

Zamanın Tekeline Çomak Sokmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Yanlılıklar ve Matbaa

Hakan Yüksel

Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi

• • •

Özet

Bu makalede yeni bir iletişim teknolojisi olarak matbaanın Osmanlı İmparatorluğu'na girişi ele alınmaktadır. İmparatorluk dâhilindeki Müslümanların yakından bilmelerine rağmen matbaayı benimsemek için neden 18'inci yüzyıl başına kadar beklemedikleri sorgulanmaktadır. Makalenin temel varsayımı, Osmanlı Müslümanları arasında Harold A. Innis'in kavramsallaştırdığı anlamda zaman yanlısı bir bilgi tekelinin bulunduğu ve bu kesimin matbaayı yüzyıllarca kullanmaktan çekinmesinin gerisindeki yapısal ilişkilerin de söz konusu bilgi tekelini doğrultusunda şekillendiğidir. Müslümanlar arasında matbaa ancak zaman yanlısı bilgi tekelini 18. yüzyılda Batı'nın üstünlüğünün anlaşılmasıyla sarsılıp, yeni bir düzen kurulması fikri öne çıkmaya başlayınca yer edinebilmiştir. Makaledeki araştırma evreni büyük ölçüde başkent İstanbul'da imparatorluğu yöneten Müslüman seçkinlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Müslüman kitleler ve taşradaki toplumsal yapı büyük ölçüde araştırmanın sınırlarının dışında kalmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Innis, bilgi tekelini, Osmanlı İmparatorluğu, matbaa, İbrahim Müteferrika.

*Putting a Spoke into the Monopoly of Time:
Social Biases in the Ottoman Empire and Printing Press*

Abstract

This article explores the introduction of printing press into the Ottoman Empire as a new media technology. The reason behind the fact that Muslim subjects of the empire, who knew printing press well, waited until the beginning of the 18th century for adopting it is examined. The basic assumption of the article is that the existence of a time biased knowledge monopoly, in the sense that Harold A. Innis conceptualized it, shaped structural relations that kept Ottoman Muslims for centuries from adopting printing press. It was only after the destabilization of that time biased knowledge monopoly with the realization of Western superiority and the emergence of the idea of a new order printing press was welcomed by Ottoman Muslims. The scope of the study is basically limited with Muslim elites ruling the empire from Istanbul. Thus, Muslim masses and social structure in provinces lay beyond the scope of the study.

Keywords: Innis, monopoly of knowledge, Ottoman Empire, printing press, İbrahim Müteferrika.

Zamanın Tekeline Çomak Sokmak: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toplumsal Yanlılıklar ve Matbaa

Osmanlı İmparatorluğu'na matbaanın yaklaşık 300 yıl gecikmeyle Lale Devri'nde girmediği, daha 15. yüzyıl bitmeden başkent İstanbul'da imparatorluğun Yahudi tebaasınca kitap basıldığı, 16. ve 17. yüzyıllarda Ermeni ve Rumların devlet yöneticilerinin bilgisi dâhilinde matbaacılık faaliyetlerinde buldukları, Müslümanların matbaayı 1727'ye kadar benimsememesinin gerisindeyse şeriata aykırılık ya da işlerini kaybetmekten korkan hattatların itirazları gibi tekil nedenlerin olmayıp, Osmanlı toplumundaki yapısal ilişkilerin yattığı daha sık dile getirilmektedir (Sabev, 2006; Beydilli, 2004; Berkes, 2002; Kabacalı, 1989).

Bu makalenin temel varsayımı, Osmanlı Müslümanları arasında Harold A. Innis'in kavramsallaştırdığı anlamda zaman yanlısı bir bilgi tekelinin bulunduğu ve bu kesimin matbaayı yüzyıllarca kullanmaktan çekinmesinin gerisindeki yapısal ilişkilerin söz konusu bilgi tekeli doğrultusunda şekillendiğidir. Müslümanlar arasında matbaa, ancak zaman yanlısı bilgi tekeli 18. yüzyılda Batı'nın üstünlüğünün anlaşılmasıyla sarsılıp yeni bir düzen kurulması fikri öne çıkmaya başlayınca yer edinebilmiştir.

Bu noktada araştırma evreninin çok büyük ölçüde başkent İstanbul'da imparatorluğu yöneten Müslüman seçkinlerle sınırlı olduğuna dikkat çekmek doğru olacaktır. Dolayısıyla Müslüman kitleler ve taşradaki toplumsal yapı araştırmanın sınırlarının dışında kalmaktadır. Bu durum, geniş topraklara ve heterojen nüfus yapısına sahip Osmanlı İmparatorluğu'nun geneline dair çıkarımlarda bulunmayı zorlaştırmaktadır. Buna karşılık Osmanlı'da kitapla haşır neşir olan okuryazar Müslüman kitlenin çok büyük ölçüde yönetici seçkinlerden müteşek-

kil olması, taşradaki seçkinlerin bile İstanbul'daki yöneticilerle benzer kültürel arka planı paylaşması dikkate alındığında, başkentteki seçkinlere bakarak varılacak sonuçlar geçersiz olmaktan uzaklaşmaktadır. Bunun yanında 1727'de İstanbul'da kurulan Osmanlı'daki ilk Müslüman matbaası başkentteki yönetici seçkinlerin eseridir; matbaayı kuran İbrahim Müteferrika ve Said Mehmet Efendi hem devlet görevlileridir, hem de dönemin yöneticilerinin oluruyla hareket etmektedirler.

İlk Müslüman matbaasının ardındaki yönetici seçkinlerin tavrını Innis'in zaman yanlısı bilgi tekeli kavramsallaştırması ışığında çözümlemeyi amaçlayan makale, üç bölüme ayrılmaktadır. İlk bölümde Innis'in toplumsal yanlılık ve bilgi tekeli kavramları açıklanacaktır. İkinci bölümde 18. yüzyıla kadar Osmanlı'daki Müslüman yöneticiler arasında hâkim olan zaman yanlısı bilgi tekeli ve bununla ilişkili iletişim araçlarının çerçevesi çizilecek ve matbaanın benimsenmemesinin nedenleri irdelenecektir. Üçüncü bölümdeyse 18. yüzyıldaki değişim çerçevesinde matbaanın kabul görmeye başlamasının sebepleri üzerinde durulacaktır.

Ancak hemen makalenin başında belirtmek gerekir ki, Osmanlı İmparatorluğu 600 yıldan uzun süre ayakta kalıp üç kıtada geniş topraklara hükmetmiştir. Innis'in perspektifinden değerlendirdiğimizde İmparatorluk, sadece zaman yanlılığıyla değil, uzam yanlılığıyla da incelenebilecek bir toplumsal formasyondur. Yine Innis'in perspektifinden Osmanlı'nın görece uzun hüküm sürmesini, uzam ve zaman yanlılıkları arasındaki dengeye bağlamak da mümkün olabilir. Fakat

bu makalede konu Müslüman Osmanlı yöneticileri arasındaki zaman yanlılığını göstermek ve bunun bilgi tekeli seviyesine ulaşarak matbaanın benimsenmesini engellediğini ortaya koymakla sınırlandırıldığından, Osmanlı'yı uzam yanlılığı açısından da ele almaya girilmiştir. Ancak bu tercih, Osmanlı'nın uzam yanlılığının ve buna dair çalışmaların gerekliliğinin yadsındığı anlamına gelmemektedir. Nitekim araştırma sonuçlarını değerlendirirken konu üzerine kısa bir tartışmaya girişilecektir.

Toplumsal Yanlılıklar ve İletişim

Innis, toplum-medya ilişkisini uzam/zaman yanlılıkları ve bilgi tekeli kavramları çerçevesinde inceler. Ancak bu kavramların net bir açıklamasını yapmaz, kimi yerlerde birbiriyle çelişen manalarda kullanır. Karmaşık yazım tarzı kavrayışı zorlaştırırsa da, Innis'in genel olarak çağlar boyunca kurulan medeniyetleri zaman veya uzam yanlısı olarak iki kategoriye ayırdığını, buna göre uzam yanlısı olanlar geniş coğrafyalarda hâkimiyet kurarken, zaman yanlısı olanların daha küçük coğrafyalarda etkili olduklarını ve varlıklarını daha uzun süre devam ettirdiklerini söyleyebiliriz. Toplumsal plandaki yanlılıklarla ilişkili olarak iletişim araçlarının nitelikleri önem kazanır ki, Innis'in *Empire and Communications*¹ kitabına yazdığı önsözde Godfrey (IX), "askeri fethede dayanan uzam yanlısı imparatorluklarda iletişim araçlarının bilgileri/mesajları uzun mesafeler boyunca taşıyacak şekilde hafif olduğunu, zaman yanlısı teokratik imparatorluklardaysa ebedi hayat ve sonsuz hanedanlığı vurgulayacak şekilde kalıcı olduklarını" söyler. Innis ise (1951: 33) şöyle yazar;

Bir iletişim aracı bilginin uzam ve zamanda yayılmasında önemli etkiye sahiptir ve kültürel oluşumlardaki etkisini değerlendirebilmek için niteliklerini incelemek gerekli hâle gelir. İletişim aracı niteliklerine göre bilginin uzamdan ziyade zamanda yayılmasına uygun olabilir, özellikle bu araç ağır, sağlam ve taşımaya uygun değilse; ya da zamandan ziyade uzamda bilgiyi yaymaya yatkındır, eğer hafif ve kolay taşınabilirse.

1 Kitabın Türkçe çevirisi mevcuttur; Innis, Harold A. (2006). *İmparatorluk ve İletişim Araçları*. Çev., Nurcan Törenli. Ankara: Ütopya Yayınevi.

Buna göre iletişim araçları hafif/taşınabilir ve ağır/dayanıklı diye ayrılmaktadır; ilk gruptakiler hâkimiyetini uzamda yayan toplumların ihtiyaçlarına uygunken, ikinciler zamanda hâkimiyet arayan toplumların öncelikleriyle uyushmaktadır. Dolayısıyla iletişim araçları için de uzam yanlısı (uzamsal) ve zaman yanlısı (zamansal) ayrımı kullanılabilir.

Uzam yanlısı iletişim araçlarına örnek gösterdiği papirüs ve kâğıdın geniş alanlarda yönetim ve ticarete uygun olduğunu belirten Innis (1986: 5), “Mısır’ın Roma tarafından fethinin papirüs tedarikine olanak sağlaması nedeniyle idari açıdan geniş imparatorluğa temel oluşturduğunu” söyler, “uzamsal iletişim araçlarının merkezîyetçiliği ve daha az hiyerarşik yönetimi desteklediğini” belirtir. Keza, aynı araçlar bürokrasiyi, laikliği, emperyalizmi ve güç kullanımını cesaretlendirmektedir (Marvin’den aktaran Comor, 2003: 91).

Parşömenle birlikte zaman yanlısı iletişim araçlarının tipik örneğini kil ve taş oluşturur. Bunların “mimari ve heykel için uygun olduklarını” belirten Innis (1986: 5), “ademimerkezîyetçiliği ve hiyerarşik yönetimi desteklediklerini” söyler.

Başka bir deyişle, bilgileri/mesajları uzaklara taşıyan uzamsal iletişim araçları merkezden yönetilen geniş imparatorluklara kapı araladıkları gibi uzamın fethini, yeni bölgelerin ele geçirilmesini desteklemektedir. Emperyal merkezin geniş coğrafyalardaki hâkimiyeti büyük bürokratik örgütlenme gerektirir. Fetihlere dayanan ve imparatorun şahsında somutlaşan emperyal iktidar daha dünyevi ve laikken, iktidarın kaynağının dünyevi olmadığı dini nitelikli zaman yanlısı toplumlarda, bu iktidarın sonsuzluğunu ve geleneği vurgulayacak şekilde taş ve kilden katedraller, camiler, piramitler, heykeller ve figürler yapılır, mesajlar zamana direnecek kaidelere, lahitlere yazılır. Bilgilerin/mesajların uzamda yayılması mümkün olmadığından ademimerkezîyetçilik gelişir. İktidarın dayanağı dünyevi olmadığından ruhban sınıfı öne çıkar. Meşruiyeti sağlayan dini kuralların/metinlerin değerlendirilmesi herkese açık olmadığından, farklı yorumların önu sapkınlık suçlamasıyla kesildiğinden hiyerarşi söz konusudur. Uzam

yanlılığı baskın toplumlarda imparatorun güç delege ettiği valiler, hiyerarşinin tepesinden onay gerektiren metinlere göre hareket etmeyip, şartlara göre karar alabildiklerinden görece daha az hiyerarşik bir yapı mevcuttur.

Stamps (1995: 74-76), iletişim araçlarının kimin kullanımında olduklarına bakılarak da uzam/zaman yanlılığıyla ilişkilendirilebileceklerini öne sürer. Buna göre taş ve hiyerogliflerin zaman yanlılığı sadece zamana direnmelerinden değil, herkesin kolayca kullanımına açık olmayıp, uzun bir eğitim almış ruhban sınıfı üyelerince kullanılabilir olmalarındandır. Taşı işlemek, üzerine yazmak fazla emek ve zaman istediğinden uzun bir eğitim sürecini gerektirir. Hiyeroglifler, aynı zorlukları içermelerinin yanında kutsal kabul edilmeleri, yazanın yansıttığı kişinin ruhunu ele geçirebileceğine inanılması nedeniyle de ruhban sınıfının konumunu ve toplumdaki zaman yanlılığını güçlendirirler. Oysa uzam yanlısı kağıt ve alfabe daha fazla insanın kullanımına açıktır. Bunları kullanmak için gerekli kalem oynatma tekniği basittir, işi yazıp-çizmek olan grubun dışında kalanlarca da öğrenilebilir. Toplumsal bilgi daha geniş kesimlerin erişimine açıldığından ruhban sınıfı ve dini mesajlar ağırlıkları kaybeder, daha laik bir anlayış hâkim olur. Bu noktada taş ve kil kadar ağır ve dayanıklı olmasa da parşömenin zaman yanlısı bir iletişim aracı olarak değerlendirilmesi anlamlıdır çünkü Ortaçağ'da başlıca kullanıcısı Katolik Kilisesi'dir².

İletişim araçlarının yanlılıkları sadece nitelikleriyle değil, bağlamla da ilişkilidir. Antik Mısır'da tanrıların halefi olarak görülen firavunlar taşı kullanarak dini iktidarlarının simgesi piramitleri inşa ederken, genelde zaman yanlılığıyla özdeşleştirilen rahipler de papirüsle firavunlarınkine kıyasla daha dünyevi sayılabilecek bilgileri/mesajları

2 Innis, parşömenin dayanıklılığı ve kodeks biçiminden dolayı Kilise tarafından tercih edildiğini söyler (1951: 48). Bir araya getirilen sayfaların cilt altında toplanmasından oluşan kodeks formatı uzun dini ve hukuki eserlerin incelenmesine elverişlidir. Sayfalar çevrilerek kolayca bilgilere ulaşılır. Oysa uzun rulolardan oluşan papirüs metinlerde bilgiyi bulmak fazla çaba gerektirir.

yaymaktadır (Innis, 1986: 13-15; Godfrey, 1986: 11)³. Keza, Babil'de taş kullanan Sami krallarının, kil kullanan Sümer teokrasisiyle çatışmasını görüyoruz (Innis, 1986: 57; Godfrey, 1986: 25). İletişim araçlarının uzam veya zaman yanlısı olmalarının bağlamla ilişkisi, Antik Mısır'da rahiplerce zaman yanlılığı içinde kullanılan papirüsün Roma'da uzam yanlılığına hizmet etmesiyle de görülebilir. Patterson (1990: 71), "İletişim araçları Innis tarafından birbirine göreli ele alınır. Parşömen, kil tabletler karşısında görece uzam yanlısıdır; günümüzün gazeteciliğinin yanındaysa görece zaman yanlısıdır. Mutlak kategoriler olarak ele alınmazlar" demektedir.

Sonuç olarak, toplumsal yapıyla/yanlılıkla, daha doğrusu belli bir toplumda hâkim güç-iktidar ilişkilerinin yapısıyla/yanlılığıyla iletişim araçları arasında bir tür karşılıklı belirleyicilik ilişkisi vardır. Toplumsal yanlılık doğrultusunda belli bir iletişim aracı başat konuma gelmektedir. Belirlenen iletişim aracı sonrasında geçerli toplumsal yanlılığın bilgilerini/mesajlarını iletmeye daha uygun olduğundan, bunun dışındakiler için filtreleme görevi görür; toplumsal faaliyetler tek tipteki bilgiler/mesajlar doğrultusunda örgütlenir. Böylelikle iletişim araçları *belli bir düzeyde* belirleyiciliğe sahip olur; uzamsal iletişim araçları uzam yanlılığını güçlendirip yeniden üretir; aynı bağıntı zamansal iletişim araçları ve zaman yanlılığı için de geçerlidir.

Bilgi tekeli ve denge arayışı

Bir toplumdaki hâkim-yaygın iletişim aracının varlığı, belli bir toplumsal sınıfın hâkimiyetiyle ilişkilendirilebilecek bir bilgi tekelinin varlığına işaret eder; zira daima geçerli toplumsal yanlılığın bilgileri/mesajları bu araç dolayısıyla yayılmakta, bunun dışında kalanlara bastırılmaktadır. Bu durumda esneklik kaybedileceği gibi, dışarıda kalanlar kendi iletişim araçlarıyla bilgi tekeli dışında örgütlenecekleri ya da örgütlenmeye çalışacakları için bir noktadan sonra toplumsal çatışma patlak verecektir. Innis (1951: 34) bunu şöyle açıklar;

3 Firavunların iktidarının sonradan dünyevileşip, rahiplerinkinin dini nitelik kazandığını belirten Innis, karmaşık yazım tarzına örnek biçimde *The Bias of Communication* kitabında piramit inşa eden firavunları uzam yanlılığıyla, papirüs kullanan rahipleriye zaman yanlılığıyla ilişkilendirir (1951: 95).

Bir iletişim aracının çok uzun süreler kullanılmasının bir dereceye kadar iletilen bilgilerin niteliğini belirlediğini varsayabiliriz ve yayılan etkilerinin nihayetinde hayatı ve esnekliği muhafaza etmenin son derece zor olacağı bir medeniyet kuracağını ve yeni bir iletişim aracının avantajlarının yeni bir medeniyetin belirmesine dair bir rehberle dönüşeceğini öne-rebiliriz.

Innis (1951: 48-49) Ortaçağ'da papirüsün hâkim olduğu medeniyetten parşömenin başat olduğu bir başka medeniyete geçilirken Hıristiyanlıkla çatışan bilgilerin sansürlenip, kitaba geçirilmemesi nedeniyle Katolik Kilisesi'nin bilgi tekeli kurduğunu, bunun yıkılması için dini farklı yorumlayan Protestanların matbaayla ortaya çıkması gerektiğini, sonuçta iki taraf arasında kanlı mezhep çatışmalarının yaşandığını anımsatmaktadır⁴.

Başka bir ifadeyle söyleyecek olursak, söz konusu olan bilgi tekel-lerinin "neyin bilgi" olarak niteleneceğini ve nasıl yayılacağını belirle-

4 Innis'te tarihsel dönüşümler iletişimdeki köklü değişikliklerle çakışır; papirüsün yerini parşömenin alması Katolik Kilisesi'nin yükselişiyle, matbaanın gelişiyse siyasi otoritenin modernleşmesiyle çakışır. Buna bakarak Innis'in teknolojik belirleyici olduğu öne sürülür (Erdoğan ve Alemdar, 2002: 166-170). Innis'te bu savı destekleyecek ifadeler mevcuttur. Mesela "Mısır ve Pers monarşileri, Roma İmparatorluğu ve şehir devletleri arasında yazının birer ürünüdür" dediği gibi (Innis, 1986: 8), "Yunan bilimi ve kağıt, yerel dillerde yazmanın getirdiği destekle dünyevi ve ilahi iktidar arasında bir ayrıma yol açıp, Kutsal Roma İmparatorluğu'nu yıktılar" diye yazar (Innis, 1951: 31). Ancak Innis'e göre toplumsal dönüşümün tek nedeni iletişim araçları değildir; iletişim araçları boşlukta gelişmediğini gibi ekonomik, kültürel, coğrafi, toplumsal nedenler vardır. Parşömenin yükselişini, yaygınlaşmasını İslam'ın ilerleyişinin Batı'ya papirüs ticaretini engellemesi ve parşömen üretiminin tarım ekonomisine daha uygun olmasıyla açıklarken (Innis, 1951: 48), kağıdın kullanımını Avrupa'da ticaretin, şehirlerin ve üniversitelerin gelişmesiyle, laik eğitimin güç kazanmasıyla, yerel dillerin yükselişiyle ve Bizans İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla ilişkilendirerek ele alır ve Katolik Kilisesi'nin güç kaybını bunlara bağlar (Innis, 1951: 21). Mısır'da papirüs satışlarının kraliyet tekelinin denetiminde olmasından bahsettiği gibi, Yunan medeniyetinin gelişmesinde denizle çevrili coğrafyasının önemini vurgular (Innis, 1951: 40). Godfrey (X), "Bir toplumun yüzeyine, iletişim kullanma şekline baktığımızda gördüğümüz, aslında meta güçlerin faaliyet göstermesinin bir yansımasıdır. [...] Yüzeyin altında kasırga ve fırtınalara benzeyen, kaynaşmakta olan güçler yatmaktadır" demektedir.

meleri ve her yeni medyanın bu noktada bilgi tekellerini yerinden etme tehdidi taşımasıdır çünkü yeni olanın var olan iktidar yapıları tarafından denetlenmediği durumlarda “neyin bilgi” olduğu yeniden belirlenmeye açıktır ve yeni tekeller olasıdır (Başaran, 2011).

Innis'e göre (1951: 64; 1986: 112) istikrarlı toplumun yolu uzam-zaman yanlılıkları arasında dengeyi tutturılmaktan, toplumda birbirini dengeleyen uzam ve zaman yanlısı iletişim araçlarının bir arada bulunmasından geçmektedir; tıpkı “Sümer medeniyetinde kile olan bağımlılığın Babil'deki taş bağımlılıkla dengelenip, Kast [Kassite] hanedanlığında istikrarın yakalanmasında, Antik Yunan'da yazıyla sözlü geleneğin dengelenmesinde, bürokrasinin papirüs ve alfabe kullanmasına karşılık Kilise'nin parşömen kullanması sayesinde yakalanan dengeyle Bizans'ın 1453'e kadar ayakta kalmasında olduğu” gibi. Godfrey'se (X) “Eğer bir toplum zaman ve uzama aynı derecede eğilmiyorsa, istikrardan yoksundur. Eğer iki zıt medya birbirine paralel etkiler sergilemiyorsa, toplum ani dönüşümlere açıktır. Denge ne kadar eksikse, o kadar değişim olasılığı bulunur” demektedir.

Osmanlı'da Toplumsal Yapı ve Zaman Yanlılığı

Geniş sınırlara ve uzun bir ömre sahip Osmanlı'nın toplumsal yanlılıklar arasında denge tutturduğunu söylemek mümkündür. Ancak bunu kanıtlayabilmek, Osmanlı tarihinin kapsamlıca Innis'in kavramlarıyla sorgulanmasını gerektirir. Burada sadece imparatorluğu yöneten seçkin kesim arasındaki zaman yanlılığı ve bunun çeşitli iletişim araçlarıyla ilişkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

Bazı açılardan Osmanlı'da, özellikle imparatorluğun başkenti İstanbul'da zaman yanlılığının tekel boyutunda olduğundan bahsedilebilir. Tanrı tarafından konulan kutsal düzenin varlığına ve korunması gerektiğine inanılmakta, bunun sağlanmasıyla düzenin sonsuz ömürlü olacağı düşünülmekte, toplumsal değişim bir tür bozulma olarak algılanmaktadır (Berkes, 2002: 30-31). “Kutsal” düzenin iki ayağı mevcuttur; yönetici askeri sınıf ve yönetilen reaya. “Askeri sınıf kendi içinde ilmiye, seyfiye ve kalemiye diye ayrıldığını, reayanınsa küçük üretim yapıp, ticaretle uğraşanlarla köylüleri kapsayacak

şekilde iki bölümden oluştuğunu” belirten Tekeli ve İlkin (4-7), “din görevlisi, yargı mensubu ve müderris olarak görevlendirilen ilmiye mensuplarının medreselerde eğitildiğini” aktarır. Orduda görevli seyyiye sınıfıysa saraydaki Enderun’dan çıkmaktadır. Klasik dönemde Enderun ve medrese mezunları kalemiyede bürokratik görevler üstlenebilse de, sonradan kalemiyeye usta-çırak ilişkisi hâkim olmuştur. Reayanın büyük kesimi içinse eğitim sıbyan mekteplerinde edinilen dini bilgilerin ardından loncalardaki mesleki eğitimden ibarettir.

Innis’in gözünden bakarak, toplumsal sınıfların her birinin zaman yanlısı yapıyı yeniden üretecek türde bilgiyle donatıldığını ve bu süreçte çeşitli zaman yanlısı iletişim yöntemlerine/araçlarına başvurduğunu söyleyebiliriz.

Dini bilginin baskınlığı

Osmanlı’da medreseler Şiiliğin ve çeşitli tasavvufi akımların rekabeti karşısında Sünniliği savunmak gayretiyle önceliği dini ilimlere verince, dinle ilgisi olmayanlar yüksek eğitimden dışlandılar (Sakaoğlu, 1993: 16; Unan, 1999: 100). Süleymaniye’yle birlikte hiyerarşik Osmanlı medrese sisteminin tepesinde bulunan Sahn (Semaniye) medresesinde 1470’ten 1730’a kadar üretilen ve Tablo 1’de aktarılan telif eserlere bakarak tüm sistem için fikir verecek şekilde dini alana kapanışın boyutlarını görmek mümkündür.

Tablo 2’de Sahn medresesinde ele alınan dönemde verilen toplam eser sayısının giderek azaldığını ve Tablo 1’deki 212 telif eser çikartılırsa çoğunun telif nitelikli olmadığını görüyoruz.

Tablo 1. 1470-1730 yıllarında Sahn medresesinde yazılan telif eserler

| Eser konusu | Eser sayısı | Dini içerik | Din dışı içerik |
|--|--------------------|--------------------------------------|--|
| Tefsîr | 14 (% 6) | Dini içerikli 99 eser yazılmış | |
| Fıkıh | 48 (% 20,5) | | |
| Akâ'id ve kelâm | 25 (% 10,7) | | |
| Ahlâk | 11 (% 4,7) | | |
| Hadîs | 1 | | |
| Edebiyat ve tarih | 58 (% 24,7) | | Doğrudan dinle ilgili olmayan eser sayısı 69. Ancak bunlarda da dini kültür yoğun olarak vurgulanıyor. |
| Arap dili | 11 (% 4,7) | | |
| Konusu belirsiz ama "fünûn-ı 'âliye" ibaresi dini niteliği kanıtlayan çalışmalar | 30 (% 13) | Dini içerikli 44 eser yazılmış | |
| Dini nitelikli "ba'zı resâ'il" ibaresi taşıyanlar. | 14 (% 6) | | |
| Toplam | 212 (% 100) | 143 (% 61,7) | 69 |

Kaynak: Unan, 1999: 97-98.

Tablo 2. 1470-1730 yıllarında Sahn medresesinde eser veren hoca ve yazılan eser sayısı

| Sahn Medresesi | 16. Yüzyıl (1470-1603) | 17. Yüzyıl | 18. Yüzyılın İlk 30 Yılı |
|------------------------------|--------------------------------|-------------------------------|--------------------------------|
| Hoca sayısı ve eser verenler | 290 hocanın 118'si (% 40,7'si) | 648 müderrisin 60'ı (% 9,3'ü) | 253 müderrisin 16'sı (% 6,3'ü) |
| Yazılan toplam eser sayısı | 520 | 118 | 27 |

Kaynak: Unan, 1999: 97.

“Osmanlıların, İslam dünyasındaki anlayış doğrultusunda bilim-leri ikiye ayırarak, bir tarafa vahiy / din kökenli bilimleri yerleştirdiğini ve nesillerce aktarıldıklarından bunlara ‘nakli ilimler’ adını verdiğini⁵, diğer tarafaysa insan zekâsının ve tecrübesinin ürünü ‘akli ilimleri’ yerleştirdiğini” belirten Unan (96-97), dini veya akli içerikli olsun, tüm eserlerin “telif” ve “telif olmayan” biçiminde ayrılarak incelenebileceğini vurguladıktan sonra, “telif eserlerin konuları yazarlarca seçilerek, araştırılmış/incelenmiş eserler olduğunu, diğer kategoridekilerin şerh, hâşiye, hâmiş, ta’lik, tasnif (derleme) gibi türlere ayrıldığını ve bunlarda asıl inisiyatifin şerh edilen, açıklanan, yani üzerinde çalışılan eserlerin yazarlarına ait olduğunu ve ne kadar maharetli olurlarsa olsunlar şerhciler, hâşiyeciler, hâmişçiler, ta’lik ve tasnifçilerin çoğunlukla ilk yazarın çizdiği dairede dolaşıp, asıl metni gölgede bırakan çalışmanın çok az çıktığını” aktarır.

Unan (97-98), telif olmayan eserlerin çoğunun da dini nitelikli olduğunu vurgular. Tablo 3’teyse 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Seyit Hâfız Mehmet Murad’ın İstanbul’daki medrese eğitimi boyunca okudukları listelenmektedir ki, bunlara bakınca da nakli ilimlere ait bilgilerin yüzyıllarca okutulduğu ve telif olmayan eserlerin bu noktada önemli rol oynadığı görülmektedir.

5 Edebiyat ve tarih nakli ilimler içinde değerlendirilmektedir.

Tablo 3. İstanbul'da 19. yüzyıl başında medreselerde okutulan eserler

| Ders türü | Eser adı | Yazarlar ve ölüm tarihleri* |
|------------------------|---------------------------------------|---|
| Arap Dili ve Edebiyatı | İzhârü'l Esrâr fi'n Nahv | Birgivi (1573) |
| | Muhtasar Müntehâ | İbn-i Hâcib (1248) |
| | Mutavvel | Sadeddin Mesut b. Ömer et-Taftazânî'nin (1389-1390) Celaleddin Muhammed Kazvinî'nin (1338-1339) eserine şerhidir |
| | Ali Kuşçu'nun Vaz'ıye Şerhi | Ali Kuşçu'nun (1474) Adûdüddin el-İcî'nin (1355) eserine şerhidir |
| Mantık | Fenâri | Yazarın kimliği tespit edilemedi. Şemseddin Muhammed b. Hamza el-Fenârî'nin (1430-1431) İsağocî'ye yazdığı şerh olabileceği gibi Pir Muhammed b. Alaadin Ali el-Fenârî'nin haşiyesi de olabilir |
| | Muhammed Emin | Muhammed Emin b. Muhammed el-Üsküdarî'nin (1773-1774) Birgivi'nin (1573) eserine şerhidir |
| | Tassavvurât ve Tasdikât | Kutbeddin Muhammed b. Muhammed er-Râzi et-Tahtânî'nin (1364-1365) Necmeddin Ebu'l Hasan Ali b. Ömer b. Ali el-Katibi el-Kazvinî'nin (1276) eserine şerhidir |
| | Hikmetü'l Ayn | Necmeddin Ebu'l Hasan Ali b. Ömer b. Ali el-Katibi el-Kazvinî (1276) |
| | Kadı maa Lârî | Musluhiddin Lârî'nin (1522) Kadı Mîr el-Meybedî'nin (1475) Esirüddin Mufaddal b. Ömer el-Ebherî'nin (1265) bir eseri üzerine yaptığı şerh dair yazdığı haşiyedir |
| Kelam ve Akaid | Tehzîb | Sadeddin Mesut b. Ömer et-Taftazânî (1389-1390) |
| | İsbât-ı Vâcib | Ebu Abdullah Celaleddin Devvânî (1502) |
| | Şerh-i Akaid | Sadeddin Mesut b. Ömer et-Taftazânî'nin (1389-1390) Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed Nesevî'nin (1142-1143) eserine yazdığı şerhtir |
| | Haşıye-i Hayâlî | Ahmet b. Musa Hayâlî'nin (1456) Necmeddin Ebu Hafs Ömer b. Muhammed Nesevî'nin (1142-1143) eserine yazdığı haşıye |
| Hadis | İbn-i Melek'in Meşâriku'l Envâr Şerhi | İbn-i Melek (1394) tarafından Sâgânî'nin (1252) eserine yapılan şerh |
| | Mişkâtü'l Mesâbih | Şeyh Veliyüddin Ebu Abdullah el- Hatib'in (1337) Bağavî'nin (1122-1123) eserine şerhidir |
| Siyer | Şifâ-yı Şerif | Kadı İyaz (1246-1247) |
| Fıkıh | Durer ve Gurer | Molla Husrev'in (1480) kendi eserine yaptığı şerhtir. |
| | Menâr Şerhi | İbn-i Melek tarafından Ebu'l Berekât Nesevî'nin (1310-1311) eserine yapılan şerhtir |

* Bazı yazarların ölüm tarihi olarak iki yıl belirtilmesi Hicri takvimin Miladi takvime çevrilmesinden kaynaklanmaktadır.

Kaynak: Zengin, 1992: 132-133.

18. yüzyılda yaşayan Saçaklızâde'yle Tanzimat isimlerinden Bereketzâde İsmail Hakkı da, ulemanın önceliği şerh ve haşiyelere vermesinden dolayı büyük eserlerin verilememesinden yakınır (Zengin, 1992: 166). Şerhler ve haşiyeler, dini niteliği yoğun bilgiyi değişen koşullara uydurma çabasını içerse de, eski metinleri temel aldıklarından yeni bilgilerin sisteme girmesi mümkün olmamaktadır. Oysa 16. yüzyıldan itibaren Avrupa'da büyük bir bilimsel atılım vardır; Kopernik, Kepler, Galileo, Paracelsus, Vesalius, Harvey, Merkator, Boyle, Bacon, Descartes gibi isimler önemli yeni eserler vermektedirler.

Osmanlı uleması Avrupa'daki bilimsel devrimin getirilerini uzun süre sonra, ancak kısmen fark ederken, 1577'de Galata'da kurulan rasathanenin şeyhülislamın itirazlarıyla yıkılmasında, 17. yüzyılda İstanbul'a gelen Fransız uyruklu Galland'ın gösterdiği eserlere bakan iki Türk bilgininin aynı şeyleri söylemeleri halinde kafalarının vurulmasından endişelenmesinde, aynı asırda Harvey'in çalıştığı Padua Üniversitesi'nde kan dolaşımı üzerine tez yazan Alexander Mavrocordata'nın Osmanlı'ya döndüğünde sessiz kalmasında görebileceğimiz üzere farklı çalışmalar yapmak kolay değildir (Tekeli ve İlkin, 1998: 49-50; Unan, 1999: 101; Hatemi, 1999: 205).

Bu durumda din dışı bilgiyi üretmek medreselerin dışındakilere kalır. Müfredattan "akli ilimleri" kaldıranları "yeri göğü bilmez cahiller" diye eleştiren Katip Çelebi kalemiye memuruyken, 16. yüzyılda deniz coğrafyası alanında önemli eserler veren Piri Reis ve Seydi Ali Reis ne medrese, ne de Enderun kökenlidir (Tekeli ve İlkin, 1998: 22, 40).

Dini bilginin aktarımı

İslami eğitime ilişkin olarak 14. yüzyılda İbni Haldun "Kuran, eğitimin esası, daha sonra edinilecek tüm yetilerin temeli hâline gelmiştir" der (İbni Haldun'dan aktaran Robinson, 1993: 235). Kuran söz konusu olduğunda öncelik sözlü eğitimdedir. Ergene'ye göre (97-98), İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Kuran'ın yazılı formu sözlü aktarım karşısında ikincil konumdadır ki, modern matbaa baskısı örnekleri hazırlanırken Kuran'ın ilk dönemde kopyalanan el yazmaları değil,

sözlü aktarılan biçimi esas alındığı gibi, Orta Asya medreselerinde 20'inci yüzyıla kadar dini bilgiyle yoğrulmak için ezber tek yol kabul edilmiştir. “Müslümanların Kuran’ı ve kutsallığını hissetmeleri için metni ezberlemeleri, içselleştirmeleri, okumaları gerektiğini ve Muhammed’e sözlü aktarılan Kuran’ın sonradan yazılmasının amacının hafızaya, Kuran’ın ‘olması gerektiği gibi’ sözlü aktarımına yardımcı olmak olduğunu” belirten Robinson (234-235), ayrıca Kuran’ın sözlü aktarımı İslami eğitimin belkemiği olduğundan sıbyan mekteplerinde çocukların Kuran’ı ezberleyip, hafız olmalarının törenlerle kutlandığına dikkat çeker. Ezberlemek, hafızaya almak kelime anlamıyla da Kuran’ı korumanın yoludur; Arapça’da hafız, hafıza, muhafız, muhafaza kelimelerinin hepsi korumak mastarından türer (Al-Bagdadi, 2005: 104).

Robinson (235-236), kitap üretiminin de sözlü aktarımı esas olarak gerçekleştiğini gösterir. Buna göre İslam’ın ilk dönemlerinde yazarlar, hafızalarından veya kendi kopyalarından kitaplarını yazıcıya (hattata) dikte ettirdikten sonra yazıcının bunu yüksek sesle kamuya açık bir yerde okumasını beklerlerdi. Bu sırada eklemeler/düzeltilmeler yaparlardı, gerekirse bir-iki okuma aşaması daha gerçekleştirirler ve nihayet eserin tam olduğuna kanaat getirdiklerinde yazıcıya icazet verirlerdi ki, bu aynı zamanda bilginin onun (yazıcının) aracılığıyla başkasına aktarılabilmesi için aynı şekilde yazara ya da yazardan icazet alana okunması gerekliydi. Sonraki yüzyıllarda bir kitap medrese müfredatına girdiğinde, bu kez hocalar kitabı öğrencilere yazdırır, ezberlemelerine yardımcı olur ve sonradan kitabı ve varsa ilgili şerhleri anlatmalarını isterlerdi. Ezbere yardımcı olacak şekilde uyaklı yazılabilen kitabı kendi parçası haline getirdiğine inanılan öğrenciye icazet verilirdi. Kitaplardaki icazet çizgisi izlenerek ilk yazara ulaşmak mümkündü.

Bilgi kişiden kişiye sözlü aktarılmıca öğrenciler yollara düşmüşlerdir. Zaten peygamber, “ilim Çin’de olsa bile, gidip almayı” salık vermektedir. Bilimsel seyahatler İslam dünyasında kutsanan bir eylemdir; bilgi için yola düşenlere meleklerin kanat gereceğine inanılmakta,

bu uğurda ölenler şehit kabul edilmekte, halkın gözünde öğrencinin değeri yolculukları ve ders aldığı hocaların sayısı ile belirlenmekte, büyük âlimler ve mutasavvıflar bile bilgiyi paylaşmak ve bilimsel gündemi takip etmek için seyahate çıkmaktadır (Ay, 2006).

Yazının sınıfsallığı/sanatsallığı

16. yüzyıldan itibaren Osmanlı askeriden ziyade bürokratik bir imparatorluğa dönüşürken, kalemiyeyi öne çıkaran bu durum, Batı'nın ilerlemesine ilmiye ve seyfiyenin çözüm üretemeyip, imparatorluğun bekasının diplomatik dengelere bağlı hâle gelmesiyle pekişir. Bu süreçte kalemiye, kadrolarını kendi içinde usta-çırak ilişkisiyle yetiştirmeye başlarken, üst düzey yöneticiler artık Babıâli kalemlerinden çıkar. Önceleri sadrazamların çoğu Enderun'dan çıkarken, 18. yüzyıldaki 10 kadar sadrazamdan sadece biri Enderun'dandır (Tekeli ve İlkin, 1998: 41). Enderun ve Babıâli'deki eğitim, medreselere göre daha az dini nitelikliydi ama yine zaman yanlılığıyla öne çıkmaktaydı.

Enderun'daki dersler medreselerde okutulmaları kapsamında rağmen dört bakımdan farklılaşmaktadır; birincisi Türkçe ve edebiyat dersleri veriliyordu; ikincisi coğrafya, harita yapımı, tarih, siyaset ve muharebe sanatı gibi asker ve yöneticilerin bilmesi gereken konular öğretiliyordu; üçüncüsü hattatlık, cilt, tezhip, oymacılık, minyatür yapımı, mimarlık gibi güzel sanatlar etkinlikleri düzenleniyordu; dördüncüsü musikişinaslar, hanendeler, musiki aleti çalan sanatkarlar yetiştirecek şekilde müzik eğitimi vardı (Tekeli ve İlkin, 1998: 19-20).

Enderun'un öğrencilere kazandırdığı en önemli unsur, yönetici sınıfın seçkin kültürüdür ki, Tekeli ve İlkin'in (21) ifadesiyle "Arapça ve Farsça bilgisini, devletin yasalarını, coğrafya ve tarih bilgisini içeren" bu kültürü paylaşanlar Osmanlı olarak adlandırılıyor ve halktan ayrılıyordu. Seçkin kültür yazıyı sanat görüyor, içeriği ve şekli belirleyen üsluba aşırı önem atfediyordu. Eserlerdeki dil halkın gündelik dilinden uzak, yöneticilerce kullanılan Osmanlıca'yken, şekilsel olarak eserin estetik değer taşıması gerekiyordu. Bu amaçla Enderun'da güzel yazı ve sülüs dersleri veriliyordu.

Yönetici sınıfın başlıca yazınsal eylemi şiirdi; sultanların kendi şiir divanları varken, tek fayda kapısı konumundaki devlette yükselmek isteyenler için şiir yazmak yöneticilerin beğenisini/korumasını kazanmakta etkiliydi. 16. yüzyıl şairi Bâki eserleriyle Kanuni'nin dostluğunu kazanınca kazaskerliğe yükselmişti (Unan, 1999: 103). En alt düzeydekenden en üsttekine kadar tüm yönetici sınıf mensupları şiir yazmaktadır ki, buna medreselerde eğitim almış ilmiye mensupları da dâhildir çünkü onlar için de devlet büyüklerince fark edilerek yükselmenin kısa yolu farklı değildir (Holbrook, 2005: 18, 201; Unan, 1999: 102-103).

Findley (53-54), "Osmanlı'da yazının kitle iletişim aracı olarak değil, dar bir çevrenin sanatsal birikimlerini sergiledikleri sınırlı bir araç görülmesinin, Ortadoğu'daki bin yıllık kültürel seçkincilik ve düşük okuryazarlık geleneği düşünüldüğünde yeni olmadığını ama Osmanlıların dil ve edebiyattaki seçkinciliği doruğa ulaştırdığını çünkü resmi dil Osmanlıca'nın öbür İslam devletlerine göre belki de günlük dilden en uzak olanı olduğunu" belirtir ve "1800'de Osmanlı Müslümanlarının okuryazarlık oranının tahminen yüzde biri geçmediğini, aynı tarihlerde Çin'deki oranın yüzde 15-25, Japonya'daysa yüzde 25-40 olduğunu" aktararak, Osmanlı kültürel seçkinciliğini "insan kaynakları bakımından dehşet verici bir savurganlık" olarak tanımlar.

Diğer yandan Müslümanlar için kitap, yazısıyla, kağıdıyla, cildiyle ve diğer özellikleriyle estetik değer taşıdığından, sanat yapıtlarındaki gibi fiziksel yanının ötesine işaret eden özellikler bulundurduğundan, Al-Bagdadi (89-90), kitabın "aura"sından bahseder. Osmanlı'da aynı anlayış geçerlidir ve özellikle dikkat edilen, kitapta içeriğe uygun sanatsal biçimin yakalanması, içeriğin basitçe kağıda geçirilmemesidir. Gerçek (2002: 49-50) şöyle demektedir:

Şair, şiirini yazar, tedvin eder, hattâtta verirdi. Hattât, şiirin ahengine uygun bir tenasüp temin etmek ameliyle onu bir kıvrak tâlikle yazardı. Sonra divan, müzehhibin eline geçer, sayfalar altınla çerçevesenir, başlıklar lâleler, karanfillerle bezenir, altın ve gümüş yaldızlı cazip renklerle süslenirdi. Hattâ bazen sayfa kenarları, halkârî nakışların baygın iviça-

larıyla donanırdı. Bu da kifayet etmez, divanı mücellit alır, ona en ince en güzel derilerden şemseli veya kalem kârî nakışlı bir kap yapardı. Bu güzel ciltlere elin sürülmesi bile yeni bir hazzolurdu.

Divândaki şarkılar meclislerde okundukça, mehtaplı gecelerde Boğaz'ın aksisedalarıyla tekrarlandıkça, zevk sahipleri mazruftan zarfa intikal eder, divânın maddi güzelliklerini yeniden görmüş gibi olurlardı. Mazrufla zarfın beraberliği, bütünlüğü böylece de sezilirdi [...]

Divandaki bir tarihi, herhangi bir çeşme üzerinde görüp okuyanlar, hayratin bânisini divâna zarif şeklini veren sanatkârlarla beraber anmak lüzumunu duyardı. Çünkü bütün bunların tekrar edelim, birbirinden ayırmak kabil değildi. Hepsi birlikte yazma kitabı bir sanat, bir güzellik eseri yapmaktaydı.

Osmanlı'da basma kitap sanatsallıktan uzak olduğundan tercih edilmemekte, pahalı olmasına rağmen talep yazma kitaplara yönelmektedir (Gerçek, 2002: 49). Ancak kitap sanat eseri olsa da, fiziksel varlığı ikincildir; sanatkarlar kitabın manasını yakalamaya çalışmışlardır ki, asıl önem taşıyan budur. Osmanlı'nın parçası olduğu İslam kültüründe kitaba maddi anlamda sahip olmak sahte bilgilenme hissi vereceğinden tehlikeli görülmektedir (Al-Bagdadi, 2005: 102).

Kalemiyede usta-çırak ilişkisiyle verilen eğitim de köklerini İslam geleneklerinden almakta ve yazıya seçkinci yaklaşmaktadır. Sekiz-on yaşlarında Babî'î'deki kalemlere şakirt (çırak) alındıktan sonra kıdemli katiplerden birinin veya kalem amirinin yanında kitabet, inşa, yazı çeşitleri, hesap ve defter öğrenmeye başlayan yetenekli çocuklar, mesleğin inceliklerini tam öğrenene kadar yazı yazmadan sadece defter ve evrakları getirir-götürürlerdi (Afyoncu, 1999: 184). İş günü sabahın geç saatlerinde başladığından şakirtler ayrıca medrese ve tekkelerde dersleri izlerdi (Tekeli ve İlkin, 1998: 28; Findley, 1996: 56). İstanbul'daki yöneticilerin konaklarındaki kütüphanelere giderek kendilerini eğiten ve konak ahalisiyle yakınlaşarak yükselme fırsatı kovalayan şakirtler için devlet dairelerindeki tartışmalar da eğitici nitelikteydi.

Aksan'a göre (12) tipik bir katibin, "İslami ilim dallarında iyi yetişmiş, titiz ve çalışkan, sadık bir Osmanlı uyruğu, dini bütün bir

Müslüman ve edebiyat adamı” olması gerekiyordu ki, bunun için âdâb (edeb) eğitiminden geçilmeliydi.

1700-1783 yıllarında yaşayan, Viyana ve Berlin’e elçi olarak giden, 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı’nda görev alıp, barış görüşmelerinde tam yetkili temsilci olarak bulunan Ahmed Resmi Efendi, kalemiyeden çıkmış önemli bir isimdir. 18. yüzyılda Muradi, Ahmed Resmi’nin yetişme tarzını şöyle anlatmaktadır (Aksan, 1997: 11);

Kuran’ı ve diğer şeyleri hatmetti, ilimler, mektup sanatı, el yazısı ve edebi üslupta bilgi sahibi olmaya çabaladı. [...] Tefsir ve fıkıh, sarf u nahv, mantık, mânâ ve beyan ilimleri, şiir ve inşa eğitimi aldı. Tahriri, akıcı olduğu gibi fevkaladeydi; zarif bir münşi idi, atasözlerini, vecizeleri, Arap şairlerinin eserlerinin ve Arap tarihlerinin çoğunu ezbere bilirdi. Edebiyat meselelerinden faydalanma konusunda gayretli ve maharetliydi. Katipliğiyle çok taktir toplar, tartışmaları ve edebiyat meselerini kaydedip, sonra çeşitli yazılarında aktarırdı.

“Muradi’nin çizdiği Ahmed Resmi portresi, kökleri İslamiyet’in ilk zamanlarına kadar uzanan son derece saygın bir ‘edeb’ [âdâb] geleneğinin mirasçısı tipik, hatta arketipik bir katip portresidir” diyen Aksan (11-15), kalemiyedeki şakirtlerin âdâb eğitiminde dini bilgiler dışında katipliğe özgü üç bilgi kategorisiyle daha ilgilendiğini belirtir (1997: 11-15). “Edebü’l-küttâb” denilen ders kitaplarından, mecmualardan ve münşeatlardan oluşan bu üç kategoriyle binlerce yıllık bir birikim aktarılırken, güzel yazıya, hattatlığa ve şiire vurgu yapıldığı gibi belli bir üslupla yazışma yöntemlerinin öğretilmesi amaçlanmaktadır.

Âdâb eğitiminin dünyevi ve güncel şartlara göre genişleyen bir yanı vardır; diplomasi önem kazanınca eski bir tür olan sefaretnameler yeniden canlandı ve Avrupa’ya giden Osmanlı elçileri tecrübelerini kaleme aldı. Diğer yandan hızla değişen dünya şartlarına hâlâ uygun olmadığından 18. yüzyılın ortalarında âdâb eğitimi çökmeye başladı. Bunun nedenlerini Findley’in (37) satırlarında görebiliriz;

Gelenekleri öylesine aşırı bir mükemmelliğe ya da çetrefillik düzeyine ulaştı ki, devasa sözcük dağarcığı, sayısız hat üslupları ve resmi bel-

gelerin hazırlanmasında kullanılan karmaşık üsluplu klişeleşmiş türler nedeniyle, Arapça-Farsça-Türkçe'den oluşan bu yapay edebi dilde uzmanlaşma çabası, diğer kültürlerdeki, özellikle Avrupa kültürlerindeki katiplerin yetiştirilmesinde gereken çabadan kesinlikle çok daha büyüktü.

Halkın Bilgisi ve Tekkeler

Sıbyan mekteplerinde beş-altı yaşındaki kentli çocukların dinsel sosyalizasyonu hedeflenir ve bu amaçla Kuran ezberleme/okuma, din pratiği, namaz sureleri, biraz da yazı meşki öğretilirken, köylü çocuklar üretime dair bilgileri ve topluma ilişkin değerleri aileden edinirdi (Tekeli ve İlkin, 1998: 7-8). Kızlar için sıbyan mektepleri eğitimin ilk ve son basamağıydı. Erkekler eğitimlerini sürdürebilirdi ama çoğunluğu çırak olarak işe giriyor ve mesleki eğitime başlıyordu.

İslami eğitim yazıyı, herkesin öğrenmesi gereken bir öncelik olarak görmediğinden ve sözlü esaslarla gerçekleştiğinden halk arasında okuryazarlık beklenmezdi. Hatta eğitimin sonraki aşamalarında bile okuryazar niteliğine kavuşmak şüpheliydi. Tanzimat aydınlarından Ziya Paşa, sıbyan mekteplerinde Kuran'ın ezberletilmesinin amaçlandığını belirttikten sonra, daha ilerideki aşamalarda camilerde devam eden derslerde İslami geleneklerle bağlantılı derslerin yoğun şekilde okutulmasını ve dünyevilikten uzak bilgiler edinilmesini onaylamayarak, bu eğitimden geçenlerin "Arapça bir gazete bile okuyamadığını, hukuk meselelerinden anlamadığını, İngiltere ve Japonya'nın yerini bile bilemediğini, Türkçe yazamadığını, askerlikten ve memurluktan anlamadığını" söyler (Ziya Paşa'dan aktaran Sakaoğlu, 1993: 20).

Sıbyan mektebinden sonra loncalarda çıraklığa başlayan erkek çocuklar, mesleki hünerleri öğrenmeye girer, bir yandan da zanaatlarının gereği olarak ya da gelenekler uyarınca loncalarla yakın bağlara sahip tekkelere yönelirlerdi. Tekkelerde sanattan iş ahlâkına, musiki-den felsefe ve siyasete kadar çeşitli alanlarda kendilerini geliştirirler, iyi bir insan/Müslüman olmanın gereklerini öğrenirlerdi. Hem lonca da hem de tekkede eğitim, kelimelerle formüle edilen ve aktarılan olgular veya ilkeler üzerinde değil, yalnızca bir ustaya/pire uzun süre

hizmet ederek öğrenilebilecek bir sır ya da muamma anlayışı üzerinde yükselirdi (Findley, 1996: 47). Buradaki usta-çırak ve mürşit-mürit ilişkisi bilgilerin aracısız aktarılmasını sağladığı gibi aynı üretim düzeyi ve toplumsal anlayışın yeniden üretimini de gerçekleştiriyordu. Kitleler için okuryazarlık bir lüks, bazen bir meslektir ki, bu ayrıcalığı kazananlar (hafızlar ve hattatlar gibi) hayatlarını teminat altına alabilmek için aynı beceriyi çocuklarına öğretirlerdi (Sakaoğlu, 1993: 48).

Kuruluş döneminde yöneticilerle yakın ilişkideki tekkeler, devletin kök salmasıyla belli bir din anlayışı benimsenip, şeyhülislamlık makamı kurulunca baskılara maruz kalmışlar ama halka dayanarak varlıklarını korumuşlardır. Fakat tekkeler diğer yandan seçkin bilgiyi aktaran kurumlar da olabiliyordu. Burada tarikatlarının fikirlerini okuryazar olmayan halkın yaşam tarzına, dünya görüşüne ve İslam öncesi inançlarına barışık biçimde sadeleştirerek sözlü aktaran popüler dervişlerle tasavvufa dalmadan önce İslami eğitiminden geçmiş, ulemanın büyük isimlerinininkine benzer bilgilere sahip büyük mutasavvıflar arasında ayırım yapmak gerekir (Ay, 2006: 36). Selçuklular'da tekke ileri gelenleri medreselerde dersler verirken, büyük mutasavvıflardan Mevlana ve Şeyh Bedreddin'in medrese eğitimi aldığı bilinmektedir (Ay, 2006: 26, 35-36). 18. yüzyıl sonundaysa Mevlevi liderlerinden Şeyh Galip, medrese eğitimi almamış olmasına rağmen *Hüsn ü Aşk*'ta medrese bilgisine hâkimiyetini sergiler (Holbrook, 2005: 109).

Mevlevilerin Konya'daki merkez dergâhındaki ve Bektaşilerin Antalya Elmalı'daki zaviyesindeki kütüphaneyi inceleyen Faroqhi (204-208), bunların amacının "halk diliyle yazılmış şiirleri ve edebi eserleri toplamak değil, yüksek Osmanlı kültürünün edebiyat bilgisine temel hazırlamak" olduğunu, İstanbul'dan uzak olsalar bile devlet yönetimine ve medrese eğitimine yön veren "yüksek kültürün aracısı" olduklarını söyler.

Kitabın "tehlikeleri"

Katip Çelebi'nin *Cihannüma*'sının "başına gelenler" bilginin bozulmadan aktarımını amaçlayanların korkularını daha iyi anlamamıza olanak sağlar. Kitabın Avrupa ve İstanbul kütüphanelerindeki

nüshalarını inceleyen Taeschner, çoğunun yazarın vefatından sonra dönemin coğrafya modasına kendini kaptıranlarca kopyalandığını, eksiklikler ve eklemeler içerdiklerini saptamıştır (Adivar, 1982: 141-142). *Cihannüma'yı* basarken Kopernik, Galileo ve Descartes'ın görüşlerini eklediği bilinen İbrahim Müteferrika'nın kitaba belirtmeden eklemeler yapması nedeniyle çalışmalarında eserin matbaa baskısından kaçınan Adivar (141-147), aynı sıkıntıyı Müteferrika'nın da yaşadığını, elindeki nüshalardan hangisinin Katip Çelebi'ye ait olduğuna karar veremediğinden *Cihannüma'nın* "Rumeli ve Bosna Coğrafyası" isimli kısımlarını matbaa baskısına dâhil etmediğini söyler.

Çeviriler de "sorunludur". Mesela, Wilhelm ve Joan Blaeu'nun *Atlas Major'unu* 1685'ta *Tercüme-i Atlas Mayor* adıyla çeviren Şamlı Ebu Bekir bin Behram-üd Dimişki, esere düşünce ve gözlemlerini ekler; Yanyalı Esad Efendi, Aristo'nun *Fizika'sını* açıklamalar ve ek bilgilerle çevirir; ünlü hekim Ömer Şifai, çevirisini Paracelsus'tan yaptığını söyler ama yaptığı aslında onun Arapça çevirisini alıp, lüzumsuz ve yanlış bilgiler ekleyerek çevirmekten ibarettir (Adivar, 1982: 160-162). Kitapların kopyalayanların, çevirenlerin elinde dönüşüme uğraması yüzünden İbrahim Müteferrika matbaanın yararlarını sıralarken, yanlışların ayıklanacağından bahsetmektedir.

Yeni Dönem ve Matbaa

Osmanlılar'ın "tanrısal" düzeni değişmeden kalmaz, sorunlar baş gösterir. Hâkim toplumsal yanlılık dâhilinde yöneticiler, çözümü yüzyıllarca geleneksel çerçeveler içinde ararlar; 16-17. yüzyıllarda Lütü Paşa, Gelibolulu Mustafa Ali ve Koçi Bey gibi Osmanlı ileri gelenleri, risalelerinde kadim düzenin yeniden tesis edilmesini isterler. Ancak sorunlar giderilemediği gibi, 1699'da Osmanlılar ilk toprak kaybı dâhil olmak üzere çok ağır şartlar içeren Karlofça Antlaşması'nı imzalamak zorunda kalırlar ki, sonrasında eskisini bırakıp, üstünlüğü açıkça anlaşılan Batı'yı örnek alan yeni bir düzen kurma fikri belirir.

Reformlarda öncelik askeri alana verilir ve Lale Devri'nde (1718-1730) Avrupa yöntemleriyle talimlere başlanır. 18. yüzyıl boyunca kurulan Hendesehane, Mühendishane-i Bahri-i Hümayun, Mühendis-

hane-i Berri-i Hümayun gibi askeri teknik okullar Osmanlı'daki belirttiğimiz bilgi tekelinin dışına çıkarak fen eğitimine öncelik verirler ve Avrupa bilgisinin imparatorluğa girmesine aracılık ederler. Kütüphanesinde Batılı eserler barından Mühendishane-i Berri-i Hümayun'da öğrencilere Fransızca eğitim verildiği gibi hoca olabilmek için bu dili bilmek gerekmektedir (Tekeli ve İlkin, 1998: 46).

Askeri alandaki reform girişimleri tam anlamıyla kök salamaz çünkü geleneksel yapıyla çatışmalarından dolayı yeniçerilerin ve onlarla birlikte hareket eden halkın öfkesini çekerler ve sekteye uğratırlar.

18. yüzyılla birlikte Osmanlı'da gözlenen değişimler askeri alanla sınırlı değildir; dünyaya dair yeni görüşler, yeni yaşam biçimleri belirir. İslamiyete dayanan Dârü'l Harp ve Darü'l İslam ayrımı geçerliliğini kaybetmeye başlar ve milletlerin doğal halinin savaş değil, barış olduğu anlayışının zemin kazanmasıyla birlikte, ilki 1793'te olmak üzere Avrupa'ya daimi elçiler gönderilir, devletlerin eşitliği üstünde yükselen modern Avrupa devletler hukuku anlayışı öne çıkar (Quataert, 2003: 126-127; Berkes, 2002: 86).

18. yüzyılda Avrupa'ya giden Osmanlı elçilerinden siyasi pazarlıklar yapmaları ve teknik bilgiler edinmelerinin yanında, Avrupa'daki hayat biçimlerini inceleyip, döndüklerinde aktarmaları istenir. Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi, Fransa'dan getirdiği köşk ve bahçe planlarıyla Lale Devri'ndeki mimari üslubu etkilediği gibi, Versailles sarayından esinlenerek yapılan köşk ve saraylarda 14. Louis Fransa'sındaki gibi lüks ve sefahat dolu bir hayat gözlemlenir (Quataert, 2003: 82). Berkes (43), "Osmanlı'daki askeri disiplin ve dinsel gaziliğin yerlerini deizme, hatta ateizme, tasavvufa, Bektaşilik'e, musikiye, edebiyata ve hedonizme bıraktığını" belirtir.

Lale Devri'nde yönetici seçkinler arasında Türkçe kullanımı yaygınlık kazanır ve bu yüzden 18. yüzyıl şairleri halkın konuştuğuna daha yakın bir dille eserler verirler (Ortaylı, 2005: 70). Lale Devri'nde bir diğer kültürel yenilikse Sadrazam Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın sistematik tercüme faaliyeti başlatmasıdır. Ancak çevrilenler

Arapça ve Farsça yazılmış Doğu bilimlerinin temel kitaplarıdır (Kabacalı, 1989: 32-33; Tekeli ve İlkin, 1998: 41, 52). 1718'de kitap azlığını gerekçe göstererek yurtdışına kitap satışını yasaklayan ferman çıkarılması (Kabacalı, 1989: 33), 18. yüzyılın ilk yarısından itibaren İstanbul'da yönetici seçkinlerin kurdukları kütüphanelerin sayısında önemli artış kaydedilmesi ve yüzyıl sonunda bu gelişmenin taşraya yayılması (Erünsal, 1999: 240-242) diğer önemli yeniliklerdir.

18. yüzyıl reformları yeni bir anlayışın filizlenmesini gösterdiği kadar, zaman yanlısı geleneksel yapının gücünü de göstermektedir; hem reformcuların ufku zaman yanlılığıyla sınırlıdır, hem de sınırlı değişime sert tepki gelmiştir. Yöneticiler, Batı'nın ilerlemesinin gerekçelerini kapsamlıca anlamaktan uzak olduklarından toplumsal yapının köklü dönüşümünden kaçınıp, önceliği askeri alana ve yeni kurumlar açmaya vererek toplumda eskiye karşı yeni şekilde ikilik yaratmışlardır ki, sonrasında zaten geleneksel güçler ortaya çıkan çatışmadan galip çıkmıştır. Lale Devri'nde yaşam tarzında ve dünya görüşünde gözlemlenen değişim, Patrona Halil isyanıyla sekteye uğramıştır. Kültürel alandaki gelişmeler zaman yanlılığını aşabilecek nitelikte değildir; yapılan çeviriler Doğu bilimlerine aittir ve yeni açılan kütüphaneler geleneksel bilgileri yaymaktadır⁶. Bu noktada Eldem (197), 18. yüzyıl reformlarıyla Batılılaşmak gerektiği yönünde "teşhis" konulduğunu ama üretilen çözümlerin gerçek bir "tedavi" içermesiyle toplumsal dönüşümün gerçekleşmesinin Tanzimat'la mümkün olduğunu belirtir.

18'inci yüzyıl öncesi matbaa

Lale Devri'nde iletişim düzeninde önemli bir değişiklik meydana gelir ve öncesinde matbaaya soğuk bakan Osmanlı yöneticileri 1727'de kendi matbaalarını kurup, 1729'da ilk kitaplarını basarlar. Ama bu

6 1716'da savaşta ölen Sadrazam Damat Ali Paşa'nın kütüphanesindeki felsefe, tarih ve astronomi kitaplarının vakfının caiz olmayacağına dair dönemin şeyhülislamı fetva verir (Adivar, 1982: 159). Yani, kitaplar toplumsal yanlılığın filtresinden geçmektedir. 1736-1741 ve 1744-1747 dönemlerinde reisülküttablık yapan Tavukçubaşı Mustafa Efendi'nin kütüphanesindeyse en çok dini kitaplar ve nakli ilimler içindeki tarih ve edebiyat kitapları bulunmaktadır (Aksan, 1997: 34).

demek değildir ki, daha öncesinde matbaadan bihaberlerdir. 1574-1649 yıllarında yaşayan İbrahim Peçevi matbaayla kitapların kolaylıkla basıldığını, Avrupa'da kitap yazma ve bilimle uğraşma isteğini korumak için yasalar çıkartıldığını, izinsiz basımların cezalandırıldığını belirtir (Kabacalı, 1989: 38-39; Gerçek, 1939: 31-32). Üstelik kendisi, ünlü matbaacılar yetiştirmiş Erdel'in Peç kentindedir.

Osmanlı başkentinde de yüzyıllardır kitap basılmaktadır. Kabacalı (20-30) ve Gerçek (1939: 26-30) bunu ayrıntılı aktarırlar. 1492'de İspanya'dan kaçan Yahudiler ertesi yıl İstanbul'da ilk matbaalarını kurarlar. Kentteki Yahudi matbaaların sayısı 1510-1520 yıllarında dokuza çıktığı gibi, 16-18'inci asırlarda Selanik, Halep, Edirne, Şam ve İzmir gibi şehirlerde otuz altı tanesi daha faaliyete geçer. Osmanlı Ermenileri'nin matbaacılık faaliyetleriye kesintilidir. 1512'de Venedik'te kurulan ilk Ermeni matbaasında çalıştıktan sonra 1567'de İstanbul'a gelen Sivaslı Apkar'ın kurduğu Osmanlı'daki ilk Ermeni matbaası iki yıl sonra kapanırken, 1677 yılında kurulan diğer Ermeni matbaası da uzun ömürlü olmaz. Ancak 1697'de Ermeni Patrikhanesi'nin kendi matbaasını kurmasıyla süreklilik yakalanır ve 18. yüzyılda İstanbul'da pek çok Ermeni matbaası yayın yapar. Rumlarsa 1627'de İstanbul'da matbaa kurarlar.

Yahudiler ve Ermeniler genelde kendi kültürleri, dinleri ve dilleri hakkında yayınlarda bulunurlarken, Rumların basım faaliyetleri "kutsal düzene" inanan ve dini bilgilerin bozulmadan aktarımını amaçlayan Osmanlı yöneticilerinin matbaadan kaçınmalarını anlamaya yardımcı olacak niteliktedir. Kalvinizm etkisindeki Rum Ortodoks Patriği Kiril Lukaris kilisede reform peşindeyken, taraftarı Nikomedus Metaksos, Hollanda ve İngiltere elçilerinin yardımıyla kurduğu matbaada ilk olarak *Yahudiler Aleyhine Bir Risale*'yi bastıktan sonra Katoliklik aleyhine yayımlar yapar ki, Cizvitlerin kışkırtmasıyla harekete geçen Yeniçeriler 1628'de matbaayı kullanılmaz hâle getirirken, 1638'de patrikliği kaybeden Lukaris sonrasında Sinod kararıyla lanetlenir (Berkes, 2002: 59-60; Gerçek, 1939: 29-30; Kabacalı, 1989: 25).

Yahudi ve Ermeni matbaaları da dini çatışmaları şiddetlendirirler (Berkes, 2002: 59-60). Yahudi matbaaları 17. yüzyılda Osmanlı'daki

Katolik propagandasına karşı yayınlara giriştikleri gibi Sabbatay Zvi adının mesih olarak Avrupa'ya yayılmasında rol oynarlar. Ermeni toplumunda matbaanın Katolik propagandası amacıyla kullanımıyla ortaya çıkan çatışmalardan rahatsız olan Osmanlı yönetimi bu nedenle 1701'de yayın yasağı kararı alır.

Çatışma olmadığında gayrimüslimlerin yayıncılığına karışmayan Osmanlı yönetimi, Avrupa'da Arap harfleriyle basılan kitapların topraklarında satılmasına da karşı çıkmamaktadır. 1574-1595 yıllarında tahtta bulunan 3. Murat, Brantoon ve Orazio Bandini isimli tüccarlara kitap ticareti izni veren fermanı yayımlamıştır (Gerçek, 1939: 22-24; Kabacalı, 1989: 14). Ferman, Osmanlı'daki anlayışla çelişkili görünse de, başka bir açıdan doğrudur çünkü basma kitaplara yönelik talep sınırlıdır.

Müteferrika'nın reformculuğu

Lale Devri'nde kurulan matbaanın arkasındaki İbrahim Müteferrika ve Said Mehmet Efendi, Osmanlı'daki sözü edilen toplumsal yanlılığın ötesine geçebilmiş kişilerdir. Said Mehmet Efendi, dönemin yöneticileri için ender bir deneyim yaşayarak babası Yirmi Sekiz Çelebi Mehmet Efendi'yle birlikte 1720'de Fransa'ya gitmiş ve Batı kültürünü yakından görmüştür. Babasıyla birlikte matbaaları inceledikleri ve İstanbul'da matbaa kurulmasından bahsettikleri aktarılır (Babinger, 2004: 11-12; Berkes, 2002: 56).

Said Mehmet Efendi'nin İstanbul'a döndüğünde İbrahim Müteferrika'yla bir araya gelmesi tesadüf değildir; zira İbrahim Müteferrika dönemin yöneticilerinin bilgisi dâhilinde zaten matbaayla ilgili çalışmalar yapmaktadır. Şimşir üzerine oyarak hazırladığı kalıplarla 1719'da Marmara, 1724'teyse Karadeniz haritası basıp saraya sunmuştur (Gerçek, 1939: 34-35; Kabacalı, 1989: 39). Berkes'e göre (52), Erdel'den gelen İbrahim Müteferrika'nın Unitarius inancından olması ona matbaacılık, coğrafya bilgisi ve bilimcilik kazandırmaktadır ki, "Bunlar [...] kilise taasubuna karşı olan, din-devlet ayırımını savunan, inanç özgürlüğü fikrini ileri süren, hattâ fizik, matematik, astronomi ve tıp alanlarında yeni bilgileri geliştiren ve Macaristan'da matbaacılığı ilerleten kişilerde görülen özelliklerdir".

Kilise taassubuna karşı savaşta matbaayı etkin kullanan bir mezhabin üyesi olan İbrahim Müteferrika, 1692'de Müslüman olduktan sonra 1710'da yazdığı *Risâle-i İslâmiyye*'de yetişme şartlarını anlatırken, kilise öğretilerinin dışına çıktığını, hocalarının itibar etmediği Tevrat bölümlerini gizlice okuduğunu aktarır (Berkes, 2002: 52; Beydilli, 2004: 45).

Erdel'deyken Kilise'nin konumunu sarsan bilimsel ve düşünsel gelişmeleri takip eden İbrahim Müteferrika, Osmanlı'ya geldiğinde Avrupa'daki gelişmeleri aktarır, *Cihannüma*'yı basarken Kopernik, Galileo, Tycho Brache ve Descartes'dan eklemeler yapar (Adivar, 1982: 171). Ayrıca mknatıs üzerine bilimsel bir eser basar. Keza, Lale Devri'nde Yeniçeri Ocağı'yla bağı olmayan Bostancı Ocağı'ndan 300 askerle Haydarpaşa'da Avrupalı yöntemlerle yapılan talimler, onun *Fenn-i Muharebe ve Talim-i Asker* risalesindeki görüşleri doğrultusunda gerçekleştirilir (Tekeli ve İlkin, 1998: 28). İbrahim Müteferrika kendi bastığı *Usulü'l-hikem fi nizâmü'l-ümem* eserindeyse monarhiya, aristokrasiya ve demokrasiya şeklinde üç siyasal sistem tanıtır, parlamento ve halk egemenliği yöntemlerinden ihtiyatla bahsettikten sonra, demokrasiyanın üstünlüğünü saklayamaz ve dönemin ileri ülkelerinin (İngiltere ve Hollanda) demokratik düzende olduklarını, buralarda yasanın Tanrı'dan gelme şeriata değil, akla dayandığını söyler (Berkes, 2002: 53). Aynı eserde Avrupa'daki askeri gelişmeler aktarılırken "nizamı cedid" terimi kullanılması karşısında Berkes (54) "Nizam' terimi eski bir Osmanlı terimidir: 'dünyanın değişmemesi gereken düzeni' demektir. İbrahim geleneksel düzen anlayışı yerine çağdaş düzen kavramını ilk getiren adamdır" demektedir.

Müteferrika matbaasının kuruluşu

İbrahim Müteferrika, Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya sunduğu ve sonrasında ilk bastığı eser olan *Vankulu Lüğati*'nin içine koyduğu *Vesiletü't-tıbaa* isimli raporunda matbaanın gerekçelerini sıralarken, Osmanlı'da bilginin ve kitabın geleneksel konumlarıyla pek uyuşmayan savlar ileri sürer. Giriş kısmında işgaller ve istilalarda kitapların yakılıp yok olmasından ve hattatların hatalarından şikâyet edilen on

maddelik raporda, dini eserler dışarıda kalmak üzere diğer alanlardaki önemli eserlerin çoğaltılmasının her sınıftan halkın tahsil durumunun yükselmesine faydalı olacağı; değerli eserlerin Müslümanlar arasında yayılmasının sağlanacağı; talebeler ve öğretmenlerin eserlerin doğruluğundan emin olacağı; talebeler başta olmak üzere herkesin kitap alabileceği ve böylelikle cehaletin ortadan kalkabileceği; fihristler sayesinde kitaplardaki bilgiye kolayca ulaşılabileceği; Arap harfleriyle eserler basıp satan Avrupalıların ÷lkeden para çekmesinin engellenebileceği belirtilir (Ersoy, 1959: 32-33).

Burada bilginin daha geniş kesimlere yayılması arzusu, bunun matbaa ürünü kitapla ilişkilendirilmesi, bilginin doğruluğu açısından basma kitabın öne çıkartılması ve eğitimde kitaba başat bir rol biçilmesi, merkantilist tavırla kitap pazarının korunmasının istenmesi dikkat çekicidir çünkü Osmanlı'daki bahsi geçen zaman yanlılığının genel çizgilerinin ötesine geçilmektedir.

İbrahim Müteferrika ayrıca Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya verdiği dilekçe de devletın yardımı olmaksızın matbaanın başarılı olmayacağını belirttiikten sonra sadrazamdan destek, padişah ve şeyhülislamdan onay talep eder (Kabacalı, 1989: 127-129). şeyhülislam Abdullah Efendi istenen fetvayı verirken, süratli ve yoğun üretimle kitap fiyatlarının ucuzlamasının faydalı olduğundan bahseder (Babinger, 2004: 13). Bu durum kitabın konumundaki farklılaşmaya işaret etmektedir. Ancak şeyhülislam baskı kitaplardaki hataların "malumatlı kimselerce" düzeltilmesi gereğinden bahsettiği gibi, Padişah 3. Ahmet'in fermanında da tashih işiyle İstanbul kadısı Mevlana İşhak, Sabık Selanik kadısı Mevlana Sahip, Galata kadısı Mevlana Esad ve Kasımpaşa mevlavianesi şeyhi Musa görevlendirilir (Kabacalı, 1989: 131-134).

Fetva ve ferman da öne çıkan unsur, dini kitapların matbaanın faaliyet alanının dışında bırakılmasıdır. Böylelikle 18. yüzyıl reformlarının genel karakteristiği olan toplumsal yapının bütününe dokunmadan, sınırlı modernleşme gayreti burada da göze çarpmaktadır; Osmanlı'daki belirttiğimiz zaman yanlılığının esas eksenini oluşturan

dini bilgiler, yeni ve laik bir anlayışın uzantısı görülen matbaadan ayrı tutulmaktadır. Matbaanın basmasına izin verilen lügat, mantık, hikmet, heyet ve benzeri ilim kitapları Osmanlı toplumunda fark yaratacak kadar geniş bir yere sahip değildir. Keza, tashih için ulemanın önde gelenlerinin görevlendirilmesi sıkı denetim altında yenileşmeye işaret etmektedir. Padişah fermanında matbaa işletme yetkisinin İbrahim Müteferrika ve Said Efendi'ye gedik usulüyle verilmesi de sıkı bir denetimin varlığını göstermektedir çünkü buna göre basılacak kitap sayısına ve fiyatına devlet karar vermekte ve bir başkasının matbaa açması engellenmektedir (Berkes, 2002: 58). Zaten her iki isim de Osmanlı yönetimine yakın, devlette görev yapan kişiler olduğundan aykırı yönde hareket edecek kişiler değillerdir.

Matbaanın arkasındaki iki ismin devletle ilişkisini ve dönemin dini liderlerinin yaklaşımını sergileyen bir diğer unsur da, dönemin on bir ünlü uleması gibi Şeyhülislam Abdullah Efendi'nin de *Vesiletü't-tibaa* için övgü yazması ve İbrahim Müteferrika'ya basması için kitaplar önermesidir; sonraki şeyhülislamlardan Damatzade Ebülhayr Ahmet Efendi de Katip Çelebi'nin *Cihannüma* ve *Takvimü't Tevarih* eserlerinin basılması için teşviklerde bulunmuştur (Berkes, 2002: 57; Kabacalı, 1989: 41; Adıvar, 1982: 171; Gerçek, 1939: 79). Keza, 1730 Patrona Halil İsyanı'nda şeriata aykırı diye matbaanın kapatılmasını isteyen çıkmamıştır.

Matbaanın sınırlı etkinliği

İbrahim Müteferrika tarafından 1729-1742 yıllarında basılan ve Tablo 4'te listelenen 17 eserin nitelikleri incelendiğinde yeni iletişim aracının Osmanlı'da egemen sınıftaki zaman yanlılığını değiştirmekten uzak olduğu göze çarpar, zira Avrupa'daki bilimsel devrimi aktarmak yerine, tarihe ve Doğu dillerinin öğrenimini kolaylaştıran sözlüklere ağırlık verilmektedir⁷:

7 Basılan kitapların nitelikleriyle ilgili bilgi için bkz. Kabacalı, 1989: 47-55; Berkes, 2002: 61-63.

Tablo 4. İbrahim Müteferrika'nın 1729-1742 yıllarında bastığı eserler

| Kitabın Adı | Yazarı | Konusu | Baskı Yılı |
|--|---|---|------------|
| Vankulu Lügatı | Mehmed bin Mustafa el-Vanî | Arapça-Türkçe sözlük | 1729 |
| Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar | Katip Çelebi | Tarih ve denizcilik bilgileri | 1729 |
| Tarih-i Seyyah | Thaddaeus Krusunsky | Safevi hükümdarlığı ve Afgan-İran savaşları | 1729 |
| Tarih-i Hind-i Garbî | Emir Mehmed bin Emir Hasal el-Mus'udi | Amerika kıtasının keşfi ve sonrasında kaydedilen olaylar | 1730 |
| Tarih-i Timur Gürkan | Şehabeddin Ahmed bin Muhammed ibn-i Arabşah | Timur'un saltanati ve fetihleri | 1730 |
| Tarih-i Mısru'l-Kadim ve Mısru'l-Cedid | Kahire divan katiplerinden Süheylî | İlki ciltlik Mısır Tarihi. İkinci cilt Osmanlı fetihi ve sonrasına dair | 1730 |
| Gülşen-i Hulefâ | Nazmizade Hüseyin Murtaza | Doğu ve Batı gerçekleşen tarihi olaylar | 1731 |
| Grammaire Turque | Jean-Baptiste Holdermann | Fransızlara Türkçe öğretmek için dilbilgisi ve konuşma kitabı | * |
| Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümem | İbrahim Müteferrika | Askerlik, savaşlar ve devlet yönetimiyle ilgili bilgiler | 1732 |
| Füyuzat-ı Mıknatısiye | İbrahim Müteferrika | Mıknatıs üzerine Latince'den çeviri | 1732 |
| Kitab-ı Cihannümâ | Katip Çelebi | Kıtalar ve ülkelerin tanıtımı, coğrafya üzerine genel bilgiler | 1733 |
| Takvimü't Tevarih | Katip Çelebi | İnsanın yaratılışından 1648'e kadar dünya olayları | 1733 |
| Tarih-i Naima | Vakanüvis Mustafa Naima | 1591-1659 yıllarındaki olaylar | 1734 |
| Tarih-i Raşid | Vakanüvis Mehmed Raşid | 1659-1722 yıllarındaki olaylar | 1741 |
| Çelebizade Asım Tarihi | Vakanüvis Küçük Çelebizade İsmail Asım | 1722-1728 yıllarındaki olaylar | 1741 |
| Ahval-ı Gazavet der Diyar-ı Bosna | Bosnalı Ömer Efendi | 1736-1739 tarihlerinde Bosna'daki olaylar | 1741 |
| Ferheng-i Şuuri | Hasan Şuuri | Farsça-Türkçe sözlük | 1742 |

* Alıntı yapılan kaynakta baskı yılı belirtilmiyor.

Kaynak: Kabacalı, 1989: 47-55.

13 yılda basılan 17 kitabın toplam baskı sayısı 12 bin 500 ila 13 bin arasındadır ki, bu sayı Rusya'da 1711'de 1. Petro zamanında açılan matbaada 1725'e kadar 600 kitap basılmasıyla kıyaslandığında çok

düşük kalmaktadır (Berkes, 2002: 62, 71; Kabacalı, 1989: 56; Ersoy, 1979: 69). Ayrıca 1734-1741 yıllarında duraklama söz konusudur.

Kitapların fiyatları dikkate alındığında da matbaanın değişime yol açmasının zorluğu görülmektedir. İbrahim Müteferrika'nın 1717'de Osmanlı'ya sığınan Macar Prensi Rakoçi'ye çevirmenlik yaptığı dönemde günlük 50 akçe (120 akçe yaklaşık 1 kuruştur) kazanmasına bakarak, sonraki yıllarda basacağı kitapları alabilmesi için yaklaşık kaç gün çalışması gerektiği Tablo 5'te gösterilmektedir.

Tablo 5. Basılan eserlerin fiyatı ve İbrahim Müteferrika'nın 1717'deki gelirine göre bastığı eserleri alabilmesi için çalışması gereken gün sayısı

| Kitap Adı | Kuruş Olarak Kitabın Fiyatı-Satın Almak İçin Gerekli Çalışma Günü |
|--|---|
| Vankulu Lügatı | 35 kuruş x 2,5 (1 kuruş=120 akçe) = 87,5 gün |
| Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Tarih-i Seyyah | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Tarih-i Hind-i Garbi | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Tarih-i Timur Gürkan | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Tarih-i Mısırlı-Kadim ve Mısırlı-Cedid | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Gülşen-i Hulefâ | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Grammaire Turque | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümem | 1 x 2,5 = 2,5 gün |
| Füyuzat-ı Miknatisiye | 1 x 2,5 = 2,5 gün |
| Kitab-ı Cihannümâ | 30 x 2,5 = 75 gün |
| Takvimü't Tevarih | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Tarih-i Naima | 30 x 2,5 = 75 gün |
| Tarih-i Raşid | 30 x 2,5 = 75 gün |
| Çelebizade Asım Tarihi | 30 x 2,5 = 75 gün |
| Ahval-ı Gazavet der Diyar-ı Bosna | 3 x 2,5 = 7,5 gün |
| Ferheng-i Şuuri | 30 x 2,5 = 75 gün |

Dikkat edilmesi gereken, İbrahim Müteferrika'nın 1717'de önemli bir devlet görevinde bulunmasıdır. 1742'de İstanbul'daki işçi ücretleri 20-60 akçe arasında değiştiği düşünülünce basılan kitapların pek çok kişinin alım gücünü zorladığı ya da dışında kaldığı görülür (Ersoy, 1979: 73).

Tüm bunlara Osmanlı'da bilginin yoğunlaştığı alanları ve yazma kitabın tercih edilmesini eklediğimizde basılan kitapların çoğu Tablo 6'da görülebileceği üzere elde kalmıştır.

Tablo 6. Basılan eserlerin adedi ve elde kalanların sayısı

| Kitabın Adı | Baskı Adedi | Elde Kalan Adet |
|--|-------------|------------------------------------|
| Vankulu Lügatı | 1000 | 1 |
| Tuhfetü'l-Kibar fi Esfari'l-Bihar | 1000 | Bu beş eserin toplamda 1114 adedi. |
| Tarih-i Seyyah | 1200 | |
| Tarih-i Hind-i Garbî | 500 | |
| Tarih-i Timur Gürkan | 500 | |
| Tarih-i Mısri'l-Kadim ve Mısri'l-Cedid | 500 | |
| Gülşen-i Hulefâ | 500 | 235 |
| Grammaire Turque | 1000 | 84 |
| Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l-Ümem | 500 | Bu üç eserin toplamda 240 adedi. |
| Füyuzat-ı Mıknatısiye | 500 | |
| Ahval-ı Gazavet der Diyar-ı Bosna | * | |
| Kitab-ı Cihannümâ | 500 | 249 |
| Takvimü't Tevarih | 500 | 226 |
| Tarih-i Naima | 500 | 112 |
| Tarih-i Raşid | * | 306 |
| Ferheng-i Şuuri | * | 409 |

* Alıntı yapılan kaynaktaki baskı adedi belirtilmiyor. *Çelebizade Asım Tarihi* isimli eserin hem baskı adedi hem de elde kalan adedi bilinmiyor. Bu yüzden tabloya alınmamıştır.

Kaynak: Baskı adetleri Kabacalı, 1989: 47-55; Elde kalanlar Beydilli, 2004: 51.

1742'de *Ferheng-i Şuuri*'nin baskısının yapılmasıyla Osmanlı yöneticilerinin ilk matbaa deneyimi son bulur, aynı yıl askeri bir göreve atanan İbrahim Müteferrika da 1745 ya da 1746 yıllarında yaşamını yitirir (Kabacalı, 1989: 56; Berkes, 2002: 62; Beydilli, 2004: 46). Uzun

aradan sonra 1755 ve 1756 yıllarında *Vankulu Liigati*'nin yeni baskısı, matbaa için ferman alan eski Rumeli ve Anadolu kadılarınca tekrar yapılır. Fakat bunun ardından Osmanlı yöneticilerinin matbaası 1784'e kadar atıl kalır.

Sonuç

Osmanlı'da yönetici konumundaki Müslümanların 18. yüzyıla kadar matbaayı benimsememesi, içinde buldukları zaman yanlılığının bilgi tekeli boyutlarına ulaşması ve iletişim araçlarının bu doğrultuda biçimlenmesiyle ilgilidir. Başlıca yüksek öğretim kurumu niteliğindeki medreselerde kökeni yüzyıllar öncesine dayanan dini bilgiler sürekli yeni nesillere aktarılıyor, yeni bilgilerin sisteme girmesi mümkün olmuyordu. Eğitim sözlü iletişim yöntemleriyle gerçekleşiyordu, zira bozulmadan kalması gerektiğine inanılan "kutsal" bilginin korunarak aktarılmasının tek yolunun hoca önünde ezberleyerek içselleştirmek olduğu düşünülüyor ve yoruma açık yazılı bilginin tehlikeli olduğuna inanılarak, kitaba ancak sözlü eğitime yardımcı bir unsur olarak başvuruluyordu. Enderun ve Babiâli'deki eğitimse medreselere kıyasla daha az dini olsa bile asırlık bilgiler aktarıldığından yine aşırı gelenekseldir. Eğitimin önemli bir unsuru da güzel yazıdır. Bunun sonucu Osmanlı yöneticileri arasında yazı sanatı kabul edilmiş, kitaba sanat eseri olarak yaklaşmıştır. Yazısı, cildi, süslemeleri, içeriğiyle sanatsal bütün oluşturan kitap, bu yüzden kısıtlı kesimlerin kullanımında kalmış, basma kitap ucuzluğuna karşın kötü kopya görülüp, tercih edilmemiştir.

Osmanlı'daki okuryazar kesimini oluşturan yönetici seçkinlerin durumu böyleyken halk kitlelerinin matbaaya ilgi göstermesi beklene mezdi çünkü çoğunluk sıbyan mekteplerinde Kuran'ı ezberlemeye dayanan eğitim aldıktan sonra mesleki eğitime başladılar. Okuryazarlık kitleler arasında aranmazdı.

Eğitimin esasının dini olduğu, Enderun ve Babiâli'deki din dışı müfredatın bile kökeninin yüzlerce yıllık olduğu Osmanlı'da Tanrı'nın koyduğu değişmemesi gereken "kutsal" bir düzenin varlığına inanılıyordu. Ancak 18. yüzyıl başında yöneticiler arasında Batı'yı örnek alan

yeni bir düzen kurma fikrinin belirmesiyle Osmanlı'da yeni bir anlayış filizlenmeye başlamış, çeşitli reformlar gerçekleştirilmiş ve matbaa bu kesimce benimsenmiştir. İlk Müslüman matbaasının kurulmasında önemli rol oynayan İbrahim Müteferrika, hem Osmanlı'daki zaman yanlısı bilgi tekelinin ötesinde Avrupa'daki bilimsel ve düşünsel gelişmelere vâkıftır, hem de matbaayı Osmanlı'daki zaman yanlılığının dışına çıkan şekilde kullanmak istemekte, bu yeni iletişim aracıyla bilginin daha geniş kesimlere, daha doğru biçimde yayılabileceğinden bahsetmekte, basılı kitabın eğitimdeki rolüne değinmektedir.

Ancak matbaa 18. yüzyıldaki diğer reformlar gibi toplumda kök salamaz ve zaman yanlısı bilgi tekelini aşamayıp çok sınırlı faaliyettedir bulunur. Üstelik basılan kitaplar çoğunlukla Doğu bilimlerine ait eserlerdir. Batı biliminin Osmanlı'daki basma kitaplarda yer alması 1780'ler ve 1790'larda gerçekleşir; bu yıllarda subayların modern savaş yöntemlerini öğrenmeleri için Fransızca'dan çevrilen kitaplar basılır.

Matbaanın Osmanlı toplumunda sağlam yer edinmesi, Tanzimat Dönemi'nde (1839-1876) eğitim sisteminin yenilenmesi, devletin halkın eğitimini gereklilik algılayarak okuryazar seviyesinin yükselmesiyle gerçekleşir. 1840'lar ve 1850'lerde açılan rüştiye okullarındaki ders kitaplarını basmak için matbaaya başvurulması (Kuran, 1979: 17) artık eğitimde yazılı bilginin geçerliliğini göstermesi açısından anlamlıdır. Ancak asıl atılım 1860'lı yılların başında özel gazeteciliğin çıkmasıyla gerçekleşir. Böylelikle Batı dünyasından farklı olarak Osmanlı Müslümanları arasında gazete kültürü kitap kültürünü öncelerken, kitap basımının gazeteciliği yakalaması 1870'leri, Osmanlı matbaacılığının Avrupa'yla rekabet edecek düzeye gelmesi de 1880'leri bulur (Türesay, 2004: 37). Çıkardıkları gazetelerde halka seslenip, konuşma diline yakın bir yazım biçimi kullanan Tanzimat aydınları aynı zamanda Osmanlı toplumuna hürriyet, meşrutiyet, vatanseverlik gibi kavramları sokmakta, roman, dram ve hikâye gibi yeni edebi türlerin yayılmasına katkı sağlamaktadır.

Değişimi bozulma gördüğü için zamanda kalıcılık amacı güden, bunu sağlamak için toplumsal faaliyetleri düzenleyen dini ya da geleneksel bilgileri nesiller boyunca mümkün olduğunca bozulmadan aktarmanın yollarını bulan, zaman yanlılığını bilgi tekeli boyutuna vardırıarak yeni bilgilerin ve onlarla ilişkili iletişim araçlarının girişini engelleyen, söz konusu girişi Batı'nın artan yükselişi yüzünden dış dinamiklerle yapmak zorunda kalan ve bu süreçte kanlı çatışmalar yaşayan Osmanlı, Innis'in çizdiği çerçeveye oturmaktadır. Aslında burada Osmanlı derken kast edilen bir bütün olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun tümü değil, büyük ölçüde başkentteki Müslüman yönetici kesimdir ve aktarılanlar bu kesimin matbaayı yakından bilmesine rağmen neden benimsemediğini anlamakta daha geniş bir perspektif sunmaktadır.

Bununla birlikte gözden kaçırılmaması gereken nokta – girişte belirttiğimiz gibi – Osmanlı'nın büyük bir imparatorluk olduğu ve görece uzun süre ayakta kaldığıdır. Yani başka çalışmalarla Osmanlı'nın uzam yanlılığı açısından sorgulanması ve bunun burada aktardığımız zaman yanlılığıyla ilişkisinin irdelenmesi, Osmanlı'nın uzun ömrünün toplumsal yanlılıklar arasındaki dengeden kaynaklanıp kaynaklanmadığının cevaplanması gerekmektedir.

Diğer yandan heterojen Osmanlı toplumuna baktığımızda tek bir toplumsal yanlılığın varlığından ve onunla bağlantılı tek bir iletişim aracının başatlığından bahsetmek güçtür. Zaman yanlısı bilgi tekeli, yönetici Müslüman seçkinler için geçerliyen, aynısını Müslüman tebaa için aynı kesinlikle söylemek daha fazla araştırma gerektirir. İmparatorluğun toplumsal ve ekonomik hayatında önemli rol oynayan gayrimüslim tebaanın matbaayı görece erken bir tarihte kullanmaya başladığı da ortadadır. Tüm bunların ışığında toplumların – bilhassa imparatorlukların – farklı kesimlerden meydana gelmesine bakarak, bir toplumda birden fazla toplumsal yanlılığın ve farklı iletişim araçlarının olduğunu söylemek de pekâlâ mümkün olabilir.

Kaynakça

- Adivar, Abdülhak Adnan (1982). *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi.
- Afyoncu, Erhan (1999). "Tanzimat Öncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokrasi." *Türkiye Günlüğü* 58: 182-190.
- Aksan, Virginia (1997). *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı, Ahmed Resmi Efendi*. Çev., Özden Arıkan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Al-Bagdadi, Nadia (2005). "From Heaven to Dust: Metamorphosis of the Book in Pre-modern Arab Culture." *The Medieval History Journal* 8(1): 83-107.
- Ay, Resul (2006). "Ortaçağ Anadolu'sunda Bilginin Seyaheti: Talebeler, Âlimler ve Dervişler." *Tarih ve Toplum*, Bahar 3: 17-53.
- Babinger, Franz (2004). *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat*. Çev., Nedret Kuran ve Machiel Kiel. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Başaran, Funda (2011). "Yeni iletişim teknolojilerini "bilgi tekelleri" bağlamında düşünmek." www.sendika.org. Erişim tarihi: 04.03.2012.
- Berkes, Niyazi (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Beydilli, Kemal (2004). "Müteferrika ve Osmanlı Matbaası, 18. Yüzyılda İstanbul'da Kitabiyat." *Toplumsal Tarih* 128: 44-52.
- Comor, Edward (2003). "Harold Innis." *Key Thinkers for the Information Society*. Christopher May (der.) içinde. London: Routledge. 87-108.
- Eldem, Edhem (1999). "18'inci Yüzyıl ve Değişim." *Cogito* 19: 189-199.
- Erdoğan, İrfan ve Korkmaz Alemdar (2002). *Öteki Kuram, Kitle İletişimine Yaklaşımların Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi*. Ankara: Erk.
- Ergene, Boğaç (2005). "Document Use in Ottoman Courts of Law: Observation from the Sicils of Çankırı and Kastamonu." *Turcica* 37: 83-111.
- Ersoy, Osman (1959). *Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler*. Ankara: Güven.

- Ersoy, Osman (1979). "İlk Türk Basımevi'nde Basılan Kitapların Fiyatları." Türk Kütüphaneciler Derneği, Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı Bildirileri. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 69-83.
- Erünsal, İsmail E. (1999). "Osmanlı Kütüphanelerinin Tarihi Gelişimi.", *Osmanlı Devletinde Bilim, Kültür ve Kütüphaneler*. Özlem Bayram, vd. (der.) içinde. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 235-246.
- Faroqhi, Suraiya (2002). *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam, Ortaçağdan Yirminci Yüzyıla*. Çev., Elif Kılıç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Findley, Carter V. (1996). *Kalemiyeden Mülkiyeye, Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*. Çev., Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Gerçek, Selim Nüzhet (1939). *Türk Matbaacılığı I, Müteferrika Matbaası*. İstanbul: İstanbul Devlet.
- Gerçek, Selim Nüzhet (2002). "Yazma Kitap, Basma Kitap." *Türk Matbuatı*. Ali Birinci (der.) içinde. Ankara: Gezin. 49-54.
- Godfrey, David (1986). "Foreword." *Empire and Communications*. Harold A. Innis. içinde. Toronto: Press Porcepic. VII-XIV.
- Hatemi, Hüseyin (1999). "Osmanlı Bilim Hayatına Genel Bakış." *Osmanlı Devleti'nde Bilim, Kültür ve Kütüphaneler*. Özlem Bayram, vd. (der.) içinde. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 203-208.
- Holbrook, Victoria R. (2005). *Aşkın Okunmaz Kıyıları*. Çev., Erol Köroğlu ve Engin Kılıç. İstanbul: İletişim.
- Innis, Harold A. (1951). *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto.
- Innis, Harold A. (1986). *Empire and Communications*. Toronto: Press Porcepic.
- Kabacalı, Alpay (1989). *Türk Kitap Tarihi, Cilt 1, Başlangıçtan Tanzimat'a Kadar*. İstanbul: Cem.
- Kuran, Ercümend (1979). "Basmacılığın Osmanlı Toplumuna Tesirleri." *Türk Kütüphaneciler Derneği, Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı Bildirileri*. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği. 15-21.
- Ortaylı, İlber (2005). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Alkım.

- Patterson, Graeme H. (1990). *History and Communications, Harold Innis, Marshall McLuhan, The Interpretation of History*. Toronto: University of Toronto.
- Quataert, Donald (2003). *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*. Çev., Ayşe Berktay. İstanbul: İletişim.
- Robinson, Francis (1993). "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print." *Modern Asian Studies* 27(1): 229-251.
- Sabev, Orlin (2006). *İbrahim Müteferrika ya da İlk Osmanlı Matbaa Serüveni 1726-1746*. İstanbul: Yeditepe.
- Sakaoğlu, Necdet (1993). *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim.
- Stamps, Judith (1995). *Unthinking Modernity, Innis, McLuhan and the Frankfurt School*. Montreal: McGill-Queen's University.
- Tekeli, İlhan ve Selim İlkin (1998). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Türesay, Özgür (2004). "Bir Osmanlı Matbaacısının Sergüzeşti, Ebüzziya Tevfik'in Matbaa-ı Ebüzziya'sı." *Toplumsal Tarih* 128: 36-43.
- Unan, Fahri (1999). "Osmanlı Medreselerinde İlmi Verimi ve İlim Anlayışını Etkileyen Amiller." *Türkiye Günlüğü* 58: 95-105.
- Zengin, Zeki Salih (1992). *Tanzimat Dönemi Osmanlı Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi (1839-1876)*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.