölümü ile ilgili yorumları, ancak “bir buhran-ı marazî” yüzünden söylenebilecek şeylerdi. “Acaba”, diye yazmışlardı, “Zambako ve daha fevkinde bulunan *vice-docteur-en-médecine* Abdülhekim Hikmet vefat etmeyecek mi? Yoksa bunlar hekim olduklarından, dâü'l-fil (*fil hastalığı*) ya da dâü'l-esd (*aslan hastalığı*) gibi, hastaya bir heybet ve heyet-i acibe veren müdhiş hastalıklarla mı ölecekler?”⁴⁰ Hikmet'in Fransız tarzı eğitime ve kendine atfettiği öneme yapılan göndermeler, o dönemde sağlam bir şekilde kök salmış olan züppe söylemine verilen son derece açık referanslardı.

Bu yazı gerilimin sert bir şekilde tırmanmasına neden oldu ve Tıbbiye-i Şahane'nin diğer öğrencileri Hikmet'e desteklerini dile getirmeye başladılar. Bunlardan biri, Refet Hüsameddin, Müslümanlar çağdaş bilimin temellerini atarken, bugün var olan şeyin Avrupalıların bir ürünü ve gerçekten de daha üstün olduğunu yazdı. Ayrıca, “muterizlerin misyoner dedikleri zat, ... Suriye Darülfünûnu mantık hocalarından bulunmakla lisan-ı Arabi üzere kaleme aldığı eser-i belîğleri terakkiyat-ı cedidenin bir numunesi olduğundan” kendisine atfedilen hataları yapmış olması düşünülemezdi. Hikmet'in muarızlarının tıp bilgisi de yoktu ve düpedüz cahil oldukları meseleler hakkında konuşmak hadleri değildi.⁴¹

⁴⁰ Geleneksek Arap ve Fars tıbbında, genellikle cüzamla ilişkilendirilen iki durum.

⁴¹ Refet Hüsameddin, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (29 Zilhicce 1299/11 Kasım 1882): 3.

Benzer şekilde, Mehmed Fahri de alaycı *vice-docteur-en-médecine* sözüne isyan etmiş ve bu tür saldırıların bütün Tıbbiye-i Şahane öğrencilerine yöneltildiğini ileri sürmüştü. Tıbbiye’de hocalık yapan Şakir Paşa, Claude Bernard’ın öğrencisi olmuştu ve Hikmet, Şakir’in asistanıydı ki bu Hikmet’in meziyetini kanıtlıyordu.⁴² Bu mektupların ardından Hikmet de, muarızlarının şarlatandan başka bir şey olmadıklarını ve kendisi onlar gibi aylak olmadığından artık onların suçlamalarına yanıt vermeyeceğini tekrar eden kısa bir not yayımladı.

Esad ve Sedad’ın son yanıtları, bir kez daha van Dyck’ın misyoner olduğunu vurgulayarak, hocalık yaptığı kurumdan (Syrian Protestant College) da “Medrese-i Külliyye-i İnciliyye” şeklinde bahsediyordu. Ayrıca eğer hiç kimsenin gerçek birer uzman olmadıkları konularda konuşmasına izin verilmeyecekse, Hikmet’in de kendisini bir Auguste Comte ya da Herbert Spencer’miş gibi tahayyül etmeye son vermesi ve asla fizyoloji hakkında bilgi sahibi olduğu için ilahiyat, edebiyat ya da felsefe hakkında da konuşabileceğini sanmaması gerektiğini belirtmişlerdi.⁴³ Bilim ehli bir kişi sınırlarını bilmeliydi.

Fakat söz konusu sınırlar, açıkça görülüyor ki, sadece bilimin etrafındaki sınırlar değildi. Önceki bölümlerde analiz edilen pek çok örnekte olduğu gibi, bu eğitilmiş genç adamlar arasındaki tartışma, taraflardan birinin imanını, ahlakını ve sadakatini sorgulayan görüşlerin şiddetlenmesiyle sonuçlandı. Bu spesifik örnekte Hikmet, bir Hristiyan misyonerin fikirlerin cahil bir propagandacısı olduğu hâlde, kendisini akranlarından üstün gören, Fransızca konuşan bir hekimden ibaret olarak resmedilmişti. Bu saldırıların hedefi olarak Hikmet ise hem tumturaklı bir dil ve üslup benimsemiş hem de cemaate ve hükümdarına olan bağlılığını göstermeye çalışmıştı. Bu hâliyle söz konusu mesele, sadece bilime ve geleneğe dair

⁴² Mehmed Fahri, “İsbat-ı Hakikat”, *Tercüman-ı Hakikat* (4 Muharrem 1300/15 Kasım 1882): 3.

⁴³ Mehmed Fahri, “İsbat-ı Hakikat”, *Tercüman-ı Hakikat* (4 Muharrem 1300/15 Kasım 1882): 3.

alternatif fikirleri değil, insanı gerçek bir Müslüman Osmanlı yapanın neler olduğuna dair çok daha önemli varsayımlar ve örtük tanımlar içeriyordu.

Bu örnek, bir kez daha, bilimin ve temsilcilerinin kavram-sallaştırılma biçimlerinin şekillendiği yerel bağlamın önemini gösterir.⁴⁴ Sınai kapitalizm ve Avrupa emperyalizmi çağında, bütün argümanların ön değilse bile arka planında, Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut rolü ve geleceğiyle ilgili kaygılar yer alıyordu. Altıncı Bölümde gördüğümüz gibi, özellikle 1870'lerden sonra, misyonerlerin imparatorluğun birçok bölgesindeki etkileri de bu kaygıları arttırmıştı. Bu, gerçekten de bilime yapılan atıfların, dinlere –ve dinlerin cemaate bağlılık ve siyasi mensubiyet açısından temsil ettiği şeylere– saldırganın ve onları savunmanın birer yolu hâline geldiği bir dönemdi. Marwa Elshakry'nin de belirttiği gibi, Osmanlı Ortadoğusu'ndaki misyonerler, bilimsel eğitimi Müslümanları Protestanlığa döndürmenin bir yolu olarak görüyorlardı. Örneğin Suriye'de faaliyet yürüten bir Presbiteryen misyoneri olan James Dennis şunu ileri sürmüştü: “Diğer araçlarla son derece zor olan Müslümanların zihinlerine temas etmek, eğitim yoluyla bir ölçüde mümkün. Kitab-ı Mukaddes'in hakikati bilimle bağlantılı olarak ve genç zihinlerin etkilenmeye en açık olduğu zamanda aşılabilir.”⁴⁵ Buna karşılık olarak ve sultanın cesaretlendirmesiyle, Müslüman Osmanlı yazarlar, İslam'a ve bilime ilişkin eserlerinde tam tersini kanıtlamaya ve toplumsal uyuma tehdit olarak gördükleri şeylerle mücadele etmeye çalıştılar.⁴⁶ Bu nedenle, bilimin, İslam'ın ve vatandaşlık ile uyrukluğun anlam ve imaları, ancak ve ancak tartışmanın büyük oranda örtüşen konuları olması kaçınılmazdı.

⁴⁴ Bu tema için bkz. David Livingstone, *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

⁴⁵ Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*, 56'dan alıntılanmıştır. Daha fazla örnek, Elshakry, Birinci Bölümde bulunabilir.

⁴⁶ Bkz. M. Alper Yalçınkaya, “Science as an Ally of Religion: A Muslim Appropriation of the ‘Conflict Thesis,’” *British Journal for the History of Science* 44 (2011): 161-81.

B. Bilim ve Ahlak: Doğrudan Karşılaşmalar

1. Basım

1880'lerin ve 1890'ların kitap, gazete ve dergileri eğitim, bilim ve İslami açıdan tanımlanmış ahlak arasındaki gide-rek güçlenen ilişkiyi ortaya koyan pek çok örnek içerir. En önemlisi, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesine dair çağdaş tarih yazımında, Batılılaşmış Osmanlı entelektüellerinin bilimin cazibesine kapılmalarının örnekleri olarak yaygın bir şekilde atıfta bulunulan isimler, aynı zamanda bilim ile ahlaki değerler arasındaki bağlantılar üzerine açıkça yazan kişilerin arasında da yer alıyordu. Örneğin Ortaçağ İslam bilimlerini yüceltmeye devam edenleri kınayan ve dahası modern bilimin eşsizliği üzerine pek çok yazı kaleme alan Şemseddin Sami (bkz. Altıncı Bölüm), kendi dergisi *Hafta*'da şunları da yazmıştı:

Ma'ârif insanın fikrini uyandırır, aklını parlattırır, zekavetini artırır; bir insanın akl ü zekaveti arttıkça kuvvet ve serveti dahi artar. Kendi cismi nisbetinde olan hayvanlardan, ve hatta kendi cisminin sülüsü nisbetinde olanlardan bile zayıf olan insanın, yalnız kendisinin birkaç misli cesamette olan en cesur ve en kuvvetli hayvanlara değil, belki tabi'ata bile galip gelerek, karaları denize, denizleri karaya tahvil ettiğini, dalgaların üstünden, dağların altından geçerek, şu koca küreyi alt üst ettiğini, kürre-i 'arzın merkezindeki mevadın mahiyetini, gökteki yıldızların cesamet ve hareketini anlamaya muktedir olduğunu, tabi'atın nice esrarını meydana çıkardığını görmüyor muyuz? Bu harikulade kuvvet neden geliyor? Hiç şüphe yok ki "maarif"ten.

Ma'ârif yalnız fikr ü zekavetin ve kuvvet ve servetin teza-yidini mucib olamaz; bunlarla beraber –insanın sa'adete na'il olmasıçün elzem olan ve medeniyetin erkân-ı asliyesinden bulunan– ıslah-ı kalb husûsunda dahi insaniyete pek büyük hizmetler eder. Bir cem'iyetin beka veya mahvı ahlak-ı 'umûmiyesinin salah veya fesadına bağlıdır; ahlak-ı

‘umûmiyenin ıslahı ise ancak “ma‘ârif” ve terbiye vasıtasıyla mümkün olabilir.⁴⁷

Sami’nin sunduğu örnekler, üzerinde durduğu maarif türüne işaret ederken, yazısının geri kalanında sık sık Avrupa tarzı maarife atıfta bulunarak fikri daha açık bir şekilde ortaya koyar. Sami’nin “terakki-i maarif” için gerekli araçları ikiye ayırmasının da altını çizmeye değer: Birincisi, yeni icat ve keşifler ve ikincisi, yeni icat ve keşiflere dair bilgiyi yaymak. Sami, mevcut hâliyle, Osmanlı İmparatorluğu’nun icat ve keşifte bulunamadığını, dolayısıyla “Avrupa maarifinin vatanımıza nakli” için tahsilli Osmanlıların görevinin “‘ulûm ve fûnûn-ı mütenevvi‘aya müteallik kitapların lisanımıza tercümesi” ve bilimin gazete ve kitaplar üzerinden popülerleştirilmesi olabileceğini ileri sürer. Kısacası, Sami’nin Avrupa bilimini takdir edişi ve maarifi yeni keşif ve icatlarla ilişkilendirmesi dikkat çekici olsa da yeni bilimleri, bu ürünlerinin yayılmasını ahlaki güçlendirmenin bir yolu olarak gördüğü de göz ardı edilemez. Yeni bilimlerin bilgi, onların farkında olmamanısa bizatihi cehalet olarak tanımlanması –daha da ileri giden ve kimya ve fizikten “bihaber olan adem başka her ne ilimler bilse, yine cahil ‘addolun[ur]” diyen– Sami tarafından da güçlü bir şekilde tekrarlanan bir tema yaratmıştır ve bu ifade, önceki bölümlerde de tartışıldığı gibi, yeni bilimlerle ahlak arasında bağ kurmanın da bir yoludur.⁴⁸

Bilime dair bu tür metinlerde, din ya da ahlak konularından bağımsız yaklaşımları bulmak için insanın gerçekten de büyük çaba sarf etmesi gerekir. Benzer örneklerle, Sami’nin bir dizi konuda yazdığı ve sadece yeni bilimsel bulgulara dair bilgiler sunmakla kalmayıp, bu bulgulardan haberdar ya da bihaber olmanın ne anlama geldiğini de açıkladığı, ucuz popüler bilim kitaplarında çokça rastlanır. Örneğin Sami, kâinatın yaşı ve

⁴⁷ Şemseddin Sami, “Terakki ve Maarif”, *Hafta* (22 Ramazan 1298/18 Ağustos 1881): 4.

⁴⁸ Şemseddin Sami, “Hikmet-i Tabiiyye ve Kimyanın Mahiyet ve Ehemmiyeti”, *Hafta* (22 Ramazan 1298/18 Ağustos 1881): 9.

doğası üzerine yeni astronomik bulgulara ilişkin kitabında, sert bir İslami dille kınadığı, yıldızları okuyabildiğini iddia eden “dessaslar”ın hâlâ var olduğunu belirtmişti: “yıldızların her birinin vüs’at ve hareketi kudret-i ezeliyye-i rabbaniye yed-diyle cizilmiş lâyetegayyer bir kanun-ı tabi’iye merbut olduğu halde, cenâb-ı hallâkın öyle cesim bir mahlûkunu bir insanın keyfine hâdim ‘addetmek ne büyük küfr, ne büyük şirktir!”⁴⁹ Dahası Sami, İslam’ın Müslümanları tabiatın gerçeklerini inceleyip gün yüzüne çıkarmak için sadece teşvik ettiği aşikârken, “‘ulûm ve fûnûndan bi-behre olup efsane-perdazlıkla mü’ellif olmak isteyen bir takım cahiller[in] Hind ve İran ve Mısır’ın bazı itikadât-ı batıla-i kadimelerini” İslami geleneğe sızdırdığını ileri sürmüştü.⁵⁰ O hâlde bu açıdan bakıldığında, Sami’nin ve onun gibilerin çalışmaları, bu sonradan yapılmış İslam dışı eklemelerin ortadan kaldırılmasını sağladığı için aslında İslami bir göreve denk düşüyordu. Sami, Newton, Herschel ve Georg Wilhelm von Struve gibi isimlerden astronominin devleri diye söz ederek, kâinatın doğasıyla ilgili sorular için danışılması gereken otoritenin çağdaş bilim olduğunu vurgulamış, ama bilimin kuyruklu yıldızlar gibi fenomenleri henüz tamamen açıklayamadığının ve kâinatın yaratılışı gibi sorunları da hiçbir zaman yanıtlamayacağını altını da çizmişti. Bu ikincisi, elbette sadece Allah tarafından bilinebilirdi. Fakat Sami’nin kâinatın tedricen ortaya çıktığını düşündüren bulgulara dikkat çektiğini ve kâinatın altı günde yaratıldığı inancını, 19. yüzyılın ortalarında Avrupa ve ABD’de epey popülerleşen Gün-Çağ teorisine benzer şekillerde yeniden yorumlanmasını savunduğunu vurgulamak gerekir.⁵¹ Sami Yeryüzü üzerine yazdığı ve son jeolojik bulgulara odaklanarak okurlarına

⁴⁹ Şemseddin Sami, *Gök* (İstanbul: Mihran, 1296/1879), 9.

⁵⁰ *Age.*, 12-13.

⁵¹ *Age.*, 34-35. Bu teori için bkz. Blair Nelson, “‘Men Before Adam!’: American Debates over the Unity and Antiquity of Humanity”, *When Science and Christianity Meet*, (der.) David C. Lindberg and Ronald Numbers (Chicago: University of Chicago Press, 2003): 161-81.

paleontoloji bilimini tanıttığı el kitabında da benzer görüşlere yer vermişti.⁵² Bu sunumlarda, bir kez daha, bilim ehli, açık olmasa da örtük bir şekilde, Kur'an'ın daha iyi bir tefsircisi ve dolayısıyla daha iyi bir Müslüman olarak tasvir edilmişti.

Bu noktada, Sami'nin dergisinin bir başka sayısında, "Ahlak-ı Umumiye" başlıklı, Osmanlı halkının ahlaki niteliklerindeki gerilemeden lafı dolandırmadan şikâyet ettiği bir yazı yayımlamış olması, şaşırtıcı olmamalıdır.⁵³ İlginç bir şekilde, bu makalenin merkezinde, tahsil ve medeniyetin, zorunlu olarak ahlakın bozulmasını durduramayabileceği argümanı yer alıyordu – aslına bakılırsa, eski Roma ve Ortaçağ Arap imparatorluğu tarihlerinin de gösterdiği üzere, medeniyetteki ilerleme eş zamanlı olarak ahlaksızlığa yol açabilirdi. Nitekim makaleye göre Osmanlıların eğitim alanında Avrupalıların gerisinde kalmasına ve sonuç olarak imparatorluğun gerilemesine neden olan bizzat ahlaksızlıktı. Sami'nin önerdiği çözüm basitti: Genç erkekler bu ahlaksız toplumdan yalıtılmalı ve onlara okullarda ders kitaplarından ahlak öğretilmeliydi. II. Abdülhamid'in politikalarıyla çelişmeyen bir öneriydi bu.

O hâlde bilimle ahlak arasındaki bağlantı tam olarak neydi? Mesele, bilimin bizatihi bilgi olmasından ve cehaletin kendisinin bir kusur olmasından mı ibaretti? Bu 19. yüzyıl boyunca en yaygın akıl yürütme olarak kalmış olsa da, başka bir bağlantıya yapılan atıflar zamanla daha da popülerleşecekti: Bilim sadece olguları gün yüzüne çıkarmakla kalmaz, onları kullanıma da sokar, böylece her iki açıdan da miskinliğe karşı çalışkanlıkla yakından ilişkilidir. Bu bağlantı, Mehmed Nadir'in *Mirat-ı Alem* dergisinde yayımladığı bir makalede açıkça ortaya konumuştur.⁵⁴ Bir kişinin odasındaki her nesnenin dünyanın farklı yerlerindeki

⁵² Şemseddin Sami, *Yer* (İstanbul: Mihran, 1296/1879).

⁵³ Şemseddin Sami, "Ahlak-ı umumiye", *Hafta* (12 Zilkade 1298/6 Ekim 1881): 113-17.

⁵⁴ Harbiye mezunu olan Mehmed Nadir (1856-1927), önde gelen bir matematikçi ve Osmanlı İmparatorluğu'ndaki en başarılı ve prestijli özel okullardan birinin (Numune-i Terakki) kurucusuydu. Fakat Jön Türklerle olan ilişkileri Nadir'in okuluna mal oldu.

çalışkan insanlar tarafından imal edildiğini, matbaanın mucitleri sayesinde Galileo, Newton, Lavoisier ve Buffon'un eserlerinin okunabildiğini ve böylece “onların mektebinde tahsil-i kemalat-ı insaniye” edilebildiğini ayrıntılı bir şekilde tartışan Nadir, yüceltilmesi gerekenin bilim insanları, mucitler, kâşifler ve imalatçılar, lanetlenmesi gerekeninse atalet olduğunu ileri sürer.⁵⁵ Bu açıklamada, bilimler ve sanatlar insanı rehavetten kurtardıkları için iyidir.

Sami ve Nadir gibi “Avrupa sever” entelektüellerin, bilimi ahlakla bu denli yakın bir bağlantı içinde tartıştığı bir ortamda benzer argümanların, bu döneme ait muhtelif belgelerde de bulunabilmesi şaşırtıcı olmamalıdır. Örneğin İmadeddin Vasfi tarafından yayımlanan kısa ömürlü *Hadika-i Maarif* dergisinin ilk sayısında, ulum ve maarifin, ahlaki yozlaşmayı engellemek için vazgeçilmez olduğu ileri sürülür. Fakat bunların bütün dalları halkın ahlakının gelişmesine yol açmaz ve bazı bilimler sadece belirli amaçlar açısından yararlıdır: “Tıbbın fa’idesi hasseten hastegana ve hendesenin fa’idesi i‘mar-ı bünyana ve ‘ilm-i heyetin fa’idesi keşf-i ecram ve ta’yin-i evkat ve ezmana” iken bir bütün olarak insanlık için yararlı olan sadece iyi ahlaktır. Vasfi de dergisinin esasen bu meseleye odaklanacağını ve bilimlere ilişkin de bu açıdan aydınlatıcı olabilecek metinlere yer vereceğini belirtir.⁵⁶ Benzer şekilde, dönemin yeni çıkan pek çok başka dergisi de, ilk sayısında amacını “ahlakı düzeltmek” ve “bilimleri yaymak” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁷

2. Osmanlı Gençliğine Nasihat

Demek ki 1880’lerde ve 1890’larda bilime ilişkin metinler sürekli ve önceki onyıllardan daha yaygın bir şekilde ahlaka

⁵⁵ Mehmed Nadir, “Fennin Asar-ı Celilesi”, *Mirat-ı Alem* 16 (1299/1882): 254.

⁵⁶ “Mukaddime”, *Hadika-i Maarif* 1 (1299/1882): 5.

⁵⁷ Örneğin bkz. *Manzara*’nın ilk sayısı (1 Mart 1303/13 Mart 1887): 3 ve *Umran* (21 Eylül 1303/3 Ekim 1887): 2.

atıfta bulunuyordu. Dahası, Benjamin Fortna'nın çalışmaları-
nın da gösterdiği üzere, II. Abdülhamid'in saltanatına sadece
Avrupa tarzı seküler okulların sayısının imparatorluk yanında
yükselmesi değil, son derece önemli bir biçimde, okul müfre-
datında İslam ve ahlakla ilgili derslerinin ağırlığının artması
da damga vurmuştu. O hâlde, okul kitaplarında ve bilhassa
ahlakla ilgili kitaplarda bilimden nasıl söz ediliyordu?

Öncelikle ahlakla ilgili bütün kitapların bilgi ve bilimin
edinilmesine atıfta bulunduğunu belirtmeliyiz. Bu metinlerde
geleneksel ve geniş “ilim” terimi yaygın olarak kullanılsa da,
ilimde son zamanlarda yaşanan hızlı gelişmeye yapılan aynı
ölçüde yaygın atıfların, bu terimin artık yeni bilimleri de içerir
hâle geldiğini açıkça gösterdiğinin altını çizmek de önemlidir.

1881'de yayımlanan ve “Nasayihü’ş-şübbân” (Gençliğe
Nasihat) başlığını taşıyan bir çalışma, girişinde adabın, ter-
biyenin ve iyi ahlak sahibi olmanın, saygı görmek ve takdir
edilmek isteyen insanlar için vazgeçilmez olduğunu belirtir.
Yazar, “Her bir asırda kuvve-i ilmiyye ve akliyyesi sayesinde
fünûn ve sanayi ihtirana muvaffak olan zevat, edeb ve irfan
ve ahlak-ı hasene ile ârâste, ve ef’âl ve etvâr-ı rezâilden vâreste
bulunan” zevattır, der.⁵⁸

Resim, gravür ve mimariye ilişkin bir tartışmaya hasredil-
miş “Tarih-i Sanayi” isimli bir lise ders kitabında, yazar Mah-
mud Esad, 19. yüzyıl bir “ulum ve fûnun devri olduğundan”
kitabın son bölümünü bütünüyle bilime ayırır. Esad, bilim
insanlarının başarılarını hararetle sayıp döktükten sonra,
eserinin sonunda devrin bilimi için şu sözleri sarf eder: “sa-
nayiin ve ticaretin rehberi oldu, siyaseti bile tanzime başladı,
ahalinin bilcümle sunûfu için terbiye-i fikr ve tahsin-i ahlak
vasıtası oldu.”⁵⁹

1897 tarihinde Arapça yazılmış *Mikyasü'l-Ahlak* isimli

⁵⁸ Ahmed Hamdi Efendi, *Nasayihü’ş-şübbân* (İstanbul: Mehmed Esad, 1298/1880-81), 4.

⁵⁹ Mahmud Esad, *Tarih-i Sanayi* (İzmir: Hidmet, 1307/1889-90): 504.

çalışmanın çevirmeni, kitabın girişinde II. Abdülhamid'in eğitime yaptığı hizmetleri övdükten sonra, eğitimin her şeyin temeli olduğunu ve her tür ilerlemeye giden yolun bilgi ve bilimden geçtiğini ileri sürer. Milletlere ihtişam veren sahip oldukları bilimler ve bilgilerdir. Bununla birlikte, çevirmen Mustafa Zihni şöyle devam eder:

Maarifin de, 'ulûm ve fûnûnun da bir üssülesâsı . . . vardır. Bu esas, bu mebnâ ise ahlaktır. Nev-i beşerin her hâl ve sîfatında en mü'esser olan şey ahlaktır.. Bir milletin efrâdında sû-i ahlak tekessür eder ve maazallah-ı te'ala ahlak-ı seyyi'e erbâbının 'adedi ahlak-ı hasene erbâbı 'adedine tefevvuk eylerse – o millet ne kadar vesayit-i medeniyyeye ve hatta ma'ârif malik olur ise olsun – evc-i âlâ-yı terakkiden şimendifer sîratiyle kabul-i inhitat ve tenezzül ve ihtimal ki mevcudiyet-i siyasiyesi de inkırazı tebeddül etmeye mahkumdur.⁶⁰

Zihni'nin önerisi açıktı: Yeni bilimlere dair Avrupa'da yazılmış eserlerle birlikte ahlakla ilgili çalışmalar da Osmanlı Türkçesine çevrilmeliydi. Zihni, Avrupalıların ahlakla ilgili eserlerinin de önemli olduğunu, ancak "ahlakın 'umûr-ı diniye ile münasebeti kabil-i red ve inkar olmadığına nazaran", ahlak üzerine Arapça yazılmış eserleri tercüme etmenin daha munasip olacağını vurgulamıştı. Bu, bir kez daha, bilime, ahlaka, dile, Araplara, Osmanlılara ve Avrupalılara dair argümanların, geç 19. yüzyıl söyleminde ne denli iç içe geçmiş olduğunu gösterir.

Ahlakı konu edinen, 1895 tarihli *Nuhbetü'l Fezail* isimli bir başka kitapsa, "terakki"ye *Mikyas* gibi atıfta bulunmaz. Bunun yerine ilim ve fennin her dalının değerinin, ele aldığı konu tarafından belirlendiğini ve bunun ahlak ilminin en değerli ilim olduğuna yeterli bir kanıt teşkil ettiğini belirten bir girişle başlar. Kitabın yazarı olan Sadreddin Şükrü'ye göre ilm-i ahlak, öncelikle bireylerin Allah'a ve birbirlerine olan görevleriyle ilgilidir ve çarpıcı bir şekilde "emreylediği

⁶⁰ Mustafa Zihni (çev.), *Mikyasü'l-Ahlak* (İstanbul: Alem, 1315/1897-98): 6-8.

veza'iften biri, belki birincisi, ita'attır" – Allah'a, Peygamberin hadis ve sünnetine, ve sultana itaat.⁶¹ Aynı argüman, ahlakı en yüksek ilim, itaatıye en yüksek fazilet olarak tanımlayan *Fezail-i Ahlak* isimli bir başka ders kitabında da aynen dile getirilmiştir.⁶²

Bu tür yorumlara lise ve üstü okullar için kaleme alınan kitaplarda yer verilirken, ilk ve orta okul ders kitaplarında da bilim, ahlak ve din benzer bir dille tartışılıyordu. Ahlak üzerine yazılmış bir kitapta (dinî bilimler de dâhil olmak üzere) bilimin çeşitli dallarının önemine ilişkin bir şiir şöyle demektedir:

'İlm-i tıbbı edegör kim dikkat
Olasın kadir-i hıfz-ı sıhhat
Oku üslûb-ı hükm üzre heman
Fenn-i teşrihe de eyle em'an
Lakin ol fenni ederken tahsil
Eyleme kavl-i hakîmi tev'il⁶³

İlimin tanımının dinî bilimleri de kapsadığını vurgulayan bu kitapta, ilmin bazı yararları da şu şekilde sıralanıyordu: "bizi zulmet-i cehaletten kurtarıp 'alem-i medeniyete ilka ve if'al, ve hareket-ı mezmume ve şeni'eden el çektirip ahlak-ı hamide sahibi eden, 'azamet ve kudret-i ilahiyeyi tefhim ile cenab-ı hakka olan muhabbet ve ri'ayetimizi artıran" şeydi ilim.⁶⁴

Liseler için hazırlanmış, popüler bir okuma kitabı da, bilginin erdemlerine ve bilgi ile erdem arasındaki ilişkilere dair bir metin içerir. "Lezaiz-i İlm" ilim sözcüğünü kullanır, ama jeoloji, astronomi ve kimya gibi bilimlerin önemine açık göndermelerde bulunur. Ancak bu okumanın sonuç bölümü de ilmi ahlaka bağlamakla ilgilidir:

⁶¹ Sadreddin Şükrü, *Nuhbeti'l-Fezail* (İstanbul: Alem, 1313/1895-96), 17.

⁶² Rifat, *Fezail-i Ahlak* (İstanbul: Mekteb-i Sanayi, 1311/1893-94), 9.

⁶³ Ali İhsan Eğribozi, *Çocuklara Talim-i Fezail-i Ahlak* (İstanbul: Kütübhane-i Cihan, 1312/1894-95), 76-77.

⁶⁴ *Age.*, 28.

‘Ömrün en büyük lezzetini tahsîl-i ‘ilmde bulan adem ‘umûmiyetle kimsenin muzırratına, kimsenin fenalığına çalışmaz; çünkü kendine yegane bir meşgale-i hayatiyye ittihaz ettiği şeyi bir kere düşünelim. Öyle bir adem kime fenalık eder? Kimin sa‘adetine mani‘ olur? Husûl-ı maksadı uğrunda kimin mahvına yürür? Kime hilekârlık eder? Tahsil-i ‘ilm maksadına hizmet eden adem kimseye zarar vermez; bilakis iktisab-ı ilme başlar başlamaz bütün beni nevine iyiliği dokunur.

‘Ömrünü tahsîl-i ‘ilme hasreden adem hiçbir tekbihe uğramayacak derecede saf bir zevk-i ruhani ‘alemine dalarak ‘umûmiyetle vicdan azabı tevlid eden sâ‘ir ezvak-ı hayatiyye ve lezâ‘iz-i dünyeviyyeye katiyen meyl-i külli göstermez...İnsan ‘ilmi ne kadar büyük ve kavi, ne kadar sebatlı ve da‘imi bir muhabbet ile severse, insaniyetin hasa‘is-i lazimesinden olan masumiyet-i mutlakayı, fazilet-i ‘âliyyeyi, ibadet-i sâfiyyeyi de öyle bir meftuniyet ile sever.⁶⁵

Bilimin erdem ve Allah’a adanmayla ilişkilendirilme biçimi, söz konusu bilimlerin dinî bilimler olduğunu ima etmiş olsa da, yazının yeni bilimlere yapılan atıflarla başladığını tekrar vurgulamaya değer. Ayrıca bu derlemede yer alan bir başka yazı da entelektüel hazlara dair bir tartışmada Pisagor, Kepler ve Newton gibi isimlerden hakikatin büyük kâşifleri diye söz eder. Dolayısıyla, insanı kötü amellerden koruyan eğitimin, çağdaş Avrupa ile ilişkilendirilen bilimleri de içerdini var saymak yerinde olacaktır.

Son olarak, *Mekteb-i Edeb* (1890) isimli bir başka okuma derlemesinden daha söz etmek gerekir. Yazar, “Tahsil-i ilm” başlıklı yazıda, gençleri, hayatlarını kazanmak ve gençliğin kıymetli yılları bittikten sonra mutluluğa ulaşmak için bilimleri öğrenmeye davet eder. Fakat yazı, bu kitapta ele alınan metinlerin pek çoğuyla uyumlu olarak, sadece bilim-

⁶⁵ [Faik] Reşad ve İbrahim [Aşkî], *Kıraat — Dördüncü Seneye Mahsus* (İstanbul: Karabet, 1313/1895-96), 12-13.

ler hakkında *okumanın* altını çizer ve insanın sadece bilgi ehli bir kişi gibi gözükmek için değil “ziyade iyi ve ziyade fazıl ve kâmil olmak için” okuması gerektiğini söyleyerek sona erer.⁶⁶ Bilimler hakkında okumanın nihai amacı, daha erdemli olmaktır.

Basında, özellikle “gelecek kuşaklar” için yayımlanan gazete ve dergilerde de benzer argümanlara rastlarız. Genç okurlar için çıkarılan ilk gazetelerden biri olan *Etfal*, kendisini çocuklara yönelik bilimsel ve edebî bir dergi şeklinde tanımlayarak, 1886’da yayınlanmaya başlamıştı. Derginin giriş yazısı, şimdi bilgi edinme vakti olduğunu ve devletin eğitimi yaymak için elinden gelen her şeyi yatığını belirtir. Fakat, der derginin yayımcısı, okulda öğrenilen bilimler yeterli olmaya-bilir ve gazeteler ve dergiler tahsile destek olmalıdır. Dahası, “mekteplerde ahlak ve terbiye yolları dahi öğreniliyorsa da” basın da ahlakla ilgili makaleler yayımlayarak bu açıdan yardımcı olmalıdır.⁶⁷ Kısacası, basının görevi, yeni kuşakların en fazla ihtiyaç duyduğu iki şeyi, yani bilimsel bilgiyi ve ahlak hikâyelerini sağlamak şeklinde tanımlanmıştır.

1880’lerin başında yayımlanan *Vasita-i Terakki*, “Ulviyyet” başlıklı bir yazıda bilim ve ahlaktan söz eder ve başlıktaki sıfatı kazanmak isteyen insana şu tavsiyede bulunur: “evvel emirde ahlak-ı hamide ile muttasıf olmalı, saniyen iktibâs-ı ‘ulûm ve fûnûn eylemeli.”⁶⁸ Bu yorumlar “vatanın son ümitleri’ne” seslenmektedir – ki o vatanın “yüksek yüksek hizmet ve memuriyetleri”, imparatorluğun yeni, tahsilli gençliğini beklemektedir.⁶⁹ Genç Osmanlı yurttaşının önündeki yol açıktır: Sağlam ahlak ve bilime dair biraz bilgi ve nihayet, devlet hizmetinde bir makam edinmek.

Bilim, din ve ahlaka ilişkin didaktik metinlerle dolu, uzun

⁶⁶ Muallim Naci, *Mekteb-i Edeb, Birinci Kısım* (İstanbul: Kitapçı Arakel, (1310/1892-93), 70.

⁶⁷ M. R., “Mukaddime”, *Etfal* 7 (23 Mayıs 1291/4 Haziran 1875): 1.

⁶⁸ “Ulviyyet”, *Vasita-i Terakki* 1 (16 Nisan 1298/28 Nisan 1881): 2.

⁶⁹ “Çocuklara Mütalaa”, *Vasita-i Terakki* 1 (16 Nisan 1298/28 Nisan 1881): 3.

ömürlü bir gazete olan *Çocuklara Mahsus Gazete*'de, "Tahsil-i İlm ü Marifet" isimli bir yazıda şöyle denir:

İnsanı sâ'ir hayvandan farklı tutan, kuvve-i nâtıkadır. Onu ikmal ve tezyin eden ve insana insanlığını bildiren dahi 'ulûm ve fûnûndur... Esasen dünyaya gelmekten maksat gençlik zamanlarında istikbalimizin temini için sermaye ihzar etmekten ibaret değil midir? Bizim için tahsîl-i 'ilm ü ma'rifetten başka güzel bir sermaye mi olur? İnsan şu 'alemdes'ud'ü-l hâl olabilmek için meratib-i tahsiliyyenin herbirini kemaliyle ihraz etmelidir. Güzel huylar öğrenip kötü huylardan ictinâb etmek tahsîl-i kemalâta mevkuftur. Zira bütün kötü huylar cehlden ileri gelir. Zaman ı sabâvetimiz öyle bir 'asr-ı mehâsin-hasra müsadif olmuştur ki bunun rasime-i teşekkürünü ancak 'ilm ü marifete çalışarak ifa edebiliriz. . . . Tehzib-i ahlak ancak 'ilm ü ma'rifetle olur. Hayat denilen zulmet-i amika içinde insana insaniyyetini, şahsını, dünyasını gösterecek hurşid-i dırahşan ancak 'ilmdir.⁷⁰

Fakat tahsille ahlak arasındaki bu son derece standart ilişki kurma biçiminin ardından yazar, en önemli erdemın sağlam ahlak sahibi olmak olduğunu söyler, zira "bir âdem ne kadar 'alim, mütefennin olsa ahlak-ı seyyi'e ile müttesef olunca benî nevi ve efrâd-ı 'âzilesi meyanında muteber ve muhterem olamaz." Birbirini takip eden bu iki paragraf arasında bir çelişki varmış gibi gözükse de, daha önemli olan şey, eğitim, bilim ve bilginin, ahlaka atıfta bulunmadan tartışılmasının imkânsız gibi görünmesidir. Önemli olan, bilim öğrenmek ile ahlak arasındaki bağlantının gerçek doğasından ziyade, 1880'lerde ve 1890'larda bilim ve ahlakın birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir ikili olarak ortaya çıktığına ilişkin temel fikirdir.

Belki de bunun en iyi örneği, birinci sınıf öğrencileri için hazırlanmış olan bir diğer okuma derlemesidir. Bilahare çok okunan bir yazar olacak Ahmed Rasim'e ait ilk altı okumanın

⁷⁰ "Tahsil-i İlm ü Marifet", *Çocuklara Mahsus Gazete* (9 Ramazan 1314/11 Şubat 1897): 1.

başlıkları şöyledir: 1. Ahlak: Allah; 2. 'Ulûm-ı Müsta'mele: 'Arz. Meskenimiz. Coğrafya; 3. Ahlak: Dua; 4. 'Ulûm-ı Müsta'mele: Deniz; 5. Ahlak: Baba ve 6. 'Ulûm-ı Müsta'mele: Zira'at. Sına'at. Bu noktadan sonra metinler "Ulum" ile "Ahlak" arasında gidip gelir.⁷¹ Bu, yukarıda sözü geçen *Etfal* dergisinde de gözlemlediğimiz bir örüntüdür. Derginin ilk sayısında yayımlanan ilk yazı, ulum ve fûnuna, ikincisi iyi ahlaka dairdi.⁷²

Fakat Allah'ı, sultanı ve bilimi (19. yüzyılda her zaman yapıldığı gibi) bir araya getiren ifadelerin, bu dönemde dikkat çekici bir yaygınlık kazandığını belirtmek de önemlidir. Bir ilkokulun açılışında bir imamın yaptığı şu konuşmayı ele alalım:

Cenab-ı kibriya 'ulûm-ı âliye ve 'aliyye ile tezyin-i zat ü sıfatı ferman buyuruyor. Padişahımız memâlik-i mahrusa-i şahanelerinde köylere kadar tamim-i ma'ârif ediyor. Peygamber-i zîşânımız 'ulûm ve fûnûn tahsîli için ta münteha-yı akse-yı Şark'a kadar gitmekle efrâd-ı İslâmiyyeyi mükellef kılıyor. Şevketpenah efendimiz ise çar aktar-ı 'alemdeki 'ulûm ve fûnûn-ı şettayı memâlik-i şâhânelerinde cem' ile ruh-ı pak-i hazret-i fahr-ı ka'ınatı şad ü handan buyuruyor. O halde bizim için de evlâd ve ahfadımızı okutup 'alim etmekten başka bir tarik-i şükran var mıdır?⁷³

Benzer şekilde, Ahmed Rasim, fonograf ve ses kaydetmenin yeni keşfedilen yöntemleri üzerine bir tercümesinin girişinde bile Hz. Muhammed'in damadı ve İslam'ın dördüncü Halifesi Ali'nin, bilginin önemi ve cehaletin tehlikelerine ilişkin bir

⁷¹ Ahmed Rasim, *Kıraat Kitabı* (İstanbul: Karabet, 1306/1888-89).

⁷² *Etfal* (8 Rebiyûlahir 1303/14 Ocak 1886).

⁷³ "Kâğıdhane karyesi mektebi", *Tercüman-ı Hakikat* (1 Zilkade 1306/29 Haziran 1889): 3. Bu tür törenlerde öğrenciler ya da eğitimciler tarafından kullanılan çok benzer ifadeler için bkz. *Vakit* (14 Zilkade 1297/18 Ekim 1880): 3; *Tarik* (11 Receb 1301/7 Mayıs 1884): 3; *Tarik* (22 Şaban 1301/16 Haziran 1884): 3; *Tarik* (15 Ramazan 1302/28 Haziran 1885): 1.

sözünü alıntılar. Ayrıca, ilerlemenin bir taraftarı olan sultan sayesinde, Osmanlıların yeni zirvelere ulaşacaklarını belirtir.⁷⁴

Keza bu döneme ait ders kitaplarının çoğu sultana yönelik gösterişli methiyelerle başlar. Önceki bölümlerin de gösterdiği üzere, bu daha önceki dönemlerde de görülen yerleşik bir örüntüyü ve sultanın uyruklarına bahşettiği bir lütuf olarak bilim fikri çoktan kök salmıştı. Dolayısıyla, Abdülhamid'in idaresinin nitel bir değişime yol açtığını söylemek güç olsa da, 1880'lerde 1890'larda bu girişlerin ders kitaplarının sayısındaki artış sayesinde çoğaldığı ve "sultanın şanına" yapılan daha güçlü atıflarla bir şekilde zenginleştirildikleri ortadadır. Necib Asım'ın *Kıraat-ı Fenniye*'si, sultandan "erbâb-ı ulûm ve fûnûnun en büyük hamisi " diye söz eden ve onun saltanatının yeni zaferlerle dolu olması için dua eden bir girişle başlar.⁷⁵ Fizik bilimlerine dair genel bir eserin çevirmeni İsmail Cenabî, Abdülhamid'in saltanatının, herkesin "istifade-i umumiyyeye" hizmet etmek için bir şey başarmaya can attığı bir ilerleme çağı olduğunu belirtir.⁷⁶ Archibald Geikie'nin *Fizikî Coğrafya*'sını çeviren Ömer Subhi, sultanın cehalete savaş ilan ettiğini ve pek çok okul açtığını, bunun sonucunda "sadakâtkarân-ı efrad ı millete, hayırhâhân-ı din ü devlete" düşen görevin, hem sultana duacı olmak hem de "elden geldiği kadar âsâr-ı nafî'a telif ve tercümesiyle" ilim ve irfan kaynağı yaymak olduğunu belirtmişti.⁷⁷ Yüzbaşı M. Münşi, *Bedraka-i Mühendisîn (Mühendisler İçin Rehber)* isimli eserinde, Abdülhamid'in ilme verdiği önemi "şems-i ma'ârif bulunan zat-ı hümayunlarından muktebes olan nur-ı 'ilm ü daniş" sözleriyle anlatır.⁷⁸ Tıbbiye-i Şahane mezunu Besim Ömer, diş sağlığı üzerine yazdığı çalışmasına, saltanatı

⁷⁴ Ahmed Rasim (çev.), *Fonograf*, i.

⁷⁵ Necib Asım, *Kıraat-ı Fenniye* (İstanbul: Karabet, 1305/1887-88): 1.

⁷⁶ İsmail Cenabî (çev.), *İlm-i Eşya* (İstanbul, 1302/1884-85), [2].

⁷⁷ Ömer Subhi (çev.), *Coğrafya-yı Hikemî* (İstanbul: Ceride-i Askeriye, 1301/1883-84): 2-3.

⁷⁸ M. Münşi, *Bedraka-i Mühendisîn* (İstanbul: Mihran, 1302/1884-85), 1.

sayesinde “evlad-ı vatanın envar-ı maarifle” aydınlandığı sultana iki sayfalık bir methiyeyle başlar.⁷⁹

1886’da *Gülşen* dergisinde yayımlanan şu şiir de bu açıdan tipik bir örnektir:

İnsan için en büyük saadet
Tahsil-i ma‘ârif ve fûnûndur!
Ey zahid, menba‘-i cehalet
Cahilliğin “adeta!” cünûndur!
Sultan-ı zaman Hamid-i sani
Heryerde mekteb etti inşa!...
Lütfun bu cihanı etti ihya!⁸⁰

C. Netice: İdeal Bilim Ehlinin Tasviri

1880’lerin ve 1890’ların Osmanlı edebiyatı, ideal bilim ehline, hatta ideal insan olarak bilim ehline dair, yukarıda çerçevesi çizilen gayet spesifik kıstaslara dayanan birçok örnek içerir.

Anahtar bir karakter, Mizancı Murad’ın *Turfanda mı Turfa mı?* isimli ünlü didaktik romanında bulunabilir.⁸¹ Romanın kahramanı Mansur, Paris’te tıp ve siyaset bilimi okuyan ve yararlı bilgilerini milletin hizmetine sunma umuduyla İstanbul’a dönen genç bir adamdır. Dönüşünün ardından, devlet memurlarının yolsuzluklarını ve gayrimüslimlerle Avrupalıların Osmanlı İmparatorluğu’nun bütün meseleleri üzerindeki hâkimiyetlerini fark edince çok büyük bir hayal kırıklığına uğrar. Bilim ehli bir kişi olarak, dairesinde bir laboratuvar

⁷⁹ Besim Ömer, *Dişlerin Hıfzıssıhhati* (İstanbul: Mihran, 1301/1883-84), 2. Daha fazla örnek için diğerlerinin yanı sıra bkz., Mehmed Rakım ve Mustafa Nail, *Hayat-ı Diüvel* (İstanbul: Maviyan, 1306/1888-89); Haydar Daniş (çev.), *Medhal-i İlm-i Heyet yahud Kozmografya* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1307/1892-93); ve Nişan Berberyan (çev.), *Kimya* (İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1309/1891-92).

⁸⁰ Mehmed İzzet, “Mekteb”, *Gülşen* 3 (13 Şubat 1301/25 Şubat 1886): 10.

⁸¹ (Mizancı) Mehmed Murad, *Turfanda mı Turfa mı?* (İstanbul: Mahmud Bey, 1308/1890-91).

kurar, Tıbbiye-i Şahane’de çalışmaya başlar ve gönülsüzce faydalandığı aile bağlantıları sayesinde, Hariciye Nezareti’nde de bir göreve atanır. Fakat kâtiplerin birçoğunun cehalet ve kayıtsızlığı ve gözlemlediği haysiyetsizlik onu tiksindirir. Yine aile bağlantıları sayesinde terfi aldığı anda, “din ve devletine hizmet etmeyi” kutsal görevler olarak gördüğünü ve gerçek bir başarısı olmadan ödüllendirildiği takdirde istifa etmek zorunda kalacağını söyleyerek bunu reddeder.⁸² Bir Avrupa elçiliğinden gelmiş, saygısız bir tavır gösteren bir tercümanı tokatlamaktan da kendini alamaz.⁸³ Roman, Mansur’un imparatorluk sathında eğitimin yayılmasını savunduğu ve İslam dünyasının geleceğini tehdit eden bütün milliyetçi hareketleri eleştirdiği pek çok monolog içerir.

Hüseyin Rahmi’nin 1896 tarihli *İffet*’inin kahramanı da bir hekimdir. Bu eser, bilim ehli kişilerin (hatta burada bir materyalistin) ne tür insanlarla karşıtlık içinde tanımlandığını ve bunun onu nasıl ideal bir Müslüman Osmanlı yaptığını açıkça göstermesi bakımından, özellikle ele alınmayı hak eder. Bir hekim olan kahraman “N” ilk olarak edip arkadaşına o gün yaşadığı bir olayı anlatır:

Men’-i sirayet-i emraz için biz “o fenik” (*eau phenique*) sürünürüz. Bizim lavantamız odur. Aksaray’a inmek için köprüden tramvaya bindim. Yanıma bir şık tesadüf etti. Ama nasıl şık? Tam züppe! Arada sırada yüzüme bakıp çehresini ekşitmeye başladı. Ben bu münfa‘ilâne bakışlarını anlayamadım. Meğerse benim üzerimdeki kokudan rahatsız oluyor imiş. Nihayet bir zarafet taslamak üzere başını bana çevirip o pudralı yanaklarıyla çin çebin göstererek dedi ki “Doktor değil misiniz, seyyar hastahaneye benzersiniz. Üzerinizin neşrettiği bu keskin asit fenik kokusu yalnız mikropları değil, yanınıza tesadüf etmek bedbahtlığına uğrayan insanları da öldürecek!” Şimdi, ölür müsün öldürür müsün? . . . Yalnız şıkı yukarıdan

⁸² Age., 124.

⁸³ Age., 130-31.

aşağıya kadar bir kere süzdükten sonra “Sizin kadar nezahet-i tab’a malik olanlar böyle ‘umûmî tramvaylara değil husûsî arabalara binmelidir,” cevabıyla iktifa ettim.⁸⁴

Hekim narin bir züppe değildir; görünüşüyle ilgilenmez, bilimin nasıl çalıştığını gerçekten anlar ve bilgisini insanlara hizmet etmek için kullanır. Züppenin efeminelğine karşı bilim ehli kişinin erkeklğine de dikkat çekmek gerek. Bu tasvirler, Şinasi’nin (Dördüncü Bölümde tartışıldığı üzere) Şark’ı Avrupa’nın baştan çıkarıcı heveslerine direnmesi gereken olgun bir erkek şeklinde resmedişi gibi tasvirlerle yakından bağlantılıdır. Hüseyin Rahmi, bilim ehli kişinin narin olmadığını altını çizerek, onu tabiri caizse sınavı geçmiş birisiymiş gibi sunar. Bilim ehli kişi, eğer otantik bir Müslüman Osmanlı olarak kabul edilmek istiyorsa “gerçek bir erkek” olmalıdır.

Ayrıca bilim ehli kişi, şıkla mutlak bir karşıtlık arz ederek, sıradan insanların içinde yaşadıkları koşulları tam olarak bilir; o, Batı’nın kör bir taklitçisi değil, toplumunun gerçek, içten ve sadık bir üyesidir. İki arkadaş arasında geçen aşağıdaki diyalogun da gösterdiği üzere, hekimin, bir hayal ve kurgu âleminde yaşayan edipten de farklı olmasının nedeni budur. Son olarak, N’nin bir hekim olarak, sadece tıp değil, bilim adına konuştuğunun altını çizelim:

–Ben mesa’i-i ciddiye erbâbından bulunduğum için öyle sırf bulutlar, denizler, rüzgarlar, bülbüller ile uğraşmaya hasr-ı iştigal edip de kağıt üzerine nakşeyledikleri bu sayıklamalarını da insaniyet namına bir hizmet ‘addeden şairlere biraz kızarım...

–Demek ki tababet tahsîl etmemiş olanlar senin nazarında hiçbir şey değil, öyle mi?

–Kim demiş onu. ‘Alem-i medeniyette tedris edilen ‘ulûm ve fûnûn-ı muhtelifenin tıptan ibaret olmak lazım geleceği iddi’a-yı garibinde bulunmadım. Hâşâ! Her ‘ilmin insaniyette bir lüzumu olduğu gibi, müştagillerine de bütün ‘alem-i

⁸⁴ Hüseyin Rahmi, *İffet* (İstanbul: İkdâm, 1314/1896-97), 12.

insaniyet medyun-u şükrandır. Medeniyet ‘ilimle, ‘ilim medeniyetle kâ’imdir. Maddiyattan bahseden fûnûnu anlarım. Yalnız “metafizikî” olanlara aklım ermez. Bizdeki şairliği romancılığı da metafizikten ibaret görüyorum.⁸⁵

Bay N. daha sonra, hiç kimsenin belirli bir konu üzerinde ciddi bilimsel kitaplar okumadan bir roman yazmayı aklından geçirmemesi gerektiğini savunur. Fakat aynı zamanda, bilim ehli kişinin, hem maddi dünya üzerine okuduğu hem de özellikle hekim örneğinde, maddi hâliyle dünyayla karşı karşıya geldiği için, her zaman bir şaire ya da romancıya kıyasla dünya hakkında daha fazla şey bileceğini de ima eder. Dahası, bir hekimin gündelik işleri gerçek insanlarla uğraşmayı da içerdiğinden, kendi toplumunu da şairden daha iyi tanır ve asıl hikâye, hekimin iddiasını kanıtlamak için arkadaşını hastalarından birinin evine götürmesiyle başlar.

Son bir örnek Ahmed Midhat Efendi’nin eserlerinden verilebilir. Midhat’ın *Acaib-i Alem* isimli romanı “tabiat kanunlarına” duyduğu yoğun aşk nedeniyle insanların alay ettiği genç bir adam olan Suphi Bey hakkındadır. Suphi, kitaplarla, antikalarla, koleksiyonlarla ve bilimsel aletlerle dolu bir evde, mütevazı bir hayat süren bir münzevidir. Arkadaşı Hicabi ile sohbet ederken, Suphi esas hayran olduğu şeyin ne olduğunu açıklar: “‘Aleme gelmekten bir maksad var ise ben zannederim ki o maksad dahi tedkikât-ı tabi’iyye ile cenâb-ı halik-i mutlak ve sâni-i âzam hazretlerinin kudret ve maharetine hayran olmaktır. Zevk de bundan ibarettir.”⁸⁶ Bütün koleksiyonlarını elden çıkaran Suphi, Hicabi’yle birlikte, yeryüzünün şeklinin ve dönüşünün kutuplara yakın bölgelerdeki etkilerini gözlemlemek için kuzey Rusya’ya bir yolculuğa çıkar. Yolculuk sırasında tanıştıkları bir İngiliz kadını olan Miss Haft, bu Müslüman Osmanlı erkeklerinin ahlak ve adabına hayran olur. Miss Haft halasına gönderdiği

⁸⁵ Age., 13-14.

⁸⁶ Ahmed Midhat, *Acaib-i Alem* (Ankara: TDK., 2000 [1299/1882-83]), 19.

bir mektupta tanıştığı Osmanlı beylerinden şöyle bahseder: “Suphi Bey isminde olan bir tanesi Fransızcayı ve Hicabi Bey isminde olan diğeri Almanca’yı âdeta mükemmel olarak öğrendikten maada Avrupa fûnûnunda dahi behre-i kâmile peyda eylemişler ise de kendileri Avrupalı olmamışlardır. Halis ve safi ‘Osmanlı olmak hâlinde kalmışlardır.’”⁸⁷ Romanın sonunda, Miss Haft Suphi’ye evlilik teklif eder. Halası haberleri duyduğunda, “Şark memleketleri ve şarklılar esrar ile dopdolu yerler ve adamlardır. Bunların bildikleri şeyler bizim ‘ulûm ve fûnûnumuza asla benzemezler. İhtimal ki bu Türk sihir gibi san‘atla aklını başından almıştır diye de korkuyorum ” diye yakınıır.⁸⁸ Gülümseyen Miss Haft, teyzesine söz konusu sihrin Suphi’nin terbiyesi olduğunu anlatır – eğitim gibi, edep, ahlak ve disiplin gibi yan anlamları olan terbiye sözcüğü, ideal Osmanlı sentezinin bir özetidir.

Sonuç

19. yüzyılın son 20 yılının resmî söylemi, önceki onyılların temalarını birleştiriyor ve bilimi ahlaka açık atıflarda bulunmadan tartışılması mümkün olmayan bir konu hâline getiriyordu. Daha spesifik olarak, bilimsel bilgiyi, ona sahip olan kişiden kesin bir şekilde ayırıyor ve tam da bilimsel bilginin hem arzu edilir hem de değerlerden bağımsız olduğunu vurgulayarak, bu bilgiye sahip olanın ahlaki nitelikleri meselesini ön plana çıkarmış oluyordu. Bilimsel bilgiyi ithal etmenin tehlikesiz olduğunun altını çizmenin anlamı, bilimle Avrupalıların ya da Hristiyanlığın değerlerinin bir alakası olmadığıydı. Bu nedenle, bilim ehli bir kişinin hoşla gitmeyen argümanları ya da yaşam tarzı, sahip olduğu bilimsel bilgiye atfedilemezdi ve sorumluluk bireyin kendi yozlaşmış ahlakına

⁸⁷ Age., 192.

⁸⁸ Age., 319.

yüklenmeliydi. Bilgi olarak bilim ile bilim ehli kişi arasına çekilen kalın çizgi, bilimin temsilcisini, sürekli olarak kendi ahlakının sağlamlığını göstermek zorunda bırakan, disipline edici bir mekanizma olarak işliyordu.

Elbette söz konusu ahlak da resmî söylem içinde tanımlanmıştı. Ahlaklı olmak, Allah’a ve sultana itaat eden ve milletin refahı ve şerefi için özen ve sabırla çalışan bir Müslüman olmak anlamına geliyordu. İtaatkârlığa ve diğerkâm çalışkanlığa yapılan vurgu açıkça, okulda sadece yeni bilimleri değil, kendilerini Osmanlı devletinin geleceği için benzersiz öneme sahip kişiler gibi görmeyi de öğrenen, sayıları giderek artan genç adamların duygularına da verilmiş bir yanıttı. Prestijli Tıbbiye ve Harbiye, gerçekten de imparatorluğun diğer kurumlarında nadiren görülen türde bir eğitim veriyordu. Fakat bu eğitimin öğrenciler arasında yarattığı otorite ve hak sahibi olma hissi, tam da II. Abdülhamid’in merkezîleştirici politikalarının ortadan kaldırmayı amaçladığı türde bir tehlikeydi. Ahlakın yukarıda tasvir edilen spesifik tanımının giderek daha fazla vurgulanmasının nedeni buydu.

Bununla birlikte hayati önem taşıyan bir diğer şey de, bütün bu hikâyenin bu öğrencilerin yazılarında gözlemlenen bilimcilikten ve bununla ilişkili “kurtarıcılık zihniyeti”nden ibaret olmadığıdır. Bu bölümün de gösterdiği üzere, Jön Türk hareketinin faal hâle geldiği 1890’larda bile, pek çok tahsilli genç Müslüman Osmanlı’nın ortaya koyduğu ürünler, resmî söylemle dikkate değer bir çelişki içinde değildi. Aslında, 19. yüzyılın sonunda muhalif bir söylemin ortaya çıktığını reddetmek mümkün olmasa da, resmî söylem hegemonik olmayı sürdürmüştü. Müslümanların bilime yaptıkları katkılara ilişkin savlar, İslam’ın bilimi gerçekten teşvik eden tek din olarak resmedilmesi ve bilim ehli kişinin vatansever, mütevazı, itaatkâr bir Müslüman –yani ahlaklı bir birey– olması gerektiği iddiası, sadece resmî belgelerde görünüyordu değildi. Benzer şekilde, “şık” ve “kafası karışık materyalist” figürleri, Müslüman Osmanlı bilim ehlinin Müslümanlığını,

Osmanlılığını ve erkekliğini ispata davet ederek, gayet etkili retorik roller oynamaya devam etti. Yeni bilimlerin genç ve sığ meftunlarının, ya misyonerlerin cahil papağanları ya da Avrupalıların yanlış yola sapmış hayranları olarak resmedilmesi, sadece onlarla alay etmekle kalmıyor, aynı zamanda onları potansiyel birer tehdit olarak da sunuyordu. Buna verilen yanıt, ideal bilim ehlinin, gerçek bir erkek, gerçek bir Müslüman ve gerçek bir Osmanlı olarak aynı ölçüde basite indirgeyici temsilleri biçimini aldı: Ortaya çıkan şey, mükemmelliğin ruhsuz ve bir karikatür derecesinde kof bir tecessümüydü.

SONUÇ

Osmanlı elçisi Yirmisekiz Mehmed Çelebi 1720 yılında Fransa'ya gönderildiğinde, kendisine verilen talimatlardan biri Fransızların “‘vesait-i umran ve maarifine’ dair derin bilgi edinmesi” ve Osmanlı İmparatorluğu’nda uygulanabilirliklerini değerlendirmesiydi.¹ Mehmed Çelebi, gerçekten de sayısız yer ziyaret etti; pek çok insanla da tanıştı ve izlenimlerini ünlü seyahatnamesinde anlattı. Yazdıkları, Fransız ev sahiplerinin misafirlerini etkilemek ve Fransa’nın refahın ve entelektüel faaliyetlerin merkezi olduğuna dair bir imge sunmak için bu fırsattan yararlanma niyetinde olduklarını açıkça gösterir. Osmanlı elçisinin ve maiyetinin ziyaret ettiği yerler arasında Paris Rasathanesi, Gobelins İmalathanesi, Hôtel des Invalides, Versailles hayvanat bahçesi ve Jardin du Roi bulunuyordu ve ev sahiplerinin birçoğu ona nadire kabinelerini de göstermişti.

Bununla birlikte Mehmed Çelebi’nin seyahatnamesinde Avrupa biliminin başarılarına ve ilerlemesine dair paragraflar görmeyi bekleyen okurlar, hayal kırıklığına uğrayabilirler. Bunun sebebi Osmanlı diplomatının kendisine gösterilenlere karşı küçümseyici ya da kınayıcı bir tutum içinde olması de-

¹ Osmanlı İmparatorluğu, bu döneme kadar diplomatik temaslar için geçici elçilere bel bağlıyordu. Kalıcı Osmanlı sefaretları Avrupa’da ancak 18. yüzyılın sonunda açılacak olsa da, Yirmisekiz Mehmed’in Fransa’ya yaptığı uzun ziyaret, bu gelişmeye yönelik ilk adım olarak görülebilir. Mehmed Çelebi’nin raporu için bkz. G. Veinstein, yay. haz., *Le Paradis des Infidèles: Relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Ambassadeur Ottoman en France sous la Régence* (Paris: La Découverte, 2004.) Ayrıca bkz. Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1995) [*Doğu’nun Batı’yla Karşılaşması: 18. Yüzyılda Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Nur Çetiner (Ankara: FOL Kitap, 2024)].

gildi. Bilakis Mehmed Çelebi, Paris'te tanıklık ettiği zenginlik ve gösteriş karşısında duyduğu hayranlığı dile getirmek için mürekkep harcamaktan imtina etmemişti. Mehmed Çelebi'nin metni, görmüş olduğu büyüleyici nesne ve binaların boyutlarına ve değerine ilişkin sayısız nicel tahmin içerir ve Fransa'daki yeniliklerin faydalarına dair pek çok olumlu tespitte bulunur. Fakat Mehmed Çelebi'nin en çok üzerinde durduğu şey onu hayran bırakan ve zaman zaman da kafasını karıştıran “harikalar”dır.² Gördüğü şeyler harikulade ve şaşırtıcıydı, ama tümü zorunlu olarak önemli ya da anlamlı değildi. Benzer şekilde, bunlar hakkında anlatılabilecek (“medeniyetin ilerlemesi” gibi) tek, tutarlı ve kapsamlı bir hikâye ya da hepsinin indirgenebileceği (“bilim” gibi) temel bir kavram da yoktu. Son olarak, Mehmed Çelebi, gözlemlediği “ilginçliklerle” ilişkili olarak, Avrupa'da bırakın üstün olmayı, yepyeni bir insan tipinin de ortaya çıkışından söz etmez. Jacques Cassini'nin Paris Rasathanesi'ndeki gözlemleriyle, Versailles hayvanat bahçesindeki hayvanlarla, Jardin du Roi'daki bitkilerle ve Canal du Midi'nin arkasında yatan mühendislikle ilgilenmiş ve bunlardan etkilenmişti, ama bu izlenimlerinin üzerinde, Osmanlı İmparatorluğu'nda kökten bir toplumsal ve siyasi değişimi savunan, etraflı bir toplumsal yorum inşa etmemişti. Kuşkusuz, Mehmed Çelebi'nin metni, Osmanlı seçkinlerinin, 18. yüzyılın başlarında daha karşılaştırmalı bir bakış açısı benimsemelerine ve son derece önemli bir şekilde, “yeni” olanı vurgulamalarına örnek teşkil eder. Fakat bunun çıktısı, sade bir şekilde tasvir edilmiş sorunlar ve çözümler içeren bir anlatı değildir.

Filmi bir asır sonraya sardığımızda, özellikle tıp alanında

² Mehmed Çelebi'nin gözlemlerinin bilim çalışmaları perspektifinden incelenmesi için bkz. Berna Kılınç, “Yirmisekiz Mehmed Çelebi's Travelogue and the Wonders That Make a Scientific Centre”, *Travels of Learning: A Geography of Science in Europe*, der. Ana Simões vd. (Dordrecht: Kluwer, 2003), 77-100. Ayrıca bkz. Feza Günergün, “The Ottoman Ambassador's Curiosity Coffin: Eclipse Prediction with De La Hire's “Machine” Crafted by Bion of Paris”, *Science between Europe and Asia, Boston Studies in the Philosophy of Science* 275 (2011): 103-23.

yeni bilgiye atıfta bulunan ama bir kez daha bunu doğrudan yeni toplumsal ve siyasi düzenle ilişkilendirmeyen, Şanizade ve Mustafa Behçet gibi âlimlere rastlarız. Avrupalıların yeni ve şaşırtıcı derecede etkili bilgi tipleri üretmekte olduğu ve Avrupa ordularının gözle görülür üstünlüğünün sadece bu gerçeğe atfedilebileceği algısı giderek yaygınlaşmaktaydı. Fakat pek çok eğitimli Müslüman Osmanlı için, yeni bilgiyi miras alınan bilginin bir uzantısı olarak düşünmek ya da en azından kıyas kabul etmez bir şey olarak görmemek mümkündü. Gerçekten bilgili olmak için insanın bilginin mümkün olduğunca fazla veçhesine aşına olması gerekiyordu ve eğer “bilenler” toplumsal hiyerarşide daha yüksek bir konum işgal ediyorsa bu kesinlikle meşruydı; fakat yeni bir prestijli bilgi tipi tanımlamaya ya da doğayı ve toplumsal düzenin temellerini yeniden tahayyül etmeye ihtiyaç yoktu.

Algıların ve fikirlerin boşlukta ortaya çıkan, orada var olan müstakil, tutarlı varlıklar olmadıklarını belirtmeye gerek yok. Bunlar söylem içinde mümkün ve anlamlı hâle gelirler ve farklı konumlara sahip toplumsal aktörler tarafından dile getirilirler. 19. yüzyılın başında, Avrupalıların yeni bilgileri hakkında konuşmanın epey farklı bir anlama geleceği yeni bir söylemi inşa edecek aktörler, Osmanlı İmparatorluğu’nda hâlâ görece etkisiz bir azınlık oluşturuyorlardı. Bu azınlığa mensup olanların zaman içinde inşa ettikleri yeni söylemin ana teması, yeni bilginin sadece “ilginç ve harikulade” maddi sonuçları açısından değil, ona “sahip olanların” nitelikleri açısından kavramsallaştırılmasıydı.

Bizzat bu söylemi üretenler, kendilerini yeni bilgiyle tanımlayan, yeni türde insanlardı. Bu bilgi ne kadar yeni ve eşsizse, ona aşına olan kişi de kendisini potansiyel olarak o kadar seçkin hissedebilirdi ve yeni bilginin, bilgili olmanın uzun bir süredir mertebe ve hürmetle ilişkilendirildiği bir toplumda itibardan yoksun olan yeni bir gruba çekici gelmesi, hiç de

şaşırtıcı değildi.³ Osmanlı İmparatorluğu'nun genç bürokrat ve diplomatları ve sayıları az olan ve giderek prestij kazanan Osmanlı okullarının öğrencileri, zaman içinde kendilerini, Avrupalıların üretmekte olduğu yeni bilgi tiplerinin hâkim temsilcilerine dönüştürdüler. Osmanlı devlet mekanizması içinde giderek daha fazla görev üstlendikçe, bilgiye ve cehalete dair resmî bir söylem de şekillendirebildiler – sadece bilgiye sahip ya da ondan yoksun olmanın ne anlama geldiğine değil, bilgili ya da cahil sayılan bireylerin neyi hak ettiklerine dair de bir söylemdi bu. Nihayetinde bilgiye ve sınırlarına ilişkin söylem, toplumsal düzenle ve toplumsal sınırlarla ilişkiliydi.

Fakat bu genç bürokratlar ve öğrenciler tarafından inşa edilen söylemin, miras alınan bilginin otoritesini ve değerini reddeden ya da yeni bilimlere duyulan ihtiyacı devrimci, hatta alışılmadık bir tarzda bile ifade eden, kararlı bir radikal dile sahip olduğunu varsaymamalıyız. Nitekim daha eski denilen bilgi tiplerine, özellikle de İslami mirasla en açık bağlara sahip olanlara yönelik ödünsüz bir şekilde eleştirel ya da mahkum edici argümanlara rastlamak, en azından 19. yüzyılın sonuna dek gayet zordu. Benzer şekilde, yeni bilimleri ve temsilcilerini göklere çıkaran metinler bile genellikle pek de alışılmadık sayılamayacak bir üslupla kaleme alınmıştı; bu metinlerde kullanılan kavramsal çerçeve ve gerekçeler, daha önceki dönemlerde kullanılanlara benziyordu.

Örneğin 19. yüzyılda cihada yapılan atıflar giderek daha az görülür olsa da, mukabele-i bi'l-misl ilkesine sürekli göndermede bulunuluyordu: Osmanlıların, kendilerini savunmak için Avrupalıların yöntemlerini benimsemeleri meşrulaştırılıyordu. İkincisi, eğitimin hayırsever hamisi olarak sultan imgesi, yeni bilimlerin faydalarına ilişkin metinlerde her zaman hazır ve nazırdı. Üçüncüsü, ilim kavramı, yeni Avrupa bilimlerinin

³ İslam siyasi düşüncesi ve pratiğinde ilm ile iktidar arasındaki bağ için bkz. Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).

yerelleştirilmesinde istisnai ölçüde önemli bir rol oynadı. Dördüncü olarak, özellikle yüzyılın ilk üç çeyreğinde, Osmanlı yazarlar, düzenli olarak, çağdaş bilimlerin esasen İslam'ın Altın Çağında yaşamış Müslüman âlimlerin abidevi katkılarda bulundukları bilimlere dayandığı –ve bu nedenle, kategorik olarak bunlardan farklı olmadığı– fikrine atıfta bulunmuşlardı. Fakat bu süreklilik örneklerinden her biri, ilk bakışta görüldüğünden daha karmaşıktır ve izledikleri güzergâhlar şaşırtıcı ironiler barındırır.

Avrupalıların yeni bilimlerinin, imparatorluğun savunulabilmesi için ithal edilmesi gerektiği fikrinin kökleri, yerleşik İslami mukabele-i bi'l-misl ilkesinde yatıyordu. Avrupalıların bütün dünyaya hâkim olmalarını sağlayan belirli bir bilgi tipine erişebiliyor olmaları, Osmanlıların bu yeni çağda kendilerini ve dinlerini savunmak için bu bilgiyi benimsemelerini meşrulaştırıyordu. Bu açıdan, bu şekilde ortaya konulan argümanlar, meşrulaştırıcı metinlerden oluşan eski bir geleneğe yapılan ilavelerdi. Bununla birlikte mukabele-i bi'l-misl ilkesi, açık bir şekilde geç 18 ve erken 19. yüzyıllara atıfta bulunuyor olsa da, yeni seçkinlerin resmî söylemin inşasında giderek artan etkileri, ilkenin artık açıkça ortaya konulması gerekmeyen, herkesçe kabul gören bir mefhuma dönüşmesiyle sonuçlandı. Resmî söylemde –özellikle ders kitapları ve fermanlarda– bu argümana defaatle yapılan atıflar, arkasındaki ilkeyi tabiri caizse görünmez kılmıştı.

Fakat bu tedrici “arka plana düşme” –yani “Avrupalıların bilimlerinin benimsenmesi tek seçenektir” ifadesini meşrulaştırmanın artık gerekli olmaktan çıktığı süreç– Osmanlı toplumundaki iktidar ilişkilerinden söz edilmeden gerektiği şekliyle anlaşılamaz. Bourdieu'nün “dile getirilmesi gerekmeyen” bu tür görüşlere ilişkin argümanı, bu bağlamda da geçerlidir: Bunlar “devlete hâkim olarak hâkimiyet kuran ve devleti var ederek kendi bakış açılarını evrensel kılanların”

bakış açılarıdır.⁴ Yeni Osmanlı seçkinleri, belirli bir beceri ve aşinalık tipini asli diye tanımlayarak ve bu nitelikleri siyasi iktidara bağlayarak, dünyayı ve imparatorluğun statüsünü algılamının “doğru” yolunu –dolaylı olarak onları da “doğru” birey tipi olarak resmedecek bir yolu– tanımlayan resmî bir söylem inşa ettiler. Güçleri arttıkça, daha önceki dönemlerde açıkça dile getirilen mukabele-i bi'l-misl ilkesi, tedricen arka plana taşındı. İmparatorluğun bu yeni bilgi ve beceri tiplerine ihtiyaç duyduğu artık “aşikârdı.”

Sultanın desteğinin herhangi bir kuruma ya da uygulamaya sağladığı otorite ve prestij de yeni bilgilerin meşruiyeti açısından hayati önem taşıyordu. 19. yüzyılın başı gibi erken bir tarihte, III. Selim'den Avrupalılar tarafından geliştirilmiş olan bilgi ve beceri tiplerinin ve bunları öğrenen genç Osmanlı erkeklerinin hamisi olarak söz edildiğini görürüz. III. Selim ve II. Mahmud'un etkin ve istikrarlı bir merkezî otorite tesis etme çabaları, üyelerinin sadakatlerini sadece sultana sunacakları, iyi düzenlenmiş bir kadro yaratma girişimlerini de içeriyordu. Bu kadroyu oluşturacak olanlar, yeni Osmanlı diplomat ve bürokratlarının yanı sıra yeni Avrupa tarzı askerî okulların öğrencileriydi. Fakat özellikle 19. yüzyılın başlarında, bu kişiler hâlâ bel bağlayabilecekleri kayda değer miktarda sembolik sermayeye sahip değillerdi. Bu yüzden, yeni bilgi ve becerilerin hamisi –ve dolayısıyla yeni “bilgili sınıfın” koruyucusu– olarak sultan imgesine metinlerde sık sık rastlanıyordu. Bu tür tasvirler sadece yeni grupların ve temsil ettikleri bilgi tiplerinin meşruiyetini pekiştirmekle kalmıyor, aynı zamanda miras alınan bilgi tiplerinin statüsüyle de bir süreklilik bulunduğunu ima ediyordu. Ancak bu ilk aşama sona erdikten ve bürokrasi Tanzimat döneminde kayda değer bir güç elde ettikten sonra, başta ders kitabı girişleri olmak

⁴ Pierre Bourdieu, “Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field”, *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, der. George Steinmetz (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), 71.

üzere pek çok belgede, bizatihi yüksek bürokratların himayeleri merkezî bir yer edinmeye başladı. Avrupalıların bilimleri, nazırların ve diğer ileri gelen devlet adamlarının isimleriyle temsil edilen devletin kendisi tarafından destekleniyordu. Daha sonra, II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında ve imparatorluktaki iktidar temsillerine ilişkin kapsamlı endişelerin bir parçası olarak, hayırsever sultan imgesi bir kez daha bilime dair söyleme hâkim oldu.

Sultanın bu şekilde her yerde hazır ve nazır olması, daha önceki Osmanlı metinleriyle bir süreklilik tesis etse de, sultanın (ya da devletin) desteğinin ifade edilme biçiminin sonuçlarının da altını çizmeye değer. Nitekim bütün bir 19. yüzyıl boyunca, yeni okulların açılması, kitapların çevrilmesi, dergilerin yayımlanması ve yeni bilimlerle ilişkili kurumların kurulması, neredeyse bir kural olarak, hediye metaforunun sık sık kullanılmasıyla methedilmişti. Sultan ve devlet iktidarının temsilcileri, bilgeliklerinin ve hayırseverliklerinin bir sonucu olarak Osmanlı halkına bilim hediyesini veriyormuş gibi sunulmuşlar ve buna, bu soylu harekete karşılık verilmesi gerektiğine dair bir ima ve sık sık da açık bir sav eşlik etmişti. Bu faydalı bilgi hediyesine karşılık olarak, Osmanlıların kendilerinin de devletlerine etkili ve mütevazı bir şekilde hizmet eden faydalı ve erdemli bireyler hâline gelmeleri gerekiyordu. Bu açıdan, bilime dair resmî söylem bütün bir yüzyıl boyunca, devlet iktidarını temsil edenlerle edemeyecek olanlar arasındaki ilişki ve hiyerarşiyle ilgiliydi.

İlim sözcüğünün Avrupa'dan ithal edilen bilgi tiplerine ilişkin tartışmalarda yaygın bir biçimde kullanılması, bir diğer süreklilik ve ironi alanı teşkil eder. Yeni bilimler için sık sık, özellikle de konu belirli bir disiplin olduğunda, fen sözcüğü kullanılıyordu. Fakat bu kavramın akla getirdiği pratiğe dönüklük ve tikellik, bir anlamda, ilim sözcüğünün de yaygın bir şekilde kullanılmasıyla dengelenmişti. Bir kez daha, kavramların kullanım biçimleri, bir süreklilik ya da ithal edilen bilimin aşına olunan bilimden kategorik olarak farklı

olmadığı algısına işaret eder. Bu bağlamda daha da önemli olan, “yeni”, “faydalı” ve “lazım olan” gibi, bu sözcüklere eşlik eden sıfatlardı. Örneğin, kimyadan ister fen ister ilim diye söz edilsin, atıf genellikle “ulûm-lazıme” ya da “fünûn-ı nafia” gibi ifadelerle çevreleniyordu.⁵ Böylece, Avrupalılardan öğrenilenler, hâlihazırda mevcut olanlarla aynı kategoriye yerleştiriliyor, fakat özel ve –en azından şimdilik– onun daha acil ihtiyaç duyulan bir çeşidi olarak resmediliyordu.

Bu gözlem, en azından 19. yüzyılın bir kısmında, Müslüman seçkinlerin kendilerini uğraştıkları şeye yabancı görmedikleri ve yeni ilaveleri, mevcut kültürel repertuvara ve kurumsal yapıya yerleştirebildiklerini ileri süren araştırmacıların argümanlarıyla uyumludur. Bu süreç bir miktar senkretizm ve yaratıcılık sağlamıştı, ama köklü ve tehditkâr bir değişim olarak deneyimlenmemişti.⁶ Nitekim pek çok Müslüman entelektüel kendisini tekil bir “Medeniyet”e katkıda bulunan bir kişi olarak tahayyül edebiliyordu.⁷ Müslüman entelektüellerin bu kavramsal ustalıklarının ve yaratıcı tutumlarının farkında olmak, özellikle de “modern bilime karşı İslam” gibi basite indirgeyici tartışma konularından kaçınmak açısından çok önemlidir. Fakat altını çizmemiz gereken bir diğer nokta da, yeni bilimlerin “faydalı olma” ya da “ihtiyaç duyulma” özelliklerine yapılan vurgunun toplumsal çıkarımlarıdır. Çeşitli bilgi üretme biçimleri aynı kavramsal kategorinin içine yerleştirilmiş olsa bile, bazılarının diğerlerine nazaran daha acilen gerekli ya da genel olarak daha faydalı olması, nihayetinde bu

⁵ Gereklik, bu kalıplara göre, yararlılığa dayanmaktadır.

⁶ Marwa Elshakry, “When Science Became Western: Historiographical Reflections”, *Isis* 101 (2010): 98-109. Bununla birlikte Elshakry’nin tasvir ettiği örneklerin aksine, on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda, “prestijli bilgi”nin geleneksel kurumsal ortamı olan medrese sistemi, artık eskiden olduğu kadar etkili değildi. Sonuç olarak medreselerde yetişenler de bilime dair Osmanlı tartışmasında daha sınırlı bir rol oynadılar.

⁷ Bkz. Cemil Aydın, *The Politics of Anti-Westernism in Asia: Visions of World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007). Elshakry ve Aydın, sırasıyla, Çin ve Japonya’da da benzer tutumlar olduğunu belirtirler.

bilgi tiplerini temsil eden toplumsal aktörlerin statüsüyle ilgili bir meseledir. Erken 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda, yeni olan belki gerçekten de eski olana benzerliği açısından algılanıyordu, ama yeni olanı temsil edenler kendilerini giderek daha fazla “eski olanın daha yararlı versiyonlarının” sahipleri olarak tanımlıyorlardı ki bu da, onları yeni dünyada imparatorluğun gerçekten ihtiyaç duyduğu insan tipi hâline getiriyordu.

Dünyevi faydaların ve pratik aciliyetlerin üzerinde durulması, açık bir şekilde, bilim ve devlet meselesiyle de ilgilidir. Sonuçta, Avrupalıların bilimleri ne bakımdan faydalıydı? 19. yüzyılın ortalarında, pek çok Osmanlı seçkini bu soruyu devlete atıfla yanıtlamaya başladı. Yeni bilimler, insanı cemaatin, görevlerini daha etkin ve etkili bir şekilde yerine getirebilecek ve böylece devlete daha kayda değer hizmetlerde bulunabilecek, daha iyi bir mensubu hâline getiriyordu. Eski bilgi prestijli olabilirdi, ama eğer katkıları yararlı değilse, temsilcilerini bütünüyle devlete bağımlı asalaklar olarak yaf-talamak çok da abartılı olmazdı – ki bu, 19. yüzyılın ikinci yarısına ait Osmanlı metinlerinde örtük ya da açık olarak karşımıza çıkacak bir argümandır.

Son olarak, ironik bir damarı bulunan bir diğer süreklilik hattı da modern bilimin İslami kökenlerine yapılan vurguydu. Avrupa tarihyazımında, İslam’ın Altın Çağı denilen dönemde (kabaca 9. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar) yaşamış Müslüman âlimlerin Eskiçağ ile Avrupa Rönesansı arasındaki bağı teşkil ettikleri yaygın bir iddiaydı. Entelektüel ilerleme ve medeniyetin tarihine ilişkin 19. yüzyılda kaleme alınmış eserlerde İbn Sina, İbn Rüşd, İbn el-Heysem ve El-Kindi gibi âlimlerden sık sık söz ediliyordu. El-Tahtavi ve Osmanlı örneğinde Mustafa Sami gibi Müslüman gözlemciler, bu tür temsiller karşısında etkilenmiş ve gurur duymuşlardı ve Avrupalıların ancak Müslümanların keşif ve icatlarını benimsemeleri sayesinde bu denli ilerleme kaydedebilmiş oldukları fikri, erken 19. yüzyılda okuryazar Müslümanlar arasında rağbet görmüştü.

Bir yandan bu tasvir, yeni bilimlerin genel olarak Müslüman dünyasında, özel olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda kabul görmesine katkıda bulundu. Pek çok Osmanlı entelektüelinin kendilerini Müslümanların medeniyete katkıda bulunma geleneklerinin sürdürücüleri olarak tahayyül etmelerini sağladı. Fakat diğer yandan, bilime dair Osmanlı tartışmasının cemaate ve aidiyete dair bir tartışmaya dönüşmesine yardımcı olan, tam da bilimleri özünde yerli olarak tasvir etmeye yönelik bu eğilimdi. Avrupa'dan ithal edilenlerin “zaten bizim” olduklarını söylemek, bu bilimlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki temsilcilerinin de, cemaatin düzgün, hakiki temsilcileri olmayı başarmaları gerektiğini ima ediyordu.

Dahası, “Müslümanların katkıları” argümanının yarattığı şevk, en başından itibaren sorunluydu. Öncelikle, bu erken İslam âlimlerinin çalışmaları, esasen dönemin medrese âlimleri ve talebeleri bu katkıları öne çıkaran bir sistem içinde eğitilmediklerinden, 19. yüzyıl Osmanlı seçkinlerinin özellikle aşına oldukları eserler değildi. Sonuç olarak ima edilen gelenek, kolaylıkla fark edilebilecek bir şey olmaktan ziyade bir icattı.⁸ İkincisi, 19. yüzyıla merkezî politikalar ve başka yerlerde de olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da öngörülebilir, standart hâle getirilmiş bir vatandaşlık inşa etme çabaları damga vurduğundan, iletişim temel bir endişe hâline gelmişti. Kamusal eğitim genişledikçe “sade Türkçe” ve “herkesin anlayabileceği dil” gibi ifadeler de sıkça kullanılan klişelere dönüştü. Böylesi bir bağlamda, eski üstatların birçok eserinin Arapça –ve çağdaş medrese mezunlarının bile anlamayabildiği bir Arapçayla– yazılmış oldukları gerçeği, zaman içinde Arapça eski (yani çok da faydalı olmayan) bilginin diliyken, yeni bilgiyle sade Türkçe arasında bir ilişki kurulmasına yol açtı. Bu yüzden, pek çok Osmanlı yazarı, erken İslam âlimlerinin

⁸ Şemseddin Sami'nin İslam medeniyetine ilişkin eserinin, tıpkı Ziya Paşa'nın Endülüs tarihine dair popüler kitabı gibi Avrupa kaynaklarına dayanmasının nedeni budur.

katkılarına dair heyecanlı savlar diler getirirse de, bu argüman hattı pratik olarak pek de sürdürülebilir değildi.

Bu ironileri bir kenara bırakacak olursak, 19. yüzyılın başlarından ortalarına kadar hâkim olan Osmanlı söylemi, eski bilginin anlamını ya da önemini kategorik olarak reddetmiyor ya da köklü bir dönüşümün yaşanması gerektiğini ima etmiyordu; aslında, açık ya da örtük süreklilik işaretleriyle doluydu. Hâkim söylemin bu özelliği, yüzyılın ilerleyen kısımlarında büyük bir değişim yaşamasa da, ironilerinin yanı sıra toplumsal ve siyasi çıkarımları da çok daha fazla belirgin hâle geldi. Tanzimat dönemine ait resmî açıklamaların ve Münif ve Safvet Paşalar gibi isimlerin yazılarının gösterdiği gibi, imparatorluğun artık belirli bir insan tipine ihtiyaç duyduğu fikri, 1840'lardan sonra hâkim görüş hâline geldi. Bu yeni Osmanlının belirli bir bilgi tipine aşına olması hayati önemi haizdi, zira onun devlet iktidarının temsilcilerinin eylemlerini anlamasını sağlayacak olan bu bilgiydi. Devleti anlamaksa, sonuçta onu, devlet adamlarını açıktan eleştirmeyecek ya da toplumsal düzene tehdit teşkil etmeyecek, erdemli bir vatan-severe dönüştürecek. Yeni bilgiye bir miktar aşına olmak onu itaatkâr ve çalışkan bir Osmanlı yapacaktı.

Yeni bilimlere dair, özellikle Encümen-i Daniş tarafından yayımlanan kitaplar, bir tür üniversite kurmaya yönelik ilk girişim ve son olarak *Mecmua-i Fünûn*, 19. yüzyılın ortalarında Osmanlı İmparatorluğu'nda bilimin toplumsal ve siyasi bir mesele olarak nasıl algılandığı ve sunulduğunun özellikle çarpıcı örnekleridir. Yeni bilimlerin imparatorluğun yüksek bürokratları tarafından sadece desteklenmekle kalmayıp, gözle görülür şekilde temsil de edilmeleri, bu bilimlerin artık "devlet malı" olduklarını ve saygınlık ve itibarlarının, devlet iktidarını ellerinde tutanların uyruklarından talep ettikleri itaatten ayrılmasının mümkün olmadığını gösteriyordu. Avrupa'dan ithal edilen bilimler, ciddiye alınmalıydı çünkü bunları destekleyen, teşvik ve temsil eden devletti. Osmanlı İmparatorluğu'nun çağdaş aydınlanmış bürokratları, sadece

bilge ve bilgili olmakla kalmayan, aynı zamanda örnek birer devlet adamı da olan, geçmişin büyük âlimlerinden farklı değillerdi.

Bu şekilde var olduğu ileri sürülen süreklilik, yeni olanın eski olan açısından algılanıp tasvir edilmesine bir başka örnek teşkil eder. İlim sözcüğünün kullanımı da, İslami gelenekteki özel yan anlamlarını korurken, jeoloji ve zooloji gibi yeni bilimlere atıfta bulunmak için de kullanıldığından, genellikle bu minvalde gerçekleşmişti. Fakat bu süreklilik biçimlerinden hiçbirini kaçınılmaz, doğal bir geçiş olarak görülemez; yeni bilginin acil pratik faydaları olan bir bilgiden çok daha fazlasına dönüşmesi, belirli bir seçkin gruba itibar bahşedilmesini de ima etmiş ve devletle bilgi üretimi arasındaki ilişkileri değiştirmişti. Ulema tarafından temsil edilen eski bilgi kurumu devlet tarafından her zaman desteklenmiş ve devlet otoritesinin meşrulaştırılması için vazgeçilmez olmayı sürdürmüştü olsa da, bir miktar özerkliğini korumuştur ve itibarı hiçbir şekilde devletle olan ilişkisinin bir fonksiyonundan ibaret görülemezdi. Öte yandan, yeni bilgi için devletin verdiği destek belirleyiciydi, öyle ki devlet otoritesinin temsilcileri aynı zamanda Avrupa'dan ithal edilen bilimlerin de temsilcileriydi.

Dahası, Münif Paşa'nın yazdıklarının da gösterdiği gibi, 1850'lerin ve 1860'ların hâkim Osmanlı söyleminde, ilim münhasıran yeni bilimlere atıfta bulunan bir terim olarak kullanılabilirdi. Yüksek bürokratlar kadar genç edipler de ilim sözcüğünü kullanarak genel anlamda bilginin erdemleri üzerine yorum yapabiliyorlardı, ama verdikleri örnekler bütünüyle bu yeni bilimlerin faydalarıyla ilgiliydi. Bu stratejiyle, bilgi sahibi olmakla erdemli olmak arasında (genellikle "İlim insanı doğruyu yanlıştan ayırma becerisiyle donatır" ifadesiyle dile getirilen) dinen inşa edilmiş ilişkiler, bilime dair söyleme dâhil edildi. Yeni bilimlere aşına olanlar (yani yeni bürokratlar, ama aynı zamanda edipler ve Avrupa tarzı okulların öğrencileri) böylece erdemli kişiler olarak sunulabildiler – devlet otoritesini

elinde tutanların iktidarını sadece desteklemekle kalmayan, aynı zaman da meşrulaştıran da bir sunumdu bu.

Bu tasvirle Tanzimat döneminin Osmanlıcı politikaları arasındaki koşutluğa da değinmek önemlidir. Etnik ve dinî kimliklerin, sultanın bütün uyruklarını ve (daha sonra imparatorluğun bütün vatandaşlarını) bir araya getirecek bir Osmanlı kimliği tarafından aşılmasının beklendiği bir ortamda, dinen temellendirilen bilgi iddiaları, potansiyel olarak birleştirici olmaktan ziyade ayrıştırıcı olabilirdi. Bu nedenle, bu tür bilgi tiplerinin üretilmesini ve yayılmasını amaçlayan kurumlar, kurulu Osmanlı idari sisteminin hâlihazırda onayladığı gibi, belirli dinî cemaatlerin yetkisi altında olabilse de, Osmanlı devletinin kendisi, etnodinsel gelenekleri aştığı iddia edilen bir bilgi tipiyle temsil edilebilirdi. Avrupa'dan ithal edilen bilimlerin, bu anlamda tarafsız oldukları fikri, Osmanlıcılığın en parlak devrinde, devletle özdeşleştirilmelerini daha da hızlandırdı. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin yapısı ve *Mecmua-i Fünun*'a katkıda bulunanlar, yeni bilimlerin cemaatleri aşan statüsünü açıkça göstermektedir. Bir kişi Rum, Ermeni, Müslüman ya da Yahudi cemaatlerine mensup ve kökleri dinî geleneklerde yatan belirli bir arka plandan geliyor olabilirdi, ama iş yeni bilimleri öğrenme ve onlar üzerine kalem oynatmaya geldiğinde, herkesin sadece birer Osmanlı olması mümkündü.

Fakat Müslüman cemaati içindeki kimi grupların geride kaldıklarını hissetmelerine yol açan bir toplumsal, siyasi ve iktisadi dönüşüm döneminde, tüm bu iddia ve süreçlere –devletin yeni bilimlerle özdeşleştirilmesi, belirli bir bilgi tipinin cemaat mensubiyetini ve geleneği aşabileceği fikri, bilgi, erdem ve yeni bilgi türlerinin ve bunların temsilcilerinin prestiji arasındaki dinî temelli ilişkilerin sahiplenilmesi– itiraz edilmemesi beklenemezdi. Asıl önemli olan, bu itirazların özü itibarıyla yeni bilgi tiplerinin içeriklerine yönelik olmaması ve zaten bunun için herhangi bir gerekçenin de bulunmamasıydı. Bilgi gerçek toplumsal aktörler tarafından temsil ediliyordu

ve esas önemli olan bu aktörlerin eylem ve argümanlarının, belirli bir bağlam içinde diğer toplumsal aktörler tarafından nasıl algılandığıydı.

Hayal kırıklığına uğramış genç bürokratlar, 1860'larda Müslüman cemaatinin kaygılı ve canı sıkkın kesimlerinin sözcüleri haline geldiler ve eleştirilerini Tanzimat döneminin yüksek rütbeli bürokratlarına yönelttiler. Pek çok Müslüman Osmanlı, Avrupalı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki siyasi ve iktisadi nüfuzunu, Batılılaşmış yüksek bürokratların ihanetinin değilse bile zayıflığının bir sonucu olarak görüyordu. Yeni Osmanlılar kuşağı, bu algıdan yararlanarak, sıradan insanların yaşamlarına ve geleneklerine yabancı olan ve her açıdan Avrupalıları taklit eden, kadınsı, yüzeysel, kibirli ve züppe bir genç erkek olarak şık karakterini inşa etti. Şık sadece Fransız kentlileri gibi görünmeye ve konuşmaya çalışmakla kalmıyor, İstanbul'un gayrimüslim Osmanlıların bir kesimiyle Avrupalı tüccarların yaşadığı mahallelerinden de çıkmıyordu. "Avrupalıların bilimleri" nihayetinde bu kurgusal karakterin, "kendi halkının" geleneklerini ve yaşam biçimlerini küçümserken, hakkında coşkuyla atıp tuttuğu pek çok konudan biriydi.

Avrupalıların çağdaş bilimlerinin ilk İslam âlimlerinin keşif ve icatlarına dayandığı inancı, seçkinler arasında zaten yaygındı, ama Yeni Osmanlılar kuşağı bunu bilime dair söylemlerinin merkezine oturttu. Aynı zamanda İslam'ı bilim yanlısı tek din olarak yeniden inşa ettiler. Bu katkıların her ikisi de, yeni bilimlerin sahiplenilmesi açısından etkili olsalar da, "yeni olanın yerlileştirilmesi" sürecinin bir başka sonucu daha oldu: Nasıl bilimlerin kendileri "âdetlerimizle" çatışmıyorsa, bu bilimlerin temsilcileri de çatışmamalıydı. Başka bir deyişle, eğer yeni bilimlerin sözcülerinden biri züppele-re has özellikler sergiliyorsa, benimsediği yaşam biçimi ve tavırların, hayranı olduğu bilimlerle bir alakası olduğunu ileri süremezdi. Bilimin, "değerlerimizle" uyumlu değilse bile nötr olarak tasvir edilmesi, böylece onun adına konuşmak isteyenlerin omuzlarına ek bir yük bindirdi: Bilimle ilgili bir

sorun yoktu, bu yüzden eğer bir bilim sevdalısı “bizden” biri olduğu kanıtlayamazsa, suçlanması gereken içtenlikle övdüğü bilimler değil, kendisiydi.⁹

Bu akıl yürütme biçiminin, Osmanlıcılığa ve bilimin sahip olduğu iddia edilen evrenselliğine yönelik ikircikli bir tutuma yol açtığını vurgulamaya gerek yok. Yeni Osmanlılar, Osmanlıcı politikalara sempatiyle bakıyorlardı, ama esasen imparatorluğun memnuniyetsiz Müslüman cemaatini temsil ediyorlardı. Sonuçta, potansiyel olarak evrensel bir bilim tasviri yapsalar da, bilimin temsilcilerinin taşıması gereken özelliklere yaptıkları vurgu, Müslümanlığı, söylemlerinde merkezî bir tema hâline getiriyordu. Bilim ehli bir kişi, belki de evrensel geçerliliği olan bilgiye sahipti, ama kendisi belirli bir cemaate mensuptu ve bunu göstermek zorundaydı.

Yeni Osmanlılar kuşağının tartışmaya yaptığı esas katkı, bu açıdan daha önceki dönemlerin hâkim söylemine çok benziyordu: Bilim, bilim ehli kişilerin karakteristik özelliklerinden çok daha az tartışmalı bir meseleydi. Gerçek bir bilim ehlinin *aynı zamanda* dindar ve dolayısıyla ahlaklı bir birey olması da gerektiği iddiası, böylece bilim ehli kişinin, doğası gereği erdemli ve vatansever olarak sunulmasının yerini aldı. Kendisini bilimin sözcüsü olarak sunmak isteyen bir Müslüman Osmanlı, gerçekten de Müslüman bir Osmanlı olduğunu göstermek zorundaydı.

İmparatorluğun son onyılları, bilime dair geçmişin hâkim ve alternatif söylemlerinden bazı unsurları ödünç alan, yeni bir resmî söylemin ortaya çıkışına tanıklık etti. Bilimi devlete çok sıkı bir şekilde bağladı ve kuvvetli, zorlayıcı bir bilim fikri sundu; buna göre bilimin otoritesini en hakiki hamisinin, yani sultanın otoritesinden ayırmak imkânsızdı. Fakat İslami temsillerin, bizatihi devlet otoritesinin tesisi açısından çok

⁹ Benzer kolonyal ortamlarda ortaya çıkan ve maddi olanı manevi olandan ayıran bu söyleme yönelik olumlu bir yaklaşım için bkz. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).

daha vazgeçilmez hâle gelmesiyle, ortaya çıkan sonuç, otorite üçgeni adını verebileceğimiz, köşelerini sultanın, İslam'ın ve bilimin oluşturduğu bir üçgen oldu. Bu bileşenlerden her biri diğerinin otoritesine eklendi ve onu meşrulaştırdı. İdeal Osmanlı yurttaşı, bunların üçüne de saygı duyan ve itaat eden kişiydi ve bu üç otoritenin birleşimi, bir anlamda, gerçekten hürmetkâr bir yurttaşlığın inşasını mümkün kılabilecek nihai otoriteydi. Bu yurttaşlar bilimin ve İslam'ın çatışma içinde olamayacağını ve bilimin sadece İslam'ın gerçek din olduğunu kanıtladığını bilecek, İslam dünyadaki Müslümanları Osmanlı sultanının etrafında birleştirecek, sultansa hem dinî nizamın hem de bilimin hayırsever koruyucusu olacaktı.

Bununla birlikte bu üçgen, özellikle Harbiye, Tıbbiye ve Mülkiye öğrencileri ve mezunları arasında daha az etkili oldu. Sultanın hükümet içindeki anahtar mevkiler üzerinde kurduğu kişisel denetim ve prestijli işlere girme ve siyasi katılım fırsatlarının sınırlı olması, hoşnutsuzluk yaratmaya devam etti. Bu durum, özellikle eşsiz bir prestije sahip ve acilen gerekli olduğu söylenen eğitim sayesinde, hak ettiklerini düşündükleri şeylere ulaşamadıkları için hayal kırıklığına uğrayan genç adamlar açısından geçerliydi.¹⁰ Fakat bu öğrencilerden, seküler eğitimin ürünleri olarak söz etmek tam olarak doğru olmaz, çünkü İslami ahlak maruz kaldıkları müfredatın ayrılmaz bir parçasıydı.¹¹ Benzer şekilde, farklı kökenlerden geliyorlardı ve pek çoğu en azından bir miktar dinî eğitim de

¹⁰ Gazeteci Ahmet İhsan, anılarında, tarihçi ve Mekteb-i Mülkiye müdürü Abdurrahman Şeref'in okulun ilk günü olan 7 Eylül 1882'de yeni gelen öğrencilere yaptığı konuşmaya atıfta bulunur. Avrupa'daki eski Osmanlı topraklarının gösteren bir haritanın yanında duran Şeref şöyle demiştir: "Efendiler! Biz bu yerleri hep cehl yüzünden kaybettik. Ne mutlu bana ki . . . şu haritayı görünce anlayacak genç efendilerden hiç olmazsa elli tanesini memlekette mevcut görüyorum. Okuyunuz, çalışınız, memleketin muhtaç olduğu ilim sahibi memurlar olunuz, bu mektep bu maksatla açılmıştır." Bkz. Ahmet İhsan Tokgöz, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923* (İstanbul: Ahmet İhsan, 1930), 1:22.

¹¹ Bkz. Benjamin Fortna, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *International Journal of Middle Eastern Studies* 32 (2000): 369-93.

görmüştü.¹² Sonuç olarak, bu genç erkeklerin çoğunluğunun, bilimi sadece Avrupalı yazarlardan ödünç alınan bir çerçevede içinde tartışılabilecek, İslam karşıtı bir girişim olarak resmeden bir materyalizm biçiminin radikal hayranları olduğunu ileri sürmek yanlış olacaktır. İslam ile sultanın otoritesi arasındaki bağlantı bu dönemde epey etkili olmayı sürdürdü ve ahlaklı bir gençlik yetiştirme ihtiyacı, tartışmaya katkıda bulunan çoğu kişi tarafından dile getirildi.

Yine de bu dönemde bilimciliğin ve vulgar materyalizmin pek çok genci etkilediği ve kendilerini imparatorluğun gerçek kurtarıcıları olarak tahayyül etmelerini sağlayarak, hak sahibi olma duygularına eşlik ettiği kesindir.¹³ Dahası, bir çoğunluk teşkil etmeseler de, fikirleri geç 19. yüzyılın entelektüel tartışmalarının şekillenmesinde özellikle etkili oldu. Beşir Fuad gibi genç adamların yazıları ya da daha sonra Jön Türk hareketinin ortaya çıkışı, Abdülhamid'in nizamı tesis etme politikasının tam da merkezinde yer alan otorite üçgeninin kırılma anını gösterdiğinde, sonuç yanlış yola sapmış materyalist figürünün –yani esasında o dönem itibarıyla herkesin aşına olduğu “şık”ın yeni bir versiyonunun– ortaya çıkışı oldu. Tıpkı züppe gibi, yanlış yola sapmış materyalist de kendi düşünceleri olmayan bir papağandı. Kıyafetleri ve tavırları belki züppeninkilerden daha mütevazı (ve daha az kadınsı) idi, ama görüşleri, Avrupalılarınkine ve daha spesifik ve tehlikeli olarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan misyonerlerinkilere dayanıyordu. Yakından denetlenen Osmanlı basını ve okul kitapları, bu karaktere ilişkin atıf ve kınamalarla doluydu. Ama eleştirilen pek de görüşlerinin yüzeyliliği ve basitliği olmuyordu. Bunun yerine, bir kez daha, sorun olarak yanlış yola sapmış materyalistlerin kendileri tarif edildi: Otorite üçgeninin sadece bilim köşesine saygı duyan kişiler

¹² Bkz. Benjamin Fortna, “Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire”, *Die Welt des Islams* 41 (2001): 1-31.

¹³ Hanioglu'nun çalışması bunu etkili bir şekilde ortaya koyar.

olarak resmedilen materyalistlerin, kendi cemaatlerini sadece görmezden gelmekle kalmadıkları, ona ihanet de ettikleri ve imparatorluğun düşmanlarının temsilcileri hâline geldikleri iddia edildi. *Kasa* dergisinin kısa ve öz bir şekilde ifade ettiği gibi, bunlar “fesli Frenklerdi.”

Bununla birlikte yoldan çıkmış bu materyalistlerin, otorite üçgeninin iki köşesine dair kuşku sahibi olmaları, toplumsal düzen ve itaat meselesiyle ilgilenmedikleri anlamına gelmiyordu. Aslında, bilime Osmanlı İmparatorluğu'ndaki savunucuları tarafından duyulan hayranlık, hiçbir zaman düzen meselesinden ayrı tutulmamıştı ve bu açıdan Jön Türklerle sultan arasındaki fark, neredeyse buharlaşmaktadır. Bilimciliğin 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda gözlemlediğimiz versiyonu, bilhassa ahlakçıydı. Bilim, ona sahip olanlara her şeyin ve herkesin doğru yerini gösteren ve sonuç olarak onları hem çalışkan hem de hürmetkâr, yani ahlaklı kılan bir bilgi tipi idi. Bu yurttaş tipinin inşa edilmesi gerektiğine ve bilimsel bilginin bunu sağlayacağına ilişkin geniş bir uzlaşma bulunuyordu. Esas anlaşmazlık, sultanın ve prestijli okulların genç mezunlarının yerleşeceği konumlar ile ilgiliydi.



Bu çalışma “Müslüman Osmanlılar bilim hakkında konuşurken ne hakkında konuşuyorlardı?” gibi naif bir soruyla başladı. Takip eden bölümlerdeki tartışmalar bu soruya bir dizi yanıt sundu; gerçekten de, Osmanlılar bilim hakkında konuştuklarında başka pek çok şey hakkında konuşuyorlardı. Bunların arasında ihtiyaç duyulan ve faydalı bilginin anlamı, geleneğin içeriği ve önemi, yöneten ve yönetilenlerin münasip özellikleriyle, aralarındaki hiyerarşinin doğası ve dinin özü de yer alıyordu. Fakat nihayetinde ve son derece basit bir şekilde ifade edersem, Müslüman Osmanlılar 19. yüzyılda bilim hakkında konuştuklarında *insanlar* hakkında konuştular. Bütün tartışma Osmanlıların ne tür insanlar oldukları (ve olmadıklarıyla) ve ne tür insanlar hâline gelmeleri (ve

gelmemeleri) gerektiğiyle ilgiliydi. Müslüman Osmanlılar bilim hakkında konuştuklarında, “Yeni bilimlere aşına olmak insanı neye dönüştürür?” “Cahil bir insan olmak ne anlama gelir?” ve “Bilimsel bilgiye sahip olmakla ilişkili erdemler nelerdir?” gibi sorular sordular. Bilgi sahibi ve cahil insanlar arasındaki ilişkinin uygun biçimini, yönetici seçkinlerin edinmesi gereken nitelikleri ve sıradan insanların ne tip insanlar hâline gelmesi gerektiğini tartıştılar. Erdem ve ahlaksızlık, tembellik ve çalışkanlık, bağımlılık ve kendi kendine yeterli olma, mütevazılık ve kibir, içtenlik ve ikiyüzlülük, sadakat ve ihanet ve küçümseme ve hürmet hakkında konuştular. Bilimin (ve aynı zamanda, örneğin dinin) anlamı ve sınırları, sorulacak önemli sorulardı, ama nihai yanıtlar insanlarla ve onların nitelikleriyle ilgiliydi.

Bu önemli bir meseledir. Elbette 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu örneği, son derece spesifik bir tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamla ilgilidir ve bu kitapta sunulan çözümleme de bu bağlama yapılan referanslara dayanmaktadır. Özellikle 1830’lardan sonra pek çok Osmanlı için Avrupa’dan yeni bilimlerin alınmasını, sanki bu içinde bulundukları siyasi ve toplumsal bağlamdan bağımsız bir süreçmiş gibi görmek pek de mümkün değildi. Osmanlı İmparatorluğu hiçbir zaman resmen sömürgeleştirilmemiş olsa da, Büyük Güçlerin Osmanlı’nın iç siyasetini etkileme kabiliyetleri, Osmanlı ekonomisi üzerindeki hâkimiyetleri ve kendilerini Osmanlı İmparatorluğu’nun gayrimüslim cemaatlerinin koruyucusu ilan etmeleri, pek çok Müslüman Osmanlıyı kaygılandırıyordu. Bu tür bir bağlam içinde, sonuç olarak bilim ehli kişilerin sadakatine vurgu yapılması, özellikle şaşırtıcı değildir.

Fakat daha göze çarpan bulgu –bilime dair Osmanlı tartışmasını şekillendiren en temel soruların, epistemolojik meselelerden ziyade ahlaki-siyasi meselelerle ilgili olması– başta bilim ve dinin kamusal algılanışını konu edinenler olmak üzere, yakın tarihli birçok çalışmanın argümanlarıyla tu-

tarlılık içindedir.¹⁴ Bu çalışmalar “bilime muhalefet” olarak resmedilen kamusal endişe ya da algıların, insanların bilimsel araştırmanın nasıl icra edildiğine ya da bilimin ne olduğuna dair inanışlarıyla pek de ilgili olmadığını ortaya koymuştur. Aslında bunlar, insanların bilim insanları tarafından temsil edilen belirli tutumların ahlaki sonuçlarının ne olduğuna inandıklarıyla ilgilidir.

Bunların esasında kaçınılmaz ya da su götürmez şekilde haklı kaygı ya da algılar olduklarını düşünmemiz gerekmiyor. Nitekim belirli bilimsel tutumların tasvir ediliş biçimleri ve bu tutumların ahlaki kaygılara bağlanması, bizatihi “sınır çalışması” örnekleri olarak görülmelidir. Köklü eğitim, kültür ve din kurumlarının temsilcileri ya da belirli çıkar gruplarının mensupları gibi toplumsal aktörler, kendilerinin temsil ettiği alanı, gerçek ahlakın kaynağı olarak tanımlarken, bilimsel yaşamın spesifik veçhelerini potansiyel olarak ahlaka zararlı olarak resmedebilirler. Önemli olan söz konusu kaygıların anlamı, önemi ya da haklılığı değildir. Temel gerçek, erdem ve ahlaksızlık meselelerinin ve “doğru yaşam”ın anlamının bilime dair tartışmalarda merkezî bir yer edinmiş olmasıdır. İnsanların bilim ile ahlak arasındaki ilişkiyi (bu iki kavramı nasıl tanımladıklarından bağımsız olarak) nasıl algıladıkları ve bilimin “iyi bir yaşam”da oynadığı rolü nasıl gördükleri önemlidir ve bilime ilişkin “insandan azade” analizler, bir toplumsal kurum olarak bilimin bu temel veçhelerini kavrayamaz.¹⁵ Bilime dair tartışmanın kamu açısından ne anlama

¹⁴ Özellikle bkz. John H. Evans, “Epistemological and Moral Conflict between Religion and Science”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (2011): 707-27 ve Michael S. Evans ve John H. Evans, “Arguing against Darwinism: Religion, Science, and Public Morality”, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, (der.) Bryan S. Turner (Oxford: Blackwell): 286-308.

¹⁵ Bilim çalışmaları disiplini artık bu tür sorunlara olan ilgiyi canlandırmış durumda. Bilim sosyolojisi ve tarihi alanındaki son çalışmalar, özellikle de Steven Shapin’in eserleri, çağdaş bilimin dünyasında güvenilirlik biçimini alan erdemin önemini ortaya koymuştur. Bilimsel devrim adı verilen dönemin düşünürleri için “iyi yaşam”ın önemini vurgulayan önemli bir çalışma için bkz. Matthew Jones,

geldiğine baktığımızda, bilime ilişkin kamusal tartışmaların, nihayetinde insanları, kurumları, fiilleri, kararları ve yaşamları iyi ve doğru yapanın ne olduğuyla ilgili olduklarını görürüz. Bilimle iştigal edenler ve bilim üzerine çalışan araştırmacılar –bu kitapta ele aldığım örnekte olduğu gibi “iyi” ve “doğru”, kısıtlayıcı ve potansiyel olarak baskıcı biçimlerde tanımlanmış olsa bile– bu gerçeği göz ardı edemezler. Bilakis bunlar, bizzat bilim insanlarının ve bilim araştırmacılarının kafa yorması gereken sorunlardır.

Bu gözlemler aynı zamanda, bilim insanı figürünün algı ve temsiline de büyük önem taşıdığına işaret etmektedir. Avrupa ve Kuzey Amerika’da bilim insanının temsillerine ilişkin çalışmaların gösterdiği gibi, bilim insanları için mevcut olan, kamusal olarak kabul edilmiş imgelerin (münzevi dâhiden, diğerkâm kurtarıcıya kadar değişen) çeşitliliği, kimliklerini farklı ortamlarda müzakere edebilmelerini ve potansiyel olarak çıkarlarını korumalarını ya da geliştirmelerini sağlar.¹⁶ Bununla birlikte, bu tür her imgenin, bilim yapmanın şu ya da bu şekilden ziyade, bir birey olarak bilim insanının karakteriyle ilgili olduğuna dikkatinizi çekerim. Aslında, bilim insanlarının “doğru” niteliklerinin ne olduğu hakkında sınırlar çizmek, bilime dair tartışmalarda açıkça dile getirilmese de merkezî bir kaygıdır ve daha derin kaygıların göstergesi olarak karşımıza çıkar. Çatışma, ki eğer varsa, farklı epistemolojiler arasında değil –sadece bireysel bilim insanları olmanın ötesinde, ahlaki cemaatlerin üyeleri olarak da– iyi ve doğru olanı tanımlama ve hayata geçirmenin farklı yolları arasındadır.



The Good Life in the Scientific Revolution: Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

¹⁶ Bkz. Kristina Petkova ve Pepka Boyadjieva, “The Image of the Scientist and Its Functions”, *Public Understanding of Science* 3 (1994): 215-24; Roslynn Haynes, *From Faust to Strangelove: Representations of the Scientist in Western Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994) ve Roslynn Haynes, “From Alchemy to Artificial Intelligence: Stereotypes of the Scientist in Western Literature”, *Public Understanding of Science* 12 (2003): 243-53.

19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun spesifik bağlamına dönecek olursak, bilim ehli kişi için kabul edilebilir geniş bir imgeler yelpazesi ortaya çıktığını tespit etmeyiz. 19. yüzyılın sonunda ortaya çıkan iki seçenek, seçkin, Avrupa sever, kibirli, züppe materyalist ile kati surette fedakâr, bariz biçimde dindar ve vatansever, mütevazı yerliden ibaretti ve bunlardan ilki gerçek bir bilim ehli olarak bile görülüyordu. Bir ölçüde, bu imgeler, başbakanın “Batı'nın ahlaksızlıklarına” dair öğrencilere söylediği sözlerin de işaret ettiği gibi, çağdaş Türkiye’de hâlâ canlıdır.¹⁷ Toplumun farklı kesimleri arasında, bilimsel araştırmanın fayda, amaç ve yöntemleri konusunda dikkate değer yaygınlıkta bir uzlaşım bulunmaktadır. Esas kavgaysa tam da bilim insanının bedeni üzerinde yaşanır; önemli olan bilimin temsilcisinin nasıl düşündüğü, görüldüğü ve yaşadığıdır.

Bu genel argümanın, özellikle önemli bir bileşeni vardır: bilimsel bilgi ile vatanseverlik arasındaki bağ. Yeni bilimlere aşina olmak, 1830’lardan itibaren, iyi bir Osmanlı tebaası/vatandaşı, yani hem devlet iktidarını elinde tutanları hem de kendisinin bu dünyadaki yerini anlayan ve takdir eden ve devlete hizmet etmek için çok çalışan bir kişi hâline gelmenin bir yolu olarak tanımlanmıştı. Farklı grupların, devlet iktidarını aslında kimin elinde tutması gerektiğine dair farklı görüşleri olsa da eğitimin, özellikle de bilimsel bilginin yayılmasının, okumuş vatanseverlerden oluşan bir nüfusun ortaya çıkmasının yeter olmasa da gerek şartı olduğu görüşü, yaygın olarak paylaşılıyordu. Tahsil ve ahlak (özellikle de itaat) özellikle 19. yüzyılın sonlarında, başka konularda anlaşılamayan gruplar için birbiriyle bağlantılı kavramlar olmayı sürdürdü.

Bunun nedeni, bilimsel bilginin otoriterliğinin sahip olduğu çekiciliğin, bu döneme gelindiğinde genel bir kabul görmeye başlamasıydı. Hamidiye rejimi, bilime dair daha önceki söy-

¹⁷ “Erdoğan: Batının Ahlaksızlıklarını Aldık”, Milliyet, 24 Ocak 2008. <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/24/son/sonsiy18.asp> (erişim tarihi 22 Eylül 2013).

lemelerin mirası üzerinde, bilim, İslam ve sultanın yekdiğerinin otoritesini desteklediğı ve meşrulaştırdığı bir otorite üçgeni inşa etmişti. Jön Türklerin önde gelen ve daha sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları arasında yer alacak olan birçok ismi, bilime nihai otorite olarak atıfta bulunuyorlarsa da, bu otoriteyi ideal siyasi ve toplumsal düzene dair tahayyüllere bağlamayı sürdürüyorlardı. Onların önerdiği üçgen, sultanın yerine devleti içeriyordu. Benzer şekilde, İslam ile bilim arasındaki uyuma dair köklü iddialar, sadece Hamidiye döneminde ve 20. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda popüler olmakla kalmadı, Türkiye Cumhuriyeti'nde de canlılığını sürdürdü. Bu nedenle, üç köşenin spesifik içerik ve önemleri gruptan gruba değişse de, üçgenin kendisi Türkiye'de siyasi ideolojinin merkezinde olmayı sürdürdü. Ne de olsa otoriter bilim, bu otorite belirli bir iktidar yapısını meşrulaştıracak şekilde sunulduğu sürece, çok farklı toplumsal ve siyasi hareketlere çekici gelebilecek bir fikirdir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu ve bizatihi Jön Türk döneminin bir ürünü ve mensubu¹⁸ olan Kemal Atatürk'ün belki de en ünlü sözlerinden biri, bir grup öğretmene yaptığı bir konuşmada yer almıştır: “Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalalettir.” Türkiye'de pek çok ders kitabında ve okul binasında karşımıza çıkan bu söz, genellikle Atatürk'ün bilime olan inancının ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisine içkin olan bilimciliğin bir işareti olarak görülür. Fakat bu çalışmada benimsediğim yaklaşımla ele alındığında, söz konusu ifade ek bir önem kazanır, zira aynı konuşmanın geri kalanında Atatürk, eğitimin yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin yeni mensuplarının yetiştirilmesi için vazgeçilmez olduğunu

¹⁸ Hareketin kurucularından biri olmayan Kemal Atatürk, Jön Türklerin ikinci kuşağının bir üyesi olarak görülür. Bkz. Şükrü Hanioglu, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011), 52.

belirtse de, bu eğitimin ne kozmopolitan ne dinî, fakat “millî” olması da esastır.¹⁹ Bu konuşmanın dinî eğitimi eleştirdiğini ve bu açıdan otorite üçgeninin yukarıda bahsi geçen üçüncü köşesinin, bu yeni söylemde görece önemsiz olduğunu ileri sürmek mümkündür. Ama kozmopolitanizmden uzak duracak yeni kuşakların yetiştirilmesi için çağrıda bulunulduğu da açıktır –nitekim Cumhuriyetin “İkinci Adamı” İsmet İnönü’ye göre de dinî eğitimin kusurlarından biri, her durumda, kozmopolitan eğitimin bir başka türünden ibaret olmasıydı ve yeni Türklerin eğitilmesinde ihtiyaç duyulan unsur “millî” olardı.²⁰ Dolayısıyla bilim –nasıl tanımlanırsa tanımlansın– esastı, ama “millî iradenin” eğitimi temsilcilerinin yetiştirilmesi de öyle.²¹ Atatürk, başka bir yerde ihtiyaç duyulan bireyin özelliklerini epey açık bir şekilde tarif etmişti:

Bir milletin mâruz-ı felâket olması demek, o milletin hasta, mariz olması demektir. . . . Binaenaleyh halas, heyet-i içtimaiyedeki marazı teşrih ve tedavi etmekle elde edilir. Marazın tedavisi ilmî ve fennî bir tarzda olursa şifabahş olur. Yoksa bilakis maraz müzmin olur ve gayrikabil-i tedavi bir hale gelir. . . . Memleketi, milleti kurtarmak isteyenler için, hamiyet, hüsnüniyet, fedakarlık elzem olan evsiftandır... Fakat bir heyet-i içtimaiyedeki marazı görmek, onu tedavi etmek, heyet-i içtimaiyeyi asrın icabatına göre terakki ettirebilmek için, bu evsaf kafi gelmez; bu evsafın yanında ilim ve fen lâzımdır. İlim ve fen teşebbüsâtının merkez-i faaliyeti ise mekteptir. . . . Mektep genç dimağlara, insanlığa hürmeti, millet ve memlekete muhabbeti, şeref-i istiklali öğretir. . . . Memleket ve milleti kurtarmağa çalışanların aynı zamanda mesleklerinde birer namuslu mütehassıs ve birer âlim olmaları lâzımdır.²²

Dolayısıyla, toplumun “tedavi edilmesi” için bilimsel bilgi-

¹⁹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: ATAM, 1997) 2:194-99.

²⁰ Kemal İnal, *Eğitim ve İktidar* (İstanbul: Ütopya, 2008), 23.

²¹ *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri* 2:194-99.

²² *Age.*, 47.

ye ihtiyaç vardı, fakat bu bilginin, vatanseverlikle birleştirilmesi ve onun adına kullanılması gerekiyordu. Bu nedenle gerçek bir bilim insanı, milletin özünün kurtarıcısı, hizmetkârı ve temsilcisiydi – hem bilimsel bilgi sahibini yücelten hem de bilimsel bilgi sahibi olmanın kabul edilebilir yollarını katı bir şekilde sınırlayan bir nitelemeydi bu. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, pek çok dindar muarızı Atatürk’ün bilimi “en hakiki mürşid” olarak nitelemesini eleştirse de, aynı söz, örneğin Türk üniversitelerinde Marksist düşüncenin öğretilmesinin Atatürk’ün ilkelerine ihanet etmek olacağını göstermek için de kullanılmıştır.²³

Bu durum, bir kez daha, bilimsel bilginin, herhangi bir alternatif bilgi türü karşısındaki üstünlüğünü vurgulamanın –pek çok çalışmada bilimcilik yaygın olarak bu şekilde tanımlanmaktadır– kendi başına pek de anlam taşımadığını gösterir. Bilim bir fikir değil, gerçek icracıları olan bir pratiktir ve bilimi övmek, her zaman bilimin temsilcisi için, bırakın bir açık çek olmayı, bir övgü anlamına bile gelmez. Nitekim birçok araştırmacının da belirttiği gibi, bilimciliğin kendisi bir dizi biçim altında ortaya çıkabilir.²⁴ Örneğin bilimsel araştırmayı coşkuyla savunan dinî hareketlerin varlığının şaşırtıcı olmamasının nedeni budur. Bulguların, dinî öğretilerle çelişmediği gösterilebildiğinde –ve sayısız örneğin gösterdiği gibi, birçok durumda bu pek de zor değildir– ortaya çıkan tek sonuç, bilimin otoritesiyle dinin otoritesinin birbirini güçlendirmesidir. Bu yaklaşımın İslam dünyasına ait tipik bir örneği, Türkiye’de takipçilerinin bilimsel çalışmalara, neredeyse iyi bir Müslümanın dinî göreviymiş gibi yaklaşıkları dinî düşü-

²³ Mehmet Saray, “Atatürk, Milli Eğitim Davamız ve Komünizm Tehlikesi”, *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 19 (1981): 87-95.

²⁴ Richard Olson, *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe* (Urbana: University of Illinois Press, 2008); Tom Sorell, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (Londra: Routledge, 1991); Harry Collins ve Robert Evans, “King Canute Meets the Beach Boys: Responses to ‘The Third Wave,’” *Social Studies of Science* 33 (2003): 435-52.

nür ve lider Said-i Nursi'nin (1878-1960) yazılarıyla ortaya çıkan, bir dönem popülerliğiyle göze çarpan Nur hareketidir.²⁵

Bu tür bir bilimin icracısı, farklı yöntemler kullanmaz ya da alışılmadık ya da devrimci türde bir bilimsel araştırma yürütmez; farklı olan bilim değil bilim insanıdır. Osmanlı örneğinde, bu tür bir bilim insanının karakteri, Batı'nın faydalı bilimlerini, moda olan sapkınlıklarından ayırt edebilme –yani, bilimleri öğrenir ve icra ederken, otantik bir Müslüman (ya da Türk) olarak kalabilme– iddiası üzerinde inşa edilmişti. Bu karakter, otantiklik sınavlarının bilim insanlarının yaşamlarında merkezî bir yer tutmaya devam ettiği Türkiye Cumhuriyeti'nde yok olup gitmedi. Buna benzer bağlamlarda, bilimin temsilcileri, bu sınavları geçmeleri hâlinde kendilerini, en azından bir ölçüde, devletin ve/veya dinin otoritesiyle donanmış kişiler –muhtemelen epey çekici bir statü– olarak tahayyül edebilirler (ve ederler). Bunun sonucu da farklı bilim insanlarının kendilerini toplumdaki *asıl* okumuş vatanseverler olarak tanımlamak için yarışa girmelerine yol açan bir yapılanmadır.

²⁵ Bkz. Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989); İbrahim Abu- Rabi' (der.), *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 2003).

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivleri, İrade Mesail-i Mühimme 89/2559, 3 Zilkade 1255/ 8 Ocak 1840 ve 90/2569, 7 Muharrem 1256/11 Mart 1840.

BOA Dahiliye Mektubi, 13 Zilkade 1310/29 Mayıs 1893.

BOA Hatt- ı Hümayûn 1423/58216, 29 Zilhicce 1256/ 21 Şubat 1841.

BOA İrade Dahiliye 118/6015, 14 Rebiyülevvel 1262/12 Mart 1846.

BOA İrade Dahiliye 1278/100584, 13 Zilkade 1309/9 Haziran 1892.

BOA İrade Hariciye 118/5800, 20 Cemaziyelahir 1271/10 Mart 1855 ve 184/10237, 4 Zilkade 1277/14 Mayıs 1861; Amedi Kalemi 75/13, 1273/1856-57 ve 79/12,1273/1856-57

BOA İrade Hariciye 45/2092, 4 Cemaziyelevvel 1264/ 8 Nisan 1848.

BOA Maarif Mektubi 18/124, 16 Cemaziyelevvel 1291/1 Temmuz 1874 ve 19/117, 14 Receb 1291/27 Ağustos 1874.

BOA Maarif Mektubi 190/100, 13 Cemaziyelahir 1311/22 Aralık 1893.

BOA Maarif Mektubi 272/44, 15 Muharrem 1313/ 8 Temmuz 1895.

BOA Sadaret Mühimme Kalemi Evrakı 204/18, 14 Cemaziyelahir 1277/28 Aralık 1860.

BOA Sadaret Nezaret ve Devair 227/15, 2 Zilkade 1273/24 Haziran 1857.

BOA Sadaret Nezaret ve Devair 347/39 (20 Ramazan 1277/1 Nisan 1861)

BOA Yıldız Esas Evrakı 58/17, 26 Muharrem 1309/ 1 Eylül 1891.

BOA Yıldız Hususi Maruzat 334/103, 29 Safer 1313/21 Ağustos 1895.

Birincil ve İkincil Eserler

- (Mizancı) Mehmed Murad, *Turfanda mı Turfa mı?* (İstanbul: Mahmud Bey, 1308/1890-91).
- [Başlıksız], *Basiret* (2 Zilkade 1289/1 Ocak 1873).
- [Başlıksız], *Basiret* (2 Zilkade 1289/1 Ocak 1873).
- [Başlıksız], *Hürriyet* (19 Safer 1286/31 Mayıs 1869).
- [Başlıksız], *Hürriyet* 11 (20 Cemaziyelevvel 1285/7 Eylül 1868).
- [Ebuzziya Tevfik] “Şûra-yı Devlet Mülazımlarından Tevfik Bey Tarafından Vârid Olan Varakadır”, *Terakki* (23 Rebiülahir 1286/2 Ağustos 1869).
- [Faik] Reşad ve İbrahim [Aşkî], *Kıraat - Beşinci Seneye Mahsus* (İstanbul: Karabet, 1895).
- [Faik] Reşad ve İbrahim [Aşkî], *Kıraat—Dördüncü Seneye Mahsus* (İstanbul: Karabet, 1313/1895-96).
- [Harputlu İshak Hoca], “Mevaliden bir zat tarafından matbaamıza vürud eden varakadır”, *Basiret* (4 Muharrem 1290/4 Mart 1873).
- “Araplarda neler var imiş?” *Tercüman-ı Hakikat* (14 Zilkade 1296/30 Ekim 1879).
- “Aynen Varaka”, *Saadet* (7 Muharrem 1303/16 Ekim 1885).
- “Bilmek ve Bilmemek”, *Mümeyyiz* (12 Şevval 1286/15 Ocak 1870).
- “Bir Varaka”, *Basiret* (23 Zilkade 1286/24 Şubat 1870).
- “Buhara dair mâlumat”, *Mir’at* 3 (1279/1863).
- “Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye Nizamnamesidir”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 1 (Muharrem 1279/Haziran 1862).
- “Çocuklara Mütalaa”, *Vasıta-i Terakki* 1 (16 Nisan 1298/28 Nisan 1881).
- “Darülfünûn dersleri”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 8 (Şaban 1279/Şubat 1863).
- “Darülfünûn’da Ders-i ‘âmm Vuku-ı Küşadı”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 6 (Cemaziyelahir 1279/Aralık 1862).
- “Darülfünûn’da Ders-i ‘âmm Vuku-ı Küşadı”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 7 (Receb 1279/Ocak 1863).
- “Edebiyat”, *Saadet* (5 Zilhicce 1302/14 Eylül 1885).
- “Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 5 (Cemaziyelevvel 1279/Kasım 1862): 176-85.

- “Erdoğan: Batının Ahlaksızlıklarını Aldık,” *Milliyet*, 24 Ocak 2008, <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/24/son/sonsiy18.asp> (erişim tarihi 22 Eylül 2013).
- “Esas- ı Medeniyyet”, *Mir’at* 1 (1279/1863).
- “Gayret-i Ciddiye”, *Âfak*, S. 2 (1 Muharrem 1300/12 Kasım 1882).
- “Gece Yolcuları”, *Kasa*, S. 2 (1290/1873-74).
- “Halepli Ahmed Efendi” (20 Cemaziyelevvel 1284/19 Eylül 1867): 4.
- “Harputlu Hayri Efendi”, *Saadet* (20 Zilhicce 1302/30 Ekim 1885).
- “Havadisat-ı Dahiliyye”, *Tasvir-i Efkâr* (12 Receb 1283/20 Kasım 1866).
- “Havadis-i Hariciyye”, *Tasvir-i Efkâr* (15 Muharrem 1279/13 Temmuz 1862).
- “Hoca Abdi Efendi” (17 Ramazan 1285/1 Ocak 1869).
- “Hüda Kâdirdir, Eyler Seng-i Hârâdan Güher Peydâ”, *Hürriyet* (5 Temmuz 1869/25 Rebiyülevvel 1285).
- “İhtilat ve Ünsiyet Olunacak Tavaif”, *Mümeyyiz* (19 Safer 1287/21 Mayıs 1870).
- “İlerliyor muyuz, geriliyor muyuz?” *Tercüman-ı Hakikat* (19 Zilkade 1296/4 Kasım 1879).
- “İslamiyet ve Medeniyet”, *Basiret* (6 Rebiyülahir 1289/13 Haziran 1872).
- “Kâğıthane karyesi mektebi”, *Tercüman-ı Hakikat* (1 Zilkade 1306/29 Haziran 1889).
- “Latife-i Edebiyye: Şiir-i Fennî”, *Saadet* (24 Safer 1303/2 Aralık 1885).
- “Leh ve Aleyh”, *Vakit* (13 Zilkade 1296/29 Ekim 1879).
- “Maarife Çalışalım”, *Basiret* (4 Rebiülevvel 1290/2 Mayıs 1873).
- “Mahiyet ve Aksam-ı Ulûm”, *Mecmua-i Fünûn* 2, S. 13 (Muharrem 1280/Haziran 1863).
- “Mekteb-i Sanayi”, *Basiret* (16 Zilkade 1286/17 Şubat 1870).
- “Mukaddime”, *Afitab-ı Maarif*, S. 1 (1291/1874-75).
- “Mukaddime”, *Hadika* (17 Zilkade 1287/8 Şubat 1871).
- “Mukaddime”, *Hadika-i Maarif* 1 (1299/1882).
- “Mukaddime”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 1 (Muharrem 1279/Haziran 1862).
- “Mukayese-i İlm ü Cehl”, *Sandık*, S. 1 (1290/1874-75).

- “Muteber imzasile aldığımız varakadır” *Basiret* (23 Cemaziyelevvel 1288/10 Ağustos 1871).
- “Muvazene-i İlm ü Cehl”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 1 (Muharrem 1279/Haziran 1862).
- “Proceedings of the American Oriental Society, Prepared from the Records, 1849-50”, *Journal of the American Oriental Society* 2 (1851): xxviii.
- “Proceedings of the American Oriental Society”, *Journal of the American Oriental Society* 11 (1884): cxc.
- “Redd-i Bâtıl ve Isbat-ı Hak”, *Tercüman-ı Hakikat* (14 Zilhicce 1298/7 Kasım 1881).
- “Şark Usulü: Afitab-ı Maarifin Münderecat-ı Mühimmesi / Mukaddime”, *Kasa*, S. 2 (1291/1874-75).
- “Tahsil-i İlm ü Marifet”, *Çocuklara Mahsus Gazete* (9 Ramazan 1314/11 Şubat 1897).
- “Tahsil-i Maaş”, *Basiret* (23 Şevval 1286/26 Ocak 1870).
- “Terakki Gazetesine”, *Terakki* (14 Muharrem 1286/26 Nisan 1869).
- “Terbiye-Tahsil”, *Tercüman-ı Hakikat* (11 Cemaziyelahir 1304/7 Mart 1887).
- “Teşekkür”, *Basiret* (12 Muharrem 1290/12 Mart 1873).
- “Teşrih-i Eş’ar”, *Saadet* (1 Muharrem 1303/10 Ekim 1885).
- “Teşrih-i Eş’ar”, *Saadet* (25 Zilhicce 1302/5 Ekim 1885).
- “Teşrih-i Eş’ar”, *Saadet* (4 Muharrem 1303/13 Ekim 1885).
- “Teşrih-i Eş’ar”, *Saadet* (5 Muharrem 1303/14 Ekim 1885).
- “Teşrih-i Eş’âr”, *Saadet* (7[8] Zilhicce 1302/17 Eylül 1885).
- “Tiyatro -yahud- Ahlak”, *Kasa*, S. 3 (1291/1874-75).
- “Türkistan’ın Esbab-ı Tedennisi”, *Hürriyet* (6 Rebiyülahir 1285/27 Temmuz 1868).
- “Ulviyyet”, *Vasita-i Terakki* 1 (16 Nisan 1298/28 Nisan 1881).
- “Vaiz Efendiler”, *Basiret* (10 Şaban 1290/3 Ekim 1873).
- “Varaka”, *Basiret* (14 Zilhicce 1289/12 Şubat 1873).
- “Ve lekad keremna”, *Terakki* (27 Safer 1286/7 Haziran 1869), 2-4.
- “Vecibe”, *Mir’at* 1, S. 3 (Zilkade 1279/Nisan 1863).
- Abdurrahman Süreyya, “Belâgât-ı Osmâniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (16 Rebiülahir 1299/7 Mart 1882).
- Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri* (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1340/1921).

- Abdülhak Hamid Tarhan, *Abdülhak Hamid'in Tiyatroları*, C. 1, (der.) İnci Enginün (İstanbul: Dergah, 1998).
- Abdülhekim Hikmet, "Mevadd-ı Fenniye: Reddiye", *Tercüman-ı Hakikat* (12 Şevval 1299/ 27 Ağustos 1882).
- Abdülhekim Hikmet, "Mevadd-ı Fenniye", *Tercüman-ı Hakikat* (9 Zilhicce 1299/22 Ekim 1882).
- Abdülhekim Hikmet, "Mevadd-ı Fenniye", *Tercüman-ı Halülkikat* (22 Şevval 1299/6 Ey 1882).
- Abrams, Philip, "Notes on the Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1 (1977).
- Abu- Manneh, Butrus, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams* 34 (1994).
- Adas, Michael, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).
- Adivar, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, 4. Baskı (İstanbul: Remzi, 1982) (*La Science chez les Turcs Ottomans*'ın (Paris: G. P. Maisonneuve, 1939) gözden geçirilmiş çevirisi).
- Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, yay. haz. Cavid Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1967).
- Ahmed Hamdi Efendi, *Nasayihü's-şübbân* (İstanbul: Mehmed Esad, 1298/1880-81).
- Ahmed Lütü Efendi, *Vak'anüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi*, (der.) Münir Aktepe (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1984).
- Ahmed Lütü, *Vak'anüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi* (İstanbul: YKY).
- Ahmed Lütü, *Vak'anüvis Ahmed Lütü Efendi Tarihi*, yay. haz. Münir Aktepe (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988).
- Ahmed Midhat Efendi, "İslamiyet ve Fünûn", *Tercüman-ı Hakikat* (23 Receb 1300/30 Mayıs 1883).
- Ahmed Midhat Efendi, *Beşir Fuad* (İstanbul: Oğlak, 1996 [1305/1888]).
- Ahmed Midhat, "Belâgât-ı Osmâniye: İbrahim Efendi Hazretlerine Mukabele" *Tercüman-ı Hakikat* (12 Mart 1298/24 Mart 1882).
- Ahmed Midhat, "Bir Mülâhaza-ı Dînîyye", *Dağarcık*, S. 4 (1288/1872).

- Ahmed Midhat, "Duvardan Bir Sada", *Dağarcık*, S. 4 (1288/1872).
- Ahmed Midhat, "Fen ve Şiir, ve Şiir-i Fenni", *Tercüman-ı Hakikat* (2 Zilhicce 1303/ 1 Eylül 1886).
- Ahmed Midhat, "İnsan- Dünyada İnsanın Zuhuru", *Dağarcık*, S. 4 (1288/1872).
- Ahmed Midhat, "Kürre-i Arzın Fen Nazarında Keyfiyet-i Teşekkülü", *Dağarcık* S. 9 (1289/1873-74).
- Ahmed Midhat, "Osmanlı Kütüb-i Atikasını Karıştırdıkça Frenklere Gülmemek Elimden Gelmiyor", *Dağarcık*, S: 8 (1288/1873).
- Ahmed Midhat, "Redd-i İtiraz ve İzah-i Hakikat", *Dağarcık*, S. 8 (1288/1873).
- Ahmed Midhat, "Velâdet", *Dağarcık*, S. 2 (1288/1872).
- Ahmed Midhat, *Acaib-i Alem* (Ankara: TDK., 2000 [1299/1882-83]).
- Ahmed Midhat, *Felsefe Metinleri*, (der.) Erdoğan Erbay ve Ali Utku (Erzurum: Babil, 2002).
- Ahmed Rasim, "İfade-i Mahsusa" (Preface), Fonograf: Sadayı Tahrir ve İade Eden Alet, çev. Ahmed Rasim (İstanbul: K. Bağdadlıyan, 1302/1884-85), [i-ii].
- Ahmed Rasim, *Kıraat Kitabı* (İstanbul: Karabet, 1306/1888-89).
- Ahmed Remzi, *Müfredat-ı Tıb ve İlm-i Tedavi* (İstanbul, 1288/1871-72).
- Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi: Amaç, Yapı, İşleyiş* (İstanbul: Ulusal, 1997).
- Akı, Niyazi, *Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi*, C. 1 (İstanbul: Dergah, 1989), 6.
- Akı, Niyazi, *XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosunda Devrin Hayat ve İnsanı: Sosyopsikolojik Deneme* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 1974).
- Aksoy, Musa, *Moderniyete Karşı Geleneğin Direnişi: Hacı İbrahim Efendi* (Ankara: Akçağ, 2005).
- Akyiğitzade, Musa, *Avrupa Medeniyetinin Esasına Bir Nazar* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315/1897-98).
- Akyüz, Kenan, *Encümen-i Dâniş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975).
- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıçtan 2001'e) (İstanbul: Alfa, 2001).

- Aleksandr (Karatheodori), “Taharri-i Musannefat-ı Atika”, *Mecmua-i Fünûn* 2, S. 14 (Safer 1280/Temmuz 1863).
- Algar, Hamid, *Mîrzâ Malkum Khân: A Study in the History of Iranian Modernism* (Berkeley: University of California Press, 1973).
- Ali Efendi, “Şehir Mektubu”, *Basiret* (26 Rebiülevvel 1290/24 Mayıs 1873) [Yeniden basım: Basiretçi Ali Efendi, İstanbul Mektupları, ed. Nuri Sağlam (İstanbul: Kitabevi, 2001)].
- Ali ibn Embasevî, “İslam Kütüphaneleri”, *Mecmua-i Fünûn* 5, S. 44 (Muharrem 1284/Mayıs 1867).
- Ali İhsan Eğribozi, *Çocuklara Talim-i Fezail-i Ahlak* (İstanbul: Kütübhan-e Cihan, 1312/1894-95).
- Ali Muzaffer, “Fennin Mahiyeti”, *Hazine-i Fünûn* (21 Muharrem 1311/4 Ağustos 1893).
- Âli Paşa, “İltifatname”, *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 2 (Safer 1279/Temmuz 1862).
- Ali Suavi, “Encümen-i Daniş-i Şarkî”, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, (der.) Mehmet Kaplan vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1978).
- Ali Suavi, “Lisan ve Hatt-ı Türkî”, *Ulûm* 3 (1286/1869-70).
- Ali Suavi, “Maarif”, *Muhbir* (21 Ramazan 1283/27 Ocak 1867): 3.
- Ali Suavi, “Maarif”, *Muhbir* 8 (21 Ramazan 1283/27 Ocak 1867): 2.
- Ali Suavi, “Türk”, *Türk Edebiyatı*, der. Kaplan et al., 501. Özgün basımı, *Ulûm* (1 Rebiülahir 1286/11 Temmuz 1869).
- Arjomand, Kamran, “The Emergence of Scientific Modernity in Iran: Controversies Surrounding Astrology and Modern Astronomy in the Mid- Nineteenth Century”, *Iranian Studies* 30 (1997).
- Asad, Talal, “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology,” *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, (der.) James Clifford ve George Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986).
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri* (Ankara: ATAM, 1997).
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri* (İstanbul: Dergah, 1983).
- Aydın, Cemil, *The Politics of Anti- Westernism in Asia: Visions of*

- World Order in Pan-Islamic and Pan-Asian Thought* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Aydüz, Selim, "Osmanlı İmparatorluğunda Müneccimbaşılık", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, der. Feza Günergun (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1995).
- Ayvazoglu, Beşir, "Edebiyatımızda Endülüs", *Endülüs'ten İspanya'ya* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 79-80. Enginün, İnci, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler* (Dergah: İstanbul, 2000).
- Baber, Zaheer, *The Science of Empire: Scientific Knowledge, Civilization, and Colonial Rule in India* (Albany: State University of New York Press, 1996).
- Babich, Babette, "Nietzsche's Critique of Scientific Reason and Scientific Culture: On 'Science as a Problem' and 'Nature as Chaos,'" *Nietzsche and Science*, (der.) Gregory M. Moore ve Thomas Brobjer (Aldershot: Ashgate, 2004).
- Bahai [Veled Çelebi], "Arabdan Pek Çok İstifade Edeceğimiz Ulûm Var", *Tarik* (3 Teşrinisani 1314/15 Kasım 1898).
- Bailey, Paul, *Reform the People: Changing Attitudes towards Popular Education in Early 20th-Century China* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).
- Balcı, Sezai, "Osmanlı Devleti'nde Tercümanlık ve Bab-ı Âli Tercüme Odası" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006).
- Barberis, Daniela S., "Moral Education for the Elite of Democracy: The Classe de Philosophie between Sociology and Philosophy", *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 38 (2002).
- Barnes, Barry ve Bloor, David, "Relativism, Rationalism, and the Sociology of Knowledge", *Rationality and Relativism*, (der.) Martin Hollis ve Steven Lukes [Oxford: Blackwell, 1982].
- Barton, Ruth, "Just before Nature: The Purposes of Science and the Purposes of Popularization in Some English Popular Science Journals of the 1860s", *Annals of Science* 55 (1998).
- Basiret* (1 Zilhicce 1289/30 Ocak 1873).
- Basiret* (27 Safer 1287/29 Mayıs 1870).
- Baş, Eyüp, *Dil-Tarih İlişkisi Bağlamında Osmanlı Türklerinde Tarih Yazıcılığı: XVI. ve XVII. Yüzyıl Örnekleriyle* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006).

- Bauman, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust* (Cambridge: Polity, 1989).
- Bein, Amit, "The Istanbul Earthquake of 1894 and Science in the Late Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies* 44 (2008).
- Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey* (New York: Routledge, 1988 [1964]).
- Besim Ömer, *Dişlerin Hıfzıssıhhati* (İstanbul: Mihran, 1301/1883-84).
- Beşir Fuad, "'Hugo' Unvanlı Makale-i İntikadiyeye Mukabeleden Mabâd", *Saadet* (4 Zilkade 1303/4 Ağustos 1886).
- Beşir Fuad, "Çevir Kazı Yanmasın", *Saadet* (15 Zilhicce 1303/14 Eylül 1886).
- Beşir Fuad, "Gazel", *Tercüman-ı Hakikat* (4 Cemaziyelevvel 1304/29 Ocak 1887).
- Beşir Fuad, "Menemenlizade Tahir Beyefendi'nin Gayret'in 29, 30, 31, 33 Numrolu Nüshalarındaki Makale-i Cevabiyeye Cevab", *Saadet* (18 Teşrinisani 1302/30 Kasım 1886).
- Beşir Fuad, "Victor Hugo", *Şiir ve Hakikat*, (der.) Handan İnci (İstanbul: YKY, 1999).
- Beşir Fuad, "Yetmiş Bin Beyitli Bir Hicviye", *Saadet* (22 Zilkade 1303/22 Ağustos 1886).
- Bilim, Cahit, "İlk Türk Bilim Akademisi: Encümen-i Daniş", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3 [1985].
- Bir Mektebli, "Müteahhirinin Müttekaddimin Üzerine Olan Fazl ve Meziyyeti", *Tercüman-ı Hakikat* (21 Ramazan 1299/6 Ağustos 1882).
- Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).
- Bourdieu, Pierre ve Passeron, Jean- Claude, *Reproduction in Education, Society, and Culture* (Londra: Sage, 1977).
- Bourdieu, Pierre, "Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, der. George Steinmetz (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999), 56.
- Bourdieu, Pierre, "Social Space and Symbolic Power", *Sociological Theory* 7 (1989).

- Bourdieu, Pierre, "The Forms of Capital," *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, der. John Richardson (New York: Greenwood, 1986).
- Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).
- Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice* in (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990).
- Bourdieu, Pierre, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1996).
- Boyar, Ebru, "The Press and the Palace: The Two- Way Relationship between Abdülhamid II and the Press, 1876-1908", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 69 (2006).
- Brooks, Jeffrey, *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).
- Budak, Ali, *Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa* (İstanbul: Kitabevi, 2004).
- Burçak, Berrak, "Science, A Remedy For All Ills: Healing 'The Sick Man of Europe': A Case for Ottoman Scientism" (Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi, 2005).
- Carroll, Patrick, *Science, Culture, and Modern State Formation* (Berkeley: University of California Press, 2006).
- Cemal Kutay, *Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati* (İstanbul: Boğaziçi, 1991).
- Cevdet Paşa, *Tezahir 1* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1953).
- Chatterjee, Partha, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993).
- Clarke, Hyde, "Public Instruction in Turkey", *Journal of the Statistical Society of London* 30 (1867): 513.
- Collins, Harry ve Evans, Robert, "King Canute Meets the Beach Boys: Responses to 'The Third Wave,'" *Social Studies of Science* 33 (2003).
- Collins, Harry, "Public Experiments and Displays of Virtuosity: The Core-Set Revisited", *Social Studies of Science* 18 (1988).
- Cunningham, Andrew, "Getting the Game Right: Some Plain Words

- on the Identity and Invention of Science”, *Studies in the History and Philosophy of Science* 19 (1988).
- Cündioğlu, Dücan, “Ernest Renan ve ‘reddiyeler’ bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı.” *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 2 (1996).
- Çankaya, Ali, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, C. 2 (Ankara: SBF, 1969).
- Çeçen, M. Korkut, “Encümen-i Şuara’nın Tanzimat Birinci Dönem Sanatçılarına Etkisi”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2006).
- Çelik, Hüseyin, *Ali Suavi ve Dönemi* (İstanbul: İletişim, 1994).
- Çelik, Zeynep, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth-Century World’s Fairs* (Berkeley: University of California Press, 1992).
- Çetin, Atilla, “Maarif Nazırı Ahmed Zühdi Paşa’nın Osmanlı İmparatorluğundaki Yabancı Okullar Hakkındaki Raporu”, *Güney-doğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 10 (1981).
- Dale Southerton, “Boundaries of ‘Us’ and ‘Them’: Class, Mobility and Identification in a New Town,” *Sociology* 36 (2002).
- Daston, Lorraine ve Peter Galison, *Objectivity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2007).
- Daubrée, G. A., “Note sur un météorite tombée le 20 Mai, 1874, en Turquie, à Virba près Vidin”, *Comptes Rendus* 79 (1874).
- Davison, Roderic, “Halil Şerif Paşa: The Influence of Paris and the West on an Ottoman Diplomat”, *Nineteenth-Century Ottoman Diplomacy and Reforms* (İstanbul: Isis, 1999 [1986]).
- Davison, Roderic, “The Advent of the Electric Telegraph in the Ottoman Empire”, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West* [Austin: University of Texas Press, 1990].
- de Leon, Edwin, “The Old Ottoman and the Young Turk”, *Harper’s Magazine* 44 (1872).
- Dear, Peter, “Religion, Science, and Natural Philosophy: Thoughts on Cunningham’s Thesis,” *Studies in the History and Philosophy of Science* 32 (2001).
- Deringil, Selim, “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The

- Reign of Abdulhamid II, 1876-1909”, *International Journal of Middle Eastern Studies* 23 (1991).
- Deringil, Selim, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra: Tauris, 1998).
- Derviş Mehmed Emin Paşa, *Usûl-i Kimya* (İstanbul: Darü't-tıbaatü'l-Amire, 1264/1847-48).
- DeWitt, Anne, *Moral Authority, Men of Science, and the Victorian Novel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Dizer, Muammer, “Rasathane-i Amire”, *Bilim Tarihi* 2 (1993): 3-10.
- Ebuzziya Tevfik, “Mektebsizlikten görülen bela ve mekteblerin vücub-i ıslahı”, *İbret* (27 Rebiyülahir 1289/4 Temmuz 1872).
- Ebuzziya Tevfik, “Mütenevvia”, *Tercüman-ı Hakikat* (28 Ramazan 1299/13 Ağustos 1882).
- Ebuzziya Tevfik, *Sirac* 5 (21 Muharrem 1290/21 Mart 1873).
- Eickelman, Dale, “Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies”, *American Ethnologist* 19 (1992).
- Ekhtiar, Maryam, “Nasir al-Din Shah and the Dar al-Funun: The Evolution of an Institution”, *Iranian Studies* 34 (2001).
- Eldem, Edhem, “Capitulations and Western Trade”, *The Cambridge History of Turkey, C. 3: The Later Ottoman Empire, 1603-1839* (New York: Cambridge University Press, 2006).
- Elman, Benjamin A., “‘Universal Science’ Versus ‘Chinese Science’: The Changing Identity of Natural Studies in China, 1850-1930”, *Historiography East and West* 1 (2003).
- Elshakry, Marwa, “Exegesis of Science in 20th- Century Arabic Interpretations”, *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700-Present*, (der.) Jitse van der Meer ve Scott Mandelbrote, C. 2 (Leiden: Brill, 2008).
- Elshakry, Marwa, “Exegesis of Science in 20th Century Arabic Interpretations”, *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: 1700-Present*, C. 2, er. Jitse van der Meer ve Scott Mandelbrote (Leiden: Brill, 2008).
- Elshakry, Marwa, “When Science Became Western: Historiographical Reflections”, *Isis* 101 (2010).

- Elshakry, Marwa, *Reading Darwin in Arabic, 1860-1950* (Chicago: University of Chicago Press, 2014).
- Epstein, Steven, *Inclusion: The Politics of Difference in Medical Research* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).
- Ergin, Osman Nuri, *İstanbul Mektepleri ve İlim, Terbiye ve San'at Müesseseleri Dolayisiyle Türkiye Maarif Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Eser, 1977).
- Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat* (Ankara: TC Kültür Bakanlığı, 1989).
- Evans, John H., "Epistemological and Moral Conflict between Religion and Science," *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (2011).
- Evans, Michael S. ve Evans, John H., "Arguing against Darwinism: Religion, Science, and Public Morality", *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, (der.) Bryan S. Turner (Oxford: Blackwell).
- Evans, Michael S., "Defining the Public, Defining Sociology: Hybrid Science—Public Relations and Boundary-Work in Early American Sociology," *Public Understanding of Science* 18 (2009).
- Ezrahi, Yaron, *The Descent of Icarus: Science and the Transformation of Contemporary Democracy* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).
- Faik Hilmi, [başlıksız], *Saadet* (24 Safer 1303/2 Aralık 1885).
- Faik Hilmi, *Cep Defteri* (İstanbul: Kitapçı Tahir Efendi, 1305/1887-88).
- Fatma Aliye, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* (İstanbul: Bedir, 1995 [1913]).
- Findley, Carter, "An Ottoman Occidental in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889", *American Historical Review* 103 (1998).
- Findley, Carter, *Ottoman Civil Officialdom: A Social History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989). Aksan, Virginia, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783* (Leiden: E. J. Brill, 1995).
- Findley, Carter, *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010).

- Fortna, Benjamin, "Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire", *Die Welt des Islams* 41 (2001).
- Fortna, Benjamin, "Islamic Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *International Journal of Middle Eastern Studies* 32 (2000).
- Fortna, Benjamin, *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford: Oxford University Press, 2002) [*Mekteb-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Siral (İstanbul: İletişim, 2005)].
- Foucault, Michel, "What Is An Author?" *Aesthetics, Method, and Epistemology*, (der.) James D. Faubion (New York: New Press, 1998), 221.
- Fuzuli, *Fuzuli Divanı* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021).
- Fyfe, Aileen ve Bernard Lightman (der.), *Science in the Marketplace: Nineteenth-Century Sites and Experiences* (Chicago: Chicago University Press, 2007).
- G. Veinstein (yay. haz.), *Le Paradis des Infidèles: Relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Ambassadeur Ottoman en France sous la Régence* (Paris: La Découverte, 2004.)
- Gaziano, Emanuel, "Ecological Metaphors as Scientific Boundary Work: Innovation and Authority in Interwar Sociology and Biology", *American Journal of Sociology* 101 (1996).
- Gieryn, Thomas, "Boundary- Work and the Demarcation of Science from Non- science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists," *American Sociological Review* 48 (1983).
- Gieryn, Thomas, "Cultural Boundaries: Settled and Unsettled", *Clashes of Knowledge: Orthodoxies and Heterodoxies in Science and Religion*, (der.) Peter Meusburger vd. (Berlin: Springer, 2008).
- Göçek, Fatma Müge, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (Oxford: Oxford University Press, 1995) [*Doğu'nun Batı'yla Karşılaşması: 18. Yüzyılda Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu*, çev. Nur Çetiner (Ankara: FOL Kitap, 2024)].

- Göçek, Fatma Müge, *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1996) [*Burjuvazinin Yükselişi İmparatorluğun Çöküşü*, Ankara: FOL Kitap, 2023].
- Gregory, Frederick, *Scientific Materialism in Nineteenth-Century Germany* (Dordrecht: D. Reidel, 1977).
- Günerngun, Feza, “Derviş Mehmed Emin pacha (1817-1879), serviteur de la science et de l’État ottoman”, *Medecins et Ingénieurs Ottomans à l’âge des Nationalismes*, der. Méropi Anastassiadou-Dumont (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002).
- Günerngun, Feza, “Ondokuzuncu Yüzyıl Türkiye’sinde Kimyada Adlandırma”, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* 1 (2003).
- Günerngun, Feza, “The Ottoman Ambassador’s Curiosity Coffers: Eclipse Prediction with De La Hire’s “Machine” Crafted by Bion of Paris”, *Science between Europe and Asia, Boston Studies in the Philosophy of Science* 275 (2011).
- Hacı İbrahim, “Mevadd- ı Lisâniyye”, *Tercüman-ı Hakikat* (20 Mart 1298/1 Nisan 1882).
- Hacı İbrahim, “Mevadd-ı Lisâniyye”, *Tercüman-ı Hakikat* (1 Mart 1298/13 Mart 1882).
- Hacı İbrahim, “Mevadd-ı Lisâniyye”, *Tercüman-ı Hakikat* (4 Mart 1298/16 Mart 1882).
- Hacı İbrahim, “Teşekkür ve temenni”, *Tercüman-ı Hakikat* (31 Mart 1298/ 12 Nisan 1882).
- Halid Eyüb Yenişehirlizade, *İslam ve Fünûn* (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1315/1897-98).
- Hanioğlu, Şükrü, “Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art”, *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*, (der.) Elisabeth Özdalga (Londra: Routledge, 2005).
- Hanioğlu, Şükrü, “The Historical Roots of Kemalism”, *Democracy, Islam, and Secularism in Turkey*, der. Ahmet Kuru ve Alfred Stepan (New York: Columbia University Press, 2012).
- Hanioğlu, Şükrü, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

- Hanioğlu, Şükrü, *Atatürk: An Intellectual Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).
- Hanioğlu, Şükrü, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995).
- Haraway, Donna, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience* (New York ve Londra: Routledge, 1997).
- Harding, Sandra, *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues* (Urbana: University of Illinois Press, 2006).
- Harputlu İshak Hoca, “Varaka-i Cevabiyye”, *Basiret* (9 Muharrem 1290/9 Mart 1873).
- Harrison, Peter, “‘Science’ and ‘Religion’: Constructing the Boundaries,” *Journal of Religion* 86 (2006).
- Haydar Daniş (çev.), *Medhal-i İlm-i Heyet yahud Kozmografya* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1307/1892-93). Nişan Berberyan (çev.), *Kimya* (İstanbul: Nişan Berberyan Matbaası, 1309/1891-92).
- Haynes, Roslynn, “From Alchemy to Artificial Intelligence: Stereotypes of the Scientist in Western Literature”, *Public Understanding of Science* 12 (2003).
- Haynes, Roslynn, *From Faust to Strangelove: Representations of the Scientist in Western Literature* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994).
- Hayreddin, “Maarif-i Umumiye”, *Terakki* (21 Rebiülahir 1286/31 Temmuz 1869).
- Hayreddin, “Medeniyet ve Türkistan”, *Terakki* (5 Muharrem 1286/17 Nisan 1869).
- Hayreddin, “Muvazene-i Din ve Akıl”, *Basiret* (21 Şevval 1287/14 Ocak 1871).
- Heper, Metin, “Center and Periphery in the Ottoman Empire: With Special Reference to the Nineteenth Century,” *International Political Science Review/Revue internationale de science politique* 1 (1980).
- Hertslet, Lewis (der.), *A Complete Collection of the Treaties and Conventions and Reciprocal Regulations at Present*

- Subsisting between Britain and Foreign Powers* (Londra: Henry Butterworth, 1840).
- Hess, David, *Science in the New Age: The Paranormal, Its Defenders and Debunkers, and American Culture* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993).
- Heuschling, Xavier, Society for Advancement of Turkish Literature [Türk Edebiyatını Geliştirme Cemiyeti] (Smithsonian Institution, *List of Foreign Correspondents of the Smithsonian Institution* [Washington, DC: Smithsonian, 1872]).
- Heuschling, Xavier, *L'Empire de Turquie* [Bruxelles: H. Tarlier; Paris: Guillemin, 1860]).
- Huff, Toby, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Hüseyin Cahid, "Arabdan İstifade Edeceğimiz Ulûm", *Tarik* (12 Teşrinisani 1314/24 Kasım 1898).
- Hüseyin Hulki, *Siyam* (İstanbul: Mihran, 1893 [1310]).
- Hüseyin Rahmi, *İffet* (İstanbul: İkdâm, 1314/1896-97).
- Hüseyin Remzi, *İlmihal-i Tıbb* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1305/1887-88).
- Inalcık, Halil, "The Hatt-i Sherif of Gülhane, 3 November 1839", *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, (der.) J. C. Hurewitz (New Haven, CT: Yale University Press, 1975).
- Iqbal, Muzaffar, *Science and Islam* (Westport, CT: Greenwood, 2007).
- Irwin, Alan ve Brian Wynne (der.), *Misunderstanding Science? The Public Reconstruction of Science and Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- İbrahim Abu- Rabi' (der.), *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 2003).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "19. yy. Başında Kültür Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi", *Belleten* 51 (1987).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Darülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, (der.)

- Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1987).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Institutionalisation of Science in the Medreses of Pre-Ottoman and Ottoman Turkey," *Turkish Studies in the Philosophy and History of Science*, (ed.) Gürol Irzık ve G. Güzeldere (Dordrecht: Springer, 2005).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Ottoman Science: The Last Episode in Islamic Scientific Tradition and the Beginning of European Scientific Tradition", *Science, Technology, and Industry in the Ottoman World. Proceedings of the XXth International Congress of History of Science*, cilt 6, der. E. İhsanoğlu vd. (Turnhout: Brepols, 2000).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, "Tanzimat Döneminde İstanbul'da Darülfünûn Kurma Teşebbüsleri", 150. Yılında Tanzimat, (der.) Hakkı D. Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1992).
- İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Darülfünûn: Osmanlı'da Kültürel Modernleşmenin Odağı* (İstanbul: IRCICA, 2010).
- İnal, İbnülemin M. K., *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1939), 1.
- İnal, Kemal, *Eğitim ve İktidar* (İstanbul: Ütopya, 2008).
- İnalçık, Halil ve Quataert, Donald (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- İsmail Cenabî (çev.), *İlm-i Eşya* (İstanbul, 1302/1884-85).
- Jamison, Andrew, "National Styles of Science and Technology: A Comparative Model," *Sociological Inquiry* 57 (1987).
- Jones, Matthew, *The Good Life in the Scientific Revolution: Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
- Kara, İsmail, "Modernleşme dönemi Türkiye'sinde 'ulûm,' 'fünûn' ve 'sanat' kavramlarının algılanışı üzerine birkaç not", *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergah, 2003).
- Kara, İsmail, "Tarih ve Hurafe", *Din ve Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergah, 2003).

- Kara, İsmail, *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler, Kişiler* (İstanbul: Risale, 1986).
- Karaçavuş, Arzuhal Ahmet, “Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri” (Doktora Tezi., Ankara Üniversitesi, 2006).
- Karal, Enver Ziya, “Osmanlı Tarihinde Türk Dili Sorunu”, *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1978).
- Karpat, Kemal, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985).
- Karpat, Kemal, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York: Oxford University Press, 2001).
- Kasaba, Reşat, *The Ottoman Empire and the World- Economy: The Nineteenth Century* (Albany: SUNY Press, 1988).
- Kayalı, Hasan, “Islam in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim”, *Archivum Ottomanicum* 19 (2001).
- Kayalı, Hasan, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1997).
- Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara: TTK, 1954).
- Keddie, Nikki R., *Sayyid Jamāl ad-Dīn‘al- Afghānī: A Political Biography* (Berkeley: University of California Press, 1973).
- Kemal, “Âzâr-ı mevhume”, 8.
- Keyder, Çağlar, “Europe and the Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: Development of a Bourgeoisie in the European Mirror”, *East Meets West: Banking and Commerce in the Ottoman Empire*, (der.) Philip Cottrell (Aldershot: Ashgate, 2008).
- Keyder, Çağlar, “Europe and the Ottoman Empire in the Mid-Nineteenth Century: Development of a Bourgeoisie in the European Mirror”, *East Meets West: Banking and Commerce in the Ottoman Empire*, (der.) Philip Cottrell (Aldershot: Ashgate, 2008).
- Keyder, Çağlar, *State and Class in Turkey* (Londra: Verso, 1987).

- Kılınç, Berna, “Yirmisekiz Mehmed Çelebi’s Travelogue and the Wonders That Make a Scientific Centre”, *Travels of Learning: A Geography of Science in Europe*, der. Ana Simões vd. (Dordrecht: Kluwer, 2003).
- Kodaman, Bayram ve Saydam, Abdullah “Tanzimat Devri eğitim Sistemi” 150. *Yılında Tanzimat*, (İstanbul: TTK,1992).
- Kuntay, Mithat Cemal, *Namık Kemal, Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*, C. 2-1 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949).
- Kuran, Timur, “The Economic Ascent of the Middle East’s Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism,” *Journal of Legal Studies* 33 (2004).
- Küçük, B. Harun, “Islam, Christianity, and the Conflict Thesis”, der. Thomas Dixon vd., *Science and Religion: New Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).
- Lamont, Michele ve Lareau, Annette, “Cultural Capital: Allusions, Gaps, and Glissandos in Recent Theoretical Developments”, *Sociological Theory* 6 (1988).
- Lamont, Michèle ve Molnar, Virag, “The Study of Boundaries in the Social Sciences,” *Annual Review of Sociology* 28 (2002).
- Lamont, Michèle, *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class* (Londra: University of Chicago Press, 1992).
- Lewis, Bernard, *Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (New York: Oxford University Press, 2002).
- Livingstone, David, *Putting Science in Its Place: Geographies of Scientific Knowledge* (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
- Lucier, Paul, “The Professional and the Scientist in Nineteenth-Century America,” *Isis* 100 (2009).
- M. C., “Bir Mütefenninle Bir Şair”, *Gayret*, S. 26 (27 Haziran 1302/9 Temmuz 1886).
- M. M. Tahir, “Beşir Fuad Beyefendi’nin Victor Hugo Unvanlı Eserine Dair Yazdığım Makaleye Mukabil Saadet Gazetesiyle Neşreyledikleri Varakaya Cevaptır”, *Gayret*, S. 30 (22 Ağustos 1302/3 Eylül 1886).

- M. M. Tahir, “Viktor Hugo”, *Gayret*, S. 6 (7 Şubat 1301/19 Şubat 1886).
- M. Münşi, *Bedraka-i Mühendisîn* (İstanbul: Mihran, 1302/1884-85).
- M. R., “Mukaddime”, *Etfal* 7 (23 Mayıs 1291/4 Haziran 1875).
- Ma, Hongming, *The Images of Science through Cultural Lenses: A Chinese Study on the Nature of Science* (Rotterdam, Netherlands: Sense, 2012).
- Macdonald, D. B., “İlm”, *Encyclopaedia of Islam*, <http://referenceworks.brillonline.com>.
- MacFarlane, Charles, *Reminiscences of a Literary Life* (Londra: John Murray, 1917).
- MacFarlane, Charles, *Turkey and Its Destiny* (Londra: John Murray, 1850).
- MacLeod, Roy, “The ‘Bankruptcy of Science’ Debate: The Creed of Science and Its Critics, 1885-1900”, *Science, Technology, and Human Values* 7 (1982).
- Mahmud Cevad İbnü’ş- şeyh Nâfi, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilat ve İcraatı— XIX. Asır Osmanlı Maarif Tarihi*, (der.) Taceddin Kayaoğlu (Ankara: Yeni Türkiye, 2001).
- Mahmud Es’ad, *Tarih-i Sanayi* (Yayıncı yok, 1307/1890).
- Mahmud Esad ve Ali Sedad, “El-fazl-ı li’l-mütekaddim”, *Vakit* (2 Şevval 1299/ 17 Ağustos 1882).
- Mahmud Esad ve Ali Sedad, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (21 Zilkade 1299/4 Ekim 1882).
- Mahmud Esad ve Ali Sedad, “Mevadd-i Fenniye: Hikmet Efendi’nin Reddiyesine Cevabdır”, *Tercüman-ı Hakikat* (18 Şevval 1299/2 Eylül 1882).
- Mahmud Esad, *Tarih-i Sanayi* (İzmir: Hidmet, 1307/1889-90).
- Marcel Mauss, *The Gift* (Oxon: Routledge, 2002).
- Mardin, Şerif, “Super-Westernization in Urban Life in the Last Quarter of the Nineteenth Century”, *Turkey: Geographical and Social Perspectives*, (der.) Peter Benedict vd. (Leiden: Brill, 1974).
- Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989).

- Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962).
- Marlow, Louise, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- Martin, Emily, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture: From the Days of Polio to the Age of AIDS* (Boston: Beacon Press, 1994).
- Meclis-i Mebusan 1293/1877 Zabıt Ceridesi*, (der.) Halil İbrahim Erbay (Ankara: TBMM, 2023).
- Mehmed Ali Aynî, *Darülfünûn Tarihi*, (der.) Aykut Kazancıgil (İstanbul: Kitabevi, 2007 [1927]).
- Mehmed Ali Fethi, *Rusçuklu İlm-i Tabakât-ı Arz* (İstanbul: Darü't-Tibaatü'l-Amire, 1269/1853).
- Mehmed Celal, "Aynen", *Saadet* (27 Safer 1303/5 Aralık 1885).
- Mehmed Celal, "Edebiyatta Fen", *Maarif* (13 Şubat 1307/25 Şubat 1892).
- Mehmed Celal, "Fende Edebiyat", *Maarif* (27 Şubat 1307/10 Mart 1892).
- Mehmed Celal, "Roman Mütalaası", *Maarif* (17 Teşrinisani 1310/29 Kasım 1894).
- Mehmed Fahri, "İsbat-ı Hakikat", *Tercüman-ı Hakikat* (4 Muharrem 1300/15 Kasım 1882).
- Mehmed Fahri, *Hıfzıssıhhat-ı Siyam ve Erkân-ı Sâire-i Din-i İslam* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1308/1890-91).
- Mehmed Fahri, *Yâdigâr-ı Hekîm* (İstanbul: Mahmut Bey, 1317/1899).
- Mehmed İzzet, "Mekteb", *Gülşen* 3 (13 Şubat 1301/25 Şubat 1886).
- Mehmed Mansur, *Meşhur İskenderiye Kütüphanesine Dair Risaledir* (İstanbul: Ceride-i Askeriye Matbaası, 1300/1882-83).
- Mehmed Nadir, "Fennin Asar-ı Celilesi", *Mirat-ı Alem* 16 (1299/1882).
- Mehmed Rakım ve Mustafa Nail, *Hayat-ı Düvel* (İstanbul: Maviyan, 1306/1888-89).
- Mehmed Tahir, *Türklerin Ulûm ve Fünûna Hizmetleri* (İstanbul: İkdâm, 1314/1896-97).
- Menemenlizade Tahir, *Yad-ı Mazi* (İstanbul: Cemal Efendi, 1304/1888).

- Messick, Brinkley, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Midhat, “Redd-i İtiraz ve İzah-i Hakikat”, 238.
- Mikulas Teich, “Circulation, Transformation, Conservation of Matter and the Balancing of the Biological World in the Eighteenth Century”, *Ambix* 29 (1982).
- Millingen, Frederick, *La Turquie sous le Règne d’Abdul- Aziz* (1862-1867) (Paris: Librairie Internationale, 1868).
- Mizrachi, N., Shual, J. T. ve Gross, S., “Boundary at Work: Alternative Medicine in Biomedical Settings,” *Sociology of Health and Illness* 27 (2005).
- Monica Prasad vd., “The Undeserving Rich: ‘Moral Values’ and the White Working Class,” *Sociological Forum* 24 (2009).
- Moore, Kelly, *Disrupting Science: Social Movements, American Scientists, and the Politics of the Military, 1945-1975* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011).
- Mordtmann, Andreas David, *İstanbul ve Yeni Osmanlılar (Stambul und das Moderne Türkentum)*, çev. Gertraude Habermann Songu (İstanbul: Pera, 1999 [1877]).
- Morus, Iwan Rhys, *Frankenstein’s Children: Electricity, Exhibition, and Experiment in Early Nineteenth-Century London* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).
- Muallim Naci, “Terkib-i Bend”, *Terkib-i Bend-i Muallim Naci* ([Ruşuk, Bulgaristan]: *Tuna Vilayeti Matbaası*, 18??).
- Muallim Naci, *Mekteb-i Edeb, Birinci Kısım* (İstanbul: Kitapçı Arakel, (1310/1892-93).
- Muallim Naci, *Musa bin Ebu’l Gazan, yahud Hamiyyet* (İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1299/1881-82).
- Mustafa Sabri, “Cür’etli Bir Dekadan”, *Malûmat* (3 Kanunievvel 1314/15 Aralık 1898).
- Mustafa Sami, “Avrupa Risalesi”, *Bir Osmanlı Bürokratının Avrupa İzlenimleri: Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi*, der. Fatih Andı (İstanbul: Kitabevi, 1996).
- Mustafa Şevket, *Kitab-ı Burhan-ı Hakikat* (İstanbul: Mihran, 1299/1882-83).

- Mustafa Zihni (çev.), *Mikyasü'l-Ahlak* (İstanbul: Alem, 1315/1897-98).
- Mükrimin Halil Yinanç, "Tanzimattan sonra bizde tarihçilik", *Tanzimat I: Yüzüncü Yılı Münasebetile* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1940).
- Münif Paşa, "Hudus-ı Mecmua-ı İber-i İntibah", *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 8 (Şaban 1279/Ocak 1863).
- Münif Paşa, "İslâh-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tasavvurat", *Mecmua-i Fünûn* 2, S. 14 (Safer 1280/Temmuz 1863).
- Münif Paşa, "Mahiyet ve Aksam-ı Ulûm", *Mecmua-i Fünûn* 2, S. 13 (Muharrem 1280/Haziran 1863).
- Münif Paşa, "Mukaddime", *Ruzname-i Ceride-i Havadis* (16 Rebiyülahir 1277/1 Kasım 1860).
- Münif Paşa, "Mukaddime-i Ulûm-ı Jeoloji" *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 2 (Safer 1279/Temmuz 1862).
- Münif Paşa, "Tarih-i Devlet-i Osmaniye Dersi", *Mecmua-i Fünûn* 3, S. 28 (Rebiyülahir 1281/Eylül 1864).
- Münif Paşa, "Zuhur-ı Mir'at" *Mecmua-i Fünûn* 1, S. 9: (Ramazan 1279/Mart 1863).
- Nabizade Nazım, "Elektrikiyyetin Sevdaya Tatbiki", *Manzara* (1 Mart 1303/13 Mart 1887): 8.
- Nabizade Nazım, "İslamiyet ve Fünûn", *Manzara* S. 10 (15 Temmuz 1303/27 Temmuz 1887).
- Nabizade Nazım, "Şairiyyet", *Manzara* sayı 4 (15 Nisan 1303/27 Nisan 1887).
- Namık Kemal, "Âzâr-ı mevhume", *Hürriyet* 35 (10 Zilkade 1285/22 Şubat 1869).
- Namık Kemal, "Ebuzziya Tevfik Bey Biraderime", *Mecmua-i Ebuzziya* 52 (10 Muharrem 1304/9 Ekim 1886).
- Namık Kemal, "Efkâr-ı Cedide", *Hadika* (26 Ramazan 1289/27 Kasım 1872).
- Namık Kemal, "Hubbü'l-vatan mine'l-iman", *Hürriyet* (8 Rebiyülevvel 1285/29 Haziran 1868).
- Namık Kemal, "Maarif", *İbret* (28 Rebiyülahir 1289/4 Temmuz 1872).
- Namık Kemal, "Nutm-ı hümayun", *Hürriyet* 50 (26 Safer 1286/7 Haziran 1869).

- Namık Kemal, “Usûl-ı meşverete dair geçenki nüshada yazılan mektubun ikincisi”, *Hürriyet* (4 Cemaziyelahir 1285/21 Eylül 1868).
- Namık Kemal, “Usul-i Tahsilin Islahına Dair”, *Tasvir-i Efkâr* (26 Safer 1283/10 Temmuz 1866).
- Namık Kemal, *Namık Kemal'in Hususi Mektupları*, yay. haz. Fevziye A. Tansel (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1969).
- Namık Kemal, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, yay. haz. Kazım Yetiş (İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi, 1989).
- Necib Asım, *Kıraat-ı Fenniye* (İstanbul: Karabet, 1305/1887-88).
- Necib, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (18 Cemaziyevvel 1300/27 Mart 1883).
- Nelson, Blair, “‘Men Before Adam!’: American Debates over the Unity and Antiquity of Humanity”, *When Science and Christianity Meet*, (der.) David C. Lindberg and Ronald Numbers (Chicago: University of Chicago Press, 2003).
- Neumann, Christoph K., “Whom Did Ahmed Cevdet Represent?” *Late Ottoman Society: Intellectual Legacy*, (ed.) Elisabeth Özdalga (New York: Routledge, 2005).
- Neumann, Christoph, “Political and Diplomatic Developments”, *The Cambridge History of Turkey: The Later Ottoman Empire, 1603-1839*, (der.) Suraiya Faroqhi (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Nuri, “Batıl Zehab”, *İbret* (20 Rebiyülahir 1289/27 Haziran 1872).
- Nurican Efendi, *Müslümanların Tababete Ettikleri Hizmet, yahud Sevabık-ı Maarifimizden Bir Nebze*, çev. Hüseyin Hulki (İstanbul: Mihran, 1883 [1300]).
- Okay, Orhan, *Beşir Fuad: İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti* (İstanbul: Hareket, 1969).
- Olson, Richard, *Science and Scientism in Nineteenth-Century Europe* (Urbana: University of Illinois Press, 2008).
- Osmanoğlu, Ayşe, *Babam Abdülhamid* (İstanbul: Güven, 1960).
- Ömer Subhi (çev.), *Coğrafya-yı Hikemî* (İstanbul: Ceride-i Askeriye, 1301/1883-84).
- Özervarlı, Said, “Alternative Approaches to Modernization in the

- Late Ottoman Period”, *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007).
- Pakalın, Mehmed Zeki, *Safvet Paşa* (İstanbul: Ahmet Sait, 1943).
- Palladino, Paolo ve Worboys, Michael, “Science and Imperialism”, *Isis* 84 (1993).
- Pardoe, Julia, *The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836* (Londra: Henry Colburn, 1838).
- Paul, Harry W., *The Sorcerer’s Apprentice: The French Scientist’s Image of German Science, 1840-1919* (Gainesville: University of Florida Press, 1972).
- Petitjean, Patrick, “Science and the “Civilizing Mission”: France and the Colonial Enterprise”, *Science across the European Empires, 1800-1950*, (der.) Benedikt Stutchey (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Petkova, Kristina ve Boyadjieva, Pepka, “The Image of the Scientist and Its Functions”, *Public Understanding of Science* 3 (1994).
- Piterberg, Gabriel, *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play* (Berkeley: University of California Press, 2003).
- Porter, James, *Turkey: Its History and Progress*, 2 cilt [Londra: Hurst and Blackett, 1854].
- Portes, Alejandro, “Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology,” *Annual Review of Sociology* 24 (1998).
- Prakash, Gyan, *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).
- Prince de Joinville, *Memoirs (Vieux Souvenirs) of Prince de Joinville*, çev. Mary Loyd (New York: Macmillan, 1895), 230-31.
- Quataert, Donald, “Ottoman Workers and the State,” *Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies*, der. Zachary Lockman (Albany: SUNY Press, 1994).
- Radcliffe, David Hill, “Charles Macfarlane: Reminiscences of a Literary Life”, <http://lordbyron.cath.lib.vt.edu/contents.php?doc=ChMacfa.1917.Contents> (erişim tarihi 22 Ağustos 2013).
- Refet Hüsameddin, “Mevadd-ı Fenniye”, *Tercüman-ı Hakikat* (29 Zilhicce 1299/11 Kasım 1882).

- Reingold, Nathan ve Rothenberg, Marc, *Scientific Colonialism: A Cross-Cultural Comparison* (New York: Smithsonian, 1987).
- Rifat, *Fezail-i Ahlak* (İstanbul: Mekteb i Sanayi, 1311/1893-94).
- Robert Fox ve George Weisz (der.), *The Organization of Science and Technology in France, 1808-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Rodrigue, Aron, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925* (Bloomington: Indiana University Press, 1990).
- Rojo, L. M. ve van Dijk, T., “‘There Was a Problem, and It Was Solved!’: Legitimizing the Expulsion of ‘Illegal’ Migrants in Spanish Parliamentary Discourse”, *Discourse and Society* 8 (1997).
- Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970).
- Ross, Sydney, “‘Scientist’: The Story of a Word,” *Annals of Science* 18 (1962).
- Roth, A. L., Dunsby, J. ve Bero, L. A., “Framing Processes in Public Commentary on US Federal Tobacco Control Regulation,” *Social Studies of Science* 33 (2003).
- Roy MacLeod (der.), “Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise”, *Osiris*, 2. dizi, 15 (2001).
- Sadık Rifat Paşa, *Müntehabat-ı Asar* (İstanbul: Divitciyan, 1873-76).
- Sadık Rifat Paşa, *Zeyl-i Risale-i Ahlak* (İstanbul: Darü't- Tabaatü'l-Amire, 1273/1857).
- Sadreddin Şükrü, *Nuhbetü'l-Fezail* (İstanbul: Alem, 1313/1895-96).
- Sadullah Paşa, “Ondokuzuncu Asır”, *Mecmua-ı Ebuzziya* S. 46 (15 Cemazıyelevvel 1302/1 Nisan 1885).
- Safvet, “Müstakbelde Fen”, *Maarif* (14 Cemazıyelahir 1309/15 Ocak 1892).
- Salahi, “Nazire”, *Saadet* (22 Rebiülahir 1304/18 Ocak 1887).
- Samipaşazade Abdülbaki, “Maarif”, *Tercüman-ı Hakikat* (2 Zilhicce 1298/26 Ekim 1881).
- Samipaşazade Abdülbaki, “Maarif”, *Tercüman-ı Hakikat* (3 Zilhicce 1298/27 Ekim 1881).
- Samipaşazade Abdülbaki, “Maarif”, *Tercüman-ı Hakikat* (4 Zilhicce 1298/28 Ekim 1881).

- Saray, Mehmet, "Atatürk, Milli Eğitim Davamız ve Komünizm Tehlikesi", *Sosyoloji Konferansları Dergisi* 19 (1981).
- Sarı, Nil, "Cemiyet-i Tıbbiyye-i Osmaniyye ve Tıp Dilinin Türkçeleşmesi Akımı", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, (der.) Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, 1987).
- Schaffer, Simon, "Natural Philosophy and Public Spectacle in the Eighteenth Century", *History of Science* 21 (1983).
- Schaffer, Simon, "The Consuming Flame: Electrical Showmen and Tory Mystics in the World of Goods", *Consumption and the World of Goods*, (der.) J. Brewer ve R. Porter (Londra: Routledge, 1993).
- Schayegh, Cyrus, *Who Is Knowledgeable Is Strong: Science, Class, and the Formation of Modern Iranian Society, 1900-1950* (Berkeley: University of California Press, 2009).
- Sewell, William, "The Concept(s) of Culture", *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, der. Victoria E. Bonnell ve Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1999).
- Shapin, Steven ve Barnes, Barry, "Science, Nature, and Control: Interpreting Mechanics' Institutes", *Social Studies of Science* 7 (1977).
- Shapin, Steven ve Schaffer, Simon, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985).
- Shapin, Steven, "Cordelia's Love: Credibility and the Social Studies of Science", *Perspectives on Science* 3 [1995].
- Shapin, Steven, "Of Gods and Kings: Natural Philosophy and Politics in the Leibniz- Clarke Disputes," *Isis* 72 (1981).
- Shapin, Steven, *A Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Shapin, Steven, *The Scientific Life: A Moral History of a Late Modern Vocation* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
- Shaw, Wendy M., *Possessors and Possessed: Museums, Archaeology, and the Visualization of History in the late Ottoman Empire* (Berkeley: University of California Press, 2003).
- Somel, Selçuk Akşin, "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Eğitim",

- http://research.sabanciuniv.edu/5529/1/Kirim_Savasi,_Islahat_Fermani_ve_Egitim.pdf (erişim tarihi 9 Eylül 2013).
- Somel, Selçuk Akşin, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 2001).
- Sorell, Tom, *Scientism: Philosophy and the Infatuation with Science* (Londra: Routledge, 1991).
- Star, Susan Leigh ve Griesemer, J. R., “Institutional Ecology, ‘Translations,’ and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley’s Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39”, *Social Studies of Science* 19 (1989).
- Steinmetz, George (der.), *State/Culture* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).
- Stock-Morton, Phyllis, *Moral Education for a Secular Society: The Development of Morale Laïque in Nineteenth-Century France* (Albany: State University of New York Press, 1988).
- Stöckelová, Tereza, “Immutable Mobiles Derailed: STS, Geopolitics, and Research Assessment,” *Science, Technology, and Human Values* 37 (2012).
- Strauss, Johann, “The Greek Connection in Nineteenth- Century Ottoman Intellectual History”, *Greece and the Balkans: Identities, Perceptions, and Cultural Encounters since the Enlightenment*, der. Dimitris Tziovas (Aldershot: Ashgate, 2003).
- Strauss, Johann, “The Millets and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th- 20th Centuries)”, *Die Welt des Islams* 35 (1995).
- Sungu, İhsan, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat* 1 (İstanbul: Maarif, 1940).
- Süslü, Zeynep ve Kara, İsmail, “Şemseddin Sami’nin ‘Medeniyet’e Dair Dört Makalesi”, *Kutadgu Bilig* 4 (2003).
- Swartz, David, “Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu’s Political Economy of Symbolic Power,” *Sociology of Religion* 57 (1996).
- Şemseddin Sami, “Ahlak-ı umumiye”, *Hafta* (12 Zilkade 1298/6 Ekim 1881).
- Şemseddin Sami, “Hikmet-i Tabiiyye ve Kimyanın Mahiyet ve Ehemmiyeti”, *Hafta* (22 Ramazan 1298/18 Ağustos 1881).

- Şemseddin Sami, “Medeniyet”, *Hafta* (19 Zilkade 1298/13 Ekim 1881).
- Şemseddin Sami, “Medeniyet-i Cedidenin Ümem-i İslamiye’ye Nakli” *Güneş* 1, S. 4 (1301/1883-84).
- Şemseddin Sami, “Semerat-ı İlim”, *Hafta* 19 (4 Safer 1299/26 Aralık 1881).
- Şemseddin Sami, “Terakki ve Maarif”, *Hafta* (22 Ramazan 1298/18 Ağustos 1881).
- Şemseddin Sami, *Gök* (İstanbul: Mihran, 1296/1879).
- Şemseddin Sami, *Medeniyyet-i İslamiyye* (İstanbul: Mihran, 1296/1879).
- Şemseddin Sami, *Yer* (İstanbul: Mihran, 1296/1879).
- Şerafeddin Mağmumi, *Vücut-ı Beşer* (İstanbul: Nişan Berberyan, 1310/1892-93).
- Şinasi, “İstanbul Sokaklarının Tenvir ve Tathiri”, *Tasvir-i Efkâr* (28 Zilkade 1280/ 5 Mayıs 1864).
- Şinasi, “Mukaddime”, *Tasvir-i Efkâr* (30 Zilhicce 1278/18 Haziran 1862).
- Şinasi, “Mukaddime”, *Tercüman-ı Ahval* (6 Rebiülahir 1277/ 22 Ekim 1860).
- Şişman, Adnan, *Tanzimat Döneminde Fransa’ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2004).
- Tahir Kenan, “Vukuat-ı Elektrikiyye ve Ahval-i Bedriyye”, *Tercüman-ı Hakikat* (3 Zilhicce 1303/2 Eylül 1886).
- Takvim-i Vekayi* 742 (26 Şevval 1280/4 Nisan 1864).
- Tampakis, Konstantinos, “Onwards Facing Backwards: The Rhetoric of Science in Nineteenth- Century Greece”, *British Journal for the History of Science* 47(2) (2014).
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İbrahim Horoz, 1956).
- Tasvir-i Efkâr* (4 Eylül 1866/23 Rebiyülahir 1283).
- Taşköprülüzade, *Osmanlı Bilginleri*, çev. Muharrem Tan [İstanbul: İz, 2007].
- Teber, Serol, *Paris Komünü’nde Üç Yurtsever Türk: Mehmet, Reşat ve Nuri Beyler* (İstanbul: De, 1986).
- Tercüman-ı Hakikat* (11 Zilkade 1296/27 Ekim 1879).

- Thiem, Jon, "The Great Library of Alexandria Burnt: Towards the History of a Symbol", *Journal of the History of Ideas* 40 (1979).
- Thorpe, Charles, *Oppenheimer: The Tragic Intellect* (Chicago: University of Chicago Press, 2006).
- Thurs, Daniel P., *Science Talk: Changing Notions of Science in American Popular Culture* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2007).
- Timmermans, Stefan ve Berg, Marc, "Standardization in Action: Achieving Local Universality through Medical Protocols," *Social Studies of Science* 27 (1997).
- Tokgöz, Ahmet İhsan, *Matbuat Hatıralarım 1888-1923* (İstanbul: Ahmet İhsan, 1930).
- Topham, Jonathan, "Science and Popular Education in the 1830s: The Role of the Bridgewater Treatises", *British Journal for the History of Science* 25 (1992).
- Topuz, Hıfzı, II. *Mahmut'tan holdinglere Türk basın tarihi* (İstanbul: Remzi, 2003).
- Turner, Frank M., "The Victorian Conflict between Science and Religion: A Professional Dimension," *Isis* 69 (1978).
- Türker, Deniz, "The Oriental Flâneur: Khalil Bey and the Cosmopolitan Experience" (yüksek lisans tezi, MIT, 2007).
- Türköne, Mümtaz'er, *Siyasi Düşünce Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul: İletişim, 1991).
- Unan, Fahri, "Taşköprülü-zâde'nin Kaleminden XVI. Yüzyılın 'İlim ve Âlim' Anlayışı", *Osmanlı Araştırmaları* 17 (1997).
- Unan, Fahri, *Kuruluşundan Günümüze Fatih Külliyesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).
- Unat, Ekrem Kadri, "Muallim Miralay Dr. Hüseyin Remzi Bey ve Türkçe Tıp Dilimiz", IV. *Türk Tıp Tarihi Kongresi Kitabı* (Ankara: TTK, 2003).
- Vassiadis, George A., *The Syllogos Movement of Constantinople and Ottoman Greek Education, 1861-1923* (Atina: Centre for Asia Minor Studies, 2007).
- Veli Behçet Kurdoğlu (der.), *Şair Tabibler* (İstanbul: Baha, 1967).
- Walker, Paul E., "Knowledge and Learning," *Encyclopaedia of*

- the Qur'ân*, (der.) Jane Dammen McAuliffe, <http://www.encycquan.brill.nl>.
- Wanda, *Souvenirs Anecdotiques sur la Turquie* (1820-1870) (Paris: Firmin-Didot, 1884), 265.
- Wigen, Einar "Ottoman concepts of empire." *Contributions to the History of Concepts* 8, no. 1 (2013).
- Worringer, Renée "'Sick Man of Europe' or 'Japan of the Near East': Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turk Eras", *International Journal of Middle East Studies* 36 (2004): 207-30.
- Yalçinkaya, M. Alper, "Science as an Ally of Religion: A Muslim Appropriation of the 'Conflict Thesis,'" *British Journal for the History of Science* 44 (2011).
- Yalçinkaya, M. Alper, "Science as an Ally of Religion: A Muslim Appropriation of the 'Conflict Thesis,'" *British Journal for the History of Science* 44 (2011).
- Yeo, Richard, *Defining Science: William Whewell, Natural Knowledge, and Public Debate in Early Victorian Britain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).
- Yetiş, Kazım, "Cevdet Paşa'nın Belâgât-ı Osmaniyyesi ve Uyandırdığı Akisler", *Belagatten Retoriğe* (İstanbul: Kitabevi, 2006).
- Yücel, Yaşar, *Osmanlı devlet teşkilâtına dair kaynaklar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988).
- Zaman, Muhammad Q., *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002).
- Ziadat, Adel, *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860-1930* (Londra: Macmillan, 1986).
- Ziya Paşa, "Meşrut-ı Ahval-i Şâ'iri", *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Şahsiyeti ve Bütün Şiirleri*, (der.) Önder Göçgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987).
- Ziya Paşa, "Terkib-i Bend", *Batı Te'sirinde Türk Şiiri Antolojisi*, Kenan Akyüz, 3. Baskı (Ankara: Doğuş, 1970).
- Zülfikar, "Aynen Varaka", *Saadet* (2 Şubat 1887).
- Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics* (Cambridge: Polity, 1993).

Dizin

- 1838 Osmanlı-İngiliz ticaret anlaşması 59
1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu 60, 61
1869 Maarif Nizamnâmesi 213, 218
1869 Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi 221
1877-78 Rus-Osmanlı Savaşı 225, 230
1895 Çin-Japon Savaşı 250
A
Abdurrahman Süreyya 245
Abdül Bey 220, 221, 223, 224
Sultan Abdülaziz 199
Abdülhak Hamid 179, 200, 201
Abdülhamid 36, 53, 179, 187, 220, 225, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 264, 265, 274, 281, 282, 288, 297, 304, 306, 307, 313, 319, 327, 337
II. Abdülhamid 36, 53, 179, 187, 220, 225, 230, 232, 264, 274, 281, 282, 288, 297, 304, 306, 307, 319, 327
Sultan Abdülmecid 84, 88
Agâh Efendi 154
ahlaki: ~ çağrışımlar 143; ~ değerler 23, 48, 301; ~ erdem(ler) 53, 87, 212; ~ görev ve sorumluluklar 67; ~ temizlik ve terbiye 133
ahlaksızlık 252, 263, 280, 285, 339, 340
Ahmed Fethi Paşa 67, 73, 74, 75, 77, 94
Ahmed Lütfi 72, 75, 95
Ahmed Midhat 14, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 188, 189, 190, 192, 198, 234, 235, 236, 238, 240, 243, 245, 246, 247, 260, 262, 263, 264, 265, 273, 317
Ahmed Rasim 243, 311, 312, 313
Ahmed Vefik Paşa 220
Ali Efendi 158, 188, 208, 211, 228, 229
Ali Kuli Mirza 115
Âli Paşa 65, 77, 93, 96, 130, 131, 132, 135
Ali Suavi 163, 164, 170, 171, 187, 201, 202, 204, 207, 208, 212, 226
Alman vulgar materyalizmi 277
anatomi 139
Arap âlimler 200, 237
Araplık 208, 248
Şeyhülislam Arif Hikmet Efendi 90
aritmetik 101, 139, 171, 200, 214, 216
arkeoloji 192
Arşimet 260
astroloji 138
astronomi 14, 44, 81, 108, 170, 192, 216, 248, 249, 293, 308
aşırı Batılılaşmış: ~ devlet adamları 147; ~ yaşam tarzları 150
Atatürk, Kemal 21, 278, 343
Avrupa: ~ bilimi 150, 234; ~ merkezci anlatı 164; ~ Rönesansı 239, 329
Avrupalılık 66, 208, 248
B
Basiretçi Ali Efendi 158, 188, 208, 211, 228, 229
Batı: ~ biliminin ithali 156; ~nın bilim-leri 23; ~ tarzı okullar 231, 232, 282
batıl inançlar 138
Batılılaşmış ulema eliti 104
Berkes, Niyazi 45
Bernard, Claude 278, 299
Besim Ömer 313, 314

Beşir Fuad 255, 257, 258, 259, 260,
261, 262, 264, 265, 266, 269, 337
Bianchi, Thomas 92
bilim: ~ ehli 25, 29, 102, 111, 143,
144, 146, 150, 235, 244, 257, 265,
266, 267, 268, 274, 275, 277, 281,
284, 285, 289, 292, 293, 304, 315,
316, 317, 318, 319, 335, 339, 342;
~in erdemleri 23; ~ insanı personası
47; ~in sınırları 43
bilimcilik 277, 345
bilimsel bilgi 51, 70, 79, 80, 81, 100,
131, 132, 281, 342, 345
Bourdieu, Pierre 29, 30, 31, 34, 38, 39,
50, 57, 72, 73, 175, 176, 325, 326
Boyle, Robert 111
Lord Brougham 105, 131, 139
Buffon 92, 305
buhar makinesi 278
Büchner, Ludwig 172
bürokrat sınıfı 143
Büyük Güçler 60
C
cehalet sorunu 180
Cemaleddin Afgani 216
Cemiyet-i İlmiyye-i Osmâniyye 66,
119, 121, 122, 123, 124, 164
Cevdet Paşa 66, 87, 90, 94, 142, 147,
206, 245, 294, 295
coğrafya 34, 58, 101, 108, 139, 181,
195, 203, 206, 214, 248, 249, 256,
312, 313
Collins, Harry 109, 345
Coubary, Aristide 227
Cuvier, Georges 129

Ç
çağdaş bilimler 22, 223, 270
Çin ilmi 70

D
Dar-al Funun 114, 115
Dâr-ı Şûra-yı Askeri 102
Darülfünûn 86, 87, 88, 103, 104, 105,
106, 108, 109, 112, 113, 121, 213,
214, 216, 218, 219, 220
Darwin, Charles 129, 173, 235, 278,
279, 281, 288, 289, 293, 295, 300

Darwincilik 278
Deringil, Selim 230, 231
Derviş Paşa 95, 96, 97, 106, 107, 108,
110, 112
devlet otoritesi 99, 104, 236
din: ~e karşı bilim 49; ~in otoritesi 234
dinî: ~ bilimler 44, 78, 81, 87, 223,
226, 249, 265, 273, 308, 309; ~
kimlikler 61
din-üstü Osmanlı-kimliği 91
doğa bilimleri 96, 103, 145, 171, 213
Duruy, Victor 116, 118
dünyevi bilgi 85
van Dyck, Cornelius 295

E
Ebuzziya Tevfik 160, 182, 195, 207,
248, 261
edebiyat 13, 16, 85, 89, 95, 121, 123,
138, 164, 170, 186, 202, 213, 246,
252, 253, 254, 260, 268, 299
Edhem Paşa 97, 136
efkâr-ı medeniyette 159
ehl-i medeniyet 126
Eickelman, Dale 231
ekabir-i ulema 112
Elshakry, Marwa 235, 281, 289, 300,
328
Encümen-i Daniş 206, 331
Endülüs anlatısı 167, 248
erdemlilik 143, 213, 293
Erdoğan, R. Tayyip 23
Ersay, Mehmet Akif 20, 21, 22, 23
eski bilgi 68, 332

F
falcılık 138
felsefe 85, 142, 171, 189, 248, 255,
275, 299
fen 13, 26, 44, 45, 46, 82, 95, 140,
193, 242, 243, 252, 253, 254, 256,
258, 263, 268, 279, 280, 287, 292,
327, 328, 344
Findley, Carter 40, 59, 60, 62, 150,
234
Fırdevsi 253
fizik 95, 101, 103, 106, 108, 112, 114,
128, 139, 170, 214, 215, 313

Fuad Paşa 64, 65, 85, 92, 93, 112, 123, 152, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 337

G

Galilei, Galileo 305

Garbın ilmi 21

geleneğe karşı modernite 49

geleneksel: ~ medrese eğitimi 141; ~ Osmanlı şiiri 253, 254, 261; ~ tahayyül 40

gerçek bilgi 141

Gieryn, Thomas 29, 30, 105

Gladstone, William 124

(Gürpınar) Hüseyin Rahmi 315, 316

H

Hacı İbrahim Efendi 244, 245

Üsküdarlı Hakkı Bey 73

Halid Eyüb 248

Halil Şerif Paşa 65, 119, 120

Hamidiye: ~ politikası 239; ~ rejimi 55, 231, 342

von Hammer, Joseph 92

Hanioğlu, Şükrü 45, 46, 80, 88, 172, 240, 264, 270, 275, 277, 278, 282, 337, 343

Haraway, Donna 111

Hayreddin Bey 157, 202, 206

Hayrullah Efendi 90

hendese 69, 181, 195

Henry, Joseph 92

Herschel 303

hikmet 96, 106, 112, 114, 139, 194, 196, 204, 206, 211, 215, 216, 224, 242, 264, 286

himaye ilişkileri 66

hiyerarşik toplumsal ilişkiler 155

Hoca Tahsin 214, 215, 218

hukuk 39, 168, 194, 213, 219, 220, 283, 292, 294

Hüseyin el-Cisr 235, 288

Hüseyin Hulki 289

İ

İbn Rüşt 241, 242, 329

İbn Sina 113, 170, 240, 241, 242, 248, 256, 297, 298, 329

İbrahim Şinasi 110, 111, 112, 152, 153, 154, 155, 157, 196, 316

İhsanoğlu, Ekmeleddin 44, 85, 86, 106, 121, 213, 214, 227, 246

iktisadi sermaye 38

ilm 26, 44, 45, 46, 48, 69, 76, 79, 80, 86, 96, 98, 116, 126, 128, 132, 133, 141, 180, 184, 192, 201, 204, 205, 217, 247, 249, 257, 287, 288, 290, 292, 296, 305, 307, 309, 311, 313, 324; ~ i ahlak 307

iltizam usulü 62

İshak Hoca 59, 95, 174, 175, 176, 192, 247

İslam: ~ dünyası 241; ~ felsefesi 44, 153; ~'ın nesneleşmesi 231; ~ medeniyeti 241

İslamcılık 230

İslami: ~ bilimler 212; ~ gelenek 113, 149; ~ Osmanlı geleneği 35

itaatkâr halkın erdemleri 285

J

jeoloji 93, 129, 137, 145, 171, 172, 226, 278, 308, 332

Johnson, Charles 92

Jön Türk hareketi 275

K

Karateodori, Alexander 137, 161

Kırım Savaşı 105, 118

kimya 69, 95, 96, 99, 101, 103, 106, 111, 128, 137, 139, 172, 206, 248, 255, 278, 280, 293, 302, 308

Kostas Tampakis 144

kültürel: ~ haritalar 33; ~ sermaye 38, 39, 40, 72, 273; ~ tercüme 43

L

Lamarck 173, 174

Lamartine, Alphonse 152

Lavoisier, Antoine-Laurent 172, 260, 305

Lebib Efendi 73, 74, 75

de Leon, Edwin 64

von Liebig, Justus 172

Lyell, Charles 129, 144

M

maarif ve ulûm 81

Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi 116, 221

MacFarlane, Charles 74, 105

II. Mahmud 58, 62, 63, 82, 326

Mahmud Raif 56, 68

Makyavelci yeni bürokratlar 64

manyetizma 137, 278

Mardin, Şerif 104, 147

matematik 44, 58, 69, 90, 96, 101, 103, 121, 166, 213, 220, 224, 256

materyalizm 172

Mauss, Marcel 120

Meclis-i Maârif-i Muvakkat 85, 87, 103, 140, 152

medeni: ~ dünya 160; ~ milletler 125

medeniyet 115, 126, 127, 132, 140, 152, 157, 158, 160, 161, 164, 166, 167, 175, 191, 195, 208, 217, 222, 223, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 287, 343

Mehmed Ali Bey 221, 223

Mehmed Ali Paşa 60

Mehmed Celal 16, 256, 267, 268

Mehmed Cemil 136, 137, 190, 290

Mehmed Mansur 161, 162, 163, 204, 205, 314, 315

Mehmed Nadir 304, 305

Mehmet Cevdet 108

Mekteb-i Harbiye-i Şahane 95, 96

Mekteb-i Maarif-i Adliyye 58

Mekteb-i Mülkiye 82, 108, 216, 249, 336

Mekteb-i Sultani 116, 219

Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane 95, 102, 286

Memalik-i Şarkıye 140

Menemenlizade Mehmed Tahir 249, 257

meşrutî monarşi 219

meta-sermaye 39

mikrobiyoloji 286

Misner, Charles 267

Mitsopoulos, Hercules 145

modernleşme iradesi 83

Moleschott, Jacob 172

Montesquieu 133

Muallim Naci 160, 248, 310

Musa Akyığıtzade 248

Mustafa Reşid Paşa 62, 75, 90, 136, 152

Mustafa Sabri 250, 251

Mustafa Sami 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 77, 329

Mustafa Şevket Paşa 290, 291

Mühendishane-i Berrî-i Hümayun 121, 136

Münif Paşa 107, 109, 110, 112, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 158, 163, 164, 165, 184, 190, 198, 206, 215, 216, 226, 288, 331, 332

Müslüman orta sınıf 36

N

Namık Kemal 75, 163, 164, 167, 168, 179, 180, 181, 184, 188, 194, 196, 197, 207, 226, 227, 228, 253, 254, 261

Nedim 253, 266, 267

nesnel bilim insanı 111

Newton, Isaac 153, 260, 303, 305, 309

O

obskürantizm 68

Osman Saip Efendi 108

Osmanlı Encümen-i Dânişi 88, 92

Osmanlı Tabiiyet Kanunu 116, 121

Osmanlı: ~ basını 192, 337; ~ burjuvazisi 34; ~ bürokrasisi 34, 35; ~ bürokratik dili 252; ~ bürokratları 65, 77, 104, 121, 156, 205; ~ dili 206, 245; ~ eğitim sistemi 117, 231; ~ ekonomisi 34, 339; ~ entelektüel tarihi 277; ~ kimliği 61, 119, 143, 281, 333; ~ sefaretleri 59, 321; ~ siyaseti 56

Osmanlıcılık 61, 91, 115, 116, 121, 123, 124, 136, 148, 197, 247, 333

Osmanlılık 158, 228, 237

otoriter bilgi 104

Ö

Ömer Faiz Efendi 199
özel okullar 37

P

Lord Palmerston 63
Paparrigopoulos, Constantine 162
Paris Komünü 175
Pasteur, Louis 286, 289
patriyarka 198
prestijli kültürel sermaye 72
Priestley, Joseph 172

R

rasathane 227, 228
Redhouse, James 92
Refik 75, 132, 133, 134, 135
Renan, Ernest 152, 234, 235
resmî Osmanlı söylemi 127
riyaziyyat 206

S

de Sacy, Silvestre 152
Sadık Rifat Paşa 75, 77
Sadi Efendi 222, 224
Sadreddin Şükrü 307
Sadullah Paşa 121, 278
Safvet Efendi 65, 73, 74, 75, 92, 108,
116, 136, 216, 217, 226, 280, 331
Salisbury, Edward E. 92
Samipaşazade Abdülbaki 271
Schaffer, Simon 19, 49, 109, 111
seçkincilik 156
Selim Sabit 103, 104
sembolik sermaye 39, 41, 50, 72, 176
sermaye tipleri 38
Sewell Jr., William 33
Seyyid Mustafa 83
Shapin, Steven 27, 47, 49, 111, 132,
340
sivilizasyon 77, 78
siyaset 15, 16, 63, 120, 192, 226, 314
sosyoloji 260, 345
von Struve, Georg Wilhelm 303
Subhi Bey 93
Süleyman Talat 192, 193

Ş

Şemseddin Sami 130, 212, 239, 240,
241, 243, 244, 270, 271, 301, 302,
303, 304, 330
şariat 221, 286, 288
şık 52, 150, 151, 152, 155, 193, 194,
198, 222, 228, 263, 275, 315, 319,
334, 337
şiişel imgelem 75

T

tabii bilimler 103
Tahir Kenan 261
et-Tahtâvî, Rifâa 70
Tahsin Efendi 103
Talal Asad 43
talebe-i ulûm 44, 86, 128
Tanzimat: ~ adamları 67, 123; ~ bü-
rokratları 53, 81, 168, 171, 282; ~
dönemi 59, 60, 116, 120, 152, 187;
~ Fermanı 51, 61, 62; ~ rejimi 229;
~ seçkinleri 147, 158
tarih 15, 20, 87, 101, 108, 139, 140,
169, 189, 195, 196, 214, 222, 223,
242, 244, 301
terakkiyât-ı medeniyye 159
Tercüme Odası 43, 59, 65, 120, 121,
136, 147, 161, 163, 179, 205
Tıbbiye-i Şahane 95, 102, 108, 184,
269, 286, 288, 289, 298, 299, 313,
315
tıp 44, 95, 139, 164, 216, 220, 224,
249, 286, 288, 297, 298, 314, 316,
322
toplumsal: ~ düzen 25, 49, 61, 131,
132, 140, 143, 338; ~ sermaye 38
Türk İslam muhafazakârlığı 21
Türklük 158, 248

U

ulema 97, 122, 128, 203, 273, 332

Ü

Ümmet: ~e sadakat 53; ~in kimliği 54

V

Vahanyan, Ohannes 137
Vassiadis, George A. 123

vatan sevgisi 141
vatanseverlik 51, 81, 83, 198, 342
Voltaire 164, 261, 262

W

Watt 260

Y

yanlış Batılılaşma 150
yararlı: ~ bilgi 52, 54, 125, 140, 141,
251, 265, 270, 274; ~ bilimler 142,
200, 213; ~ uyruklar 72
yeni bilgi 51, 56, 57, 59, 78, 80, 83,
90, 91, 98, 99, 100, 102, 103, 113,
114, 137, 140, 153, 154, 160, 165,
191, 195, 206, 209, 275, 324, 326,
332, 333; ~ tipleri 91, 324
(Yalçın), Hüseyin Cahit 249

Yeni Osmanlı: ~ hareketi 52, 135, 147;
~ kuşağı 178, 187; ~ sentezi 154

Yeni Osmanlılar 9, 52, 144, 146, 147,
148, 152, 153, 157, 164, 165, 168,
175, 179, 180, 181, 185, 186, 194,
195, 197, 201, 275, 334, 335

Yirmisekiz Mehmed Çelebi 321, 322

Yusuf Kamil Paşa 111

Z

Zaman, Muhammad Q. 142

Ziya Paşa 166, 169, 170, 204, 226,
253, 290, 330

zooloji 128, 129, 192, 226, 286, 332

züppe 150, 151, 248, 298, 315, 316,
334, 337, 342

"Mehmet Alper Yalçinkaya'nın kitabı Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde bilime ve topluma ilgi duyan herkes tarafından heyecanla karşılanacaktır."

Carter V. Findley

"Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde yeni ideolojik akımların gelişmesinde bilime ilişkin yeni fikirlerin önemi bir süredir kabul ediliyor, fakat hiçbir kitap, bu konuyu Yalçinkaya'nın mükemmel kitabı kadar ayrıntılı odaklanarak ele almamıştı."

Amet Bein

Osmanlı İmparatorluğu'nun en uzun yüzyılı Büyük Güçler'in tahakküm biçimlerine karşılık verme mücadelesiyle geçti. Bu mücadelede Büyük Güçler arasında değil de öteki tarafta olmanın yenik hissine türlü çareler arandı. Üstelik zaman ritminin Batı'nın teknoloji ve bilimde gösterdiği hızla değişmesi, Osmanlıları aciliyet duygusuna gark etti. "Batı neden ilerledi, Osmanlı neden geri kaldı?" sorusu toplumun her kesiminde, farklı ideolojiler etrafında tek bir fenomenin yorumuyla cevaplanmaya çalışıldı: bilim.

Mehmet Alper Yalçinkaya, 19. yüzyıl Osmanlı okuryazarlarının bilimden ne anladığını siyasal ve toplumsal bir bağlama yerleştirerek inceliyor. Erdem, ahlak gibi değerler sistemi ile altın çağa geri dönememe endişesinin yarattığı "bilim adamı portreleri"ni bir kültür haritasına yerleştiriyor. Devlet ve toplum için makbul bir kimliğin inşasında bilim ve ahlakın girift ilişkisini analiz ediyor.



FOL

OSMANLI'DA
BİLİMİN SİYASETİ

KİTAP NO / 339

BASKI / 1



/folkkitap



/folkkitap



/folkkitap

ISBN 978-625-6584-43-3



9 786256 584433