**T.C.**
**YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ**
**FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

# OSMANLI'DA ZAMAN-MEKAN KAVRAYIŞININ DEĞİŞİMİ VE MİMARLIK

**IŞIL UÇMAN ALTINIŞIK**

**DOKTORA TEZİ**
**MİMARLIK ANABİLİM DALI**
**MİMARLIK TARİHİ VE KURAMI PROGRAMI**

**DANIŞMAN**
**PROF. DR. NUR URFALIOĞLU**

**İSTANBUL, 2012**

**T.C.**

**YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ**

**FEN BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

# OSMANLI'DA ZAMAN-MEKAN KAVRAYIŞININ DEĞİŞİMİ VE MİMARLIK

Işıl UÇMAN ALTINIŞIK tarafından hazırlanan tez çalışması 03.07.2012 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı'nda **DOKTORA TEZİ** olarak kabul edilmiştir.

**Tez Danışmanı**

Prof. Dr. Nur URFALIOĞLU

Yıldız Teknik Üniversitesi

**Eş Danışman**

Prof. Dr. Uğur TANYELİ

Mardin Artuklu Üniversitesi

**Jüri Üyeleri**

Prof. Dr. Nur URFALIOĞLU

Yıldız Teknik Üniversitesi _____

Prof. Dr. Ahmet EYÜCE

Bahçeşehir Üniversitesi _____

Prof. Dr. Bülent TANJU

Mardin Artuklu Üniversitesi _____

Prof.Dr. Berrin ALPER

Yıldız Teknik Üniversitesi _____

Prof.Dr. Arzu ERDEM

İstanbul Teknik Üniversitesi _____

# ÖNSÖZ

Doktora ders sürecim boyunca, Uğur Tanyeli yürütücülüğünde, YTÜ Mimarlık Tarihi ve Kuramı Programından almış olduğum dersler, toplumsal-tarihsel anlatılar olarak biçimlenmiş her türlü verili ilişki önerilerini sorgulama sorunsallaştırma olanağı oluşturmuştur. İçinde buluduğum için kendimi ayrıcalıklı hissettiğim bu ortamın kendisi bu tezin düşünsel tavrınının oluşumundaki en önemli kaynaktır.

Ardından, bu tezi gerçekleştirilebilir kılan danışmanım Nur Urfalıoğlu'na çok teşekkür ederim. Osmanlı dünyasına ve gündelik hayatına duyduğum ilgiyi fark ederek, uzun araştırma süreci içinde yaşadığım yorgunluk ve hatta ümitsizlik dönemlerinde beni desteklemiş ve yüreklendirmiştir. Bu süre boyunca sağlamış olduğu her türlü destek bu tezin var olmasında önemli bir etken olmuştur. Ayrıca hemen söylemeliyim ki; eş danışmanım UğurTanyeli'nin özellikle "The Emergence of Modern Time Consciousness in the Islamic World and the Problematics of Spatial Perception" adlı makalesi ile *Türkiye'nin Görsellik Tarihine Giriş*'inde sorunsallaştırdığı ve çalışılması için işaret ettiği Osmanlı-Türkiye kültürel alanını kavrayabilmek için mimarlık bağlamında irdelenmesi gerekenlerden yola çıkarak ben kendi sorularımı tez boyunca oluşturmaya çalıştım. Bu süre boyunca sağlamış olduğu entelektüel destek ve akademik özgürlük bu araştırmanın konusunun biçimlenmesinde ve tartışmaya konu olan malzemenin bir araya getirilmesinde oldukça önemli bir etken olmuştur. Bu nedenle, düşünceyi biçimlendirerek ürüne dönüştürme ve düşünmekten keyif almayı öğrettiği için kensine çok şey borçluyum. Çok teşekkür ederim.

Doktora jürisinin yanı sıra tez izleme komitesinin de üyesi olan Ahmet Eyüce'ye bu süre boyunca verdiği destek için çok teşekkür ederim. Kendisi aynı zamanda İzmir'deki lisans ve ilk gençlik dönemimden İstanbul'daki akademik kariyerimin başlangıç noktasına ve (halen sürdürmekte olduğum) ehil gençlik dönemim boyunca "hocam" olmuş, beni yüreklendirmiş ve desteklemiştir. Yine bu tezin yazılmasında, yukarıda bahsettiğim mimarlık tarihi ve kuramı programı ortamının oluşumunda önemli bir payı olan Bülent Tanju'ya bu çalışmanın düşünsel zemininin sağlamlaştırılmasındaki katkısı, doktora ders sürecinde kurduğu erişilebilir-eleştirilebilir ortam ve dostça ilgisi için çok teşekkür ederim. Her zaman ufuk açıcı olan yorumları ve ortaya çıkardığı yeni problem alanları sayesinde burada yürütülen tartışmanın kapsamı çok daha zenginleşmiştir. Yine doktora jürisinde yer alan Berrin Alper'e kendisinden aldığım dersler boyunca ortaya koyduğu bilgi, deneyim ve dikkati ile dostça ilgisine çok teşekkür ederim. Yine doktora jürisinde yer alan Arzu Erdem'e değerli yorum ve katkıları için teşekkür ederim.

Ayrıca belirtmeliyim ki; tezin yazılması süresince çalıştığım kurumun bölüm başkanı olan Özen Eyüce doktora çalışmam boyunca gösterdiği anlayışla araştırmalarımı yürütmeme büyük destek olduğu gibi kendisi de yukarıda belirttiğim İzmir-İstanbul dönüşümünün önemli anlarını paylaştığım, özel-akademik her konuyu konuşabildiğim çok özel bir isimdir. Özen hocam herşey için çok teşekkür ederim.

Ayrıca arkadaşlarım, Hidayet Softaoğlu'na içten dostluğu; Oğuz Orkun Doma ve Işıl Çokuğraş'a yorgunluğumu paylaştıkları ve anlayışları için teşekkür ederim.

Bu araştırmanın dayandığı arşiv araştırması esnasında Osmanlıca bilgisiyle yardımcı olan Ayhan Han ve Cabir Duysak'a teşekkür ederim. Araştırmam boyunca kitap koleksiyonlarından faydalandığım ve okuma salonlarında çok fazla vakit geçirdiğim IRCICA Kütüphanesi çalışanlarına, başta rahat bir araştırma ortamı ve kaynakları için her türlü desteği sağlayan Abdullah Topaloğlu olmak üzere çok teşekkür ederim.

Bu tez hiç kuşkusuz ailemin desteği olmadan gerçekleştirilemezdi. Son dönemde Ilgın'ımızın varlığı ile zenginleşen ailemin tüm üyeleri farklı biçimlerde bu zorlu süreçte yanımda oldular, hepsine minnettarım. Özellikle kişisel ve akademik yolculuğumun en büyük destekçisi olan annem Dudu Uçman ve babam Cemal Uçman'a büyük bir teşekkür borçluyum. Ardından kardeşim Selin Uçman'a sıkıntılı anlarımda hep benim ve Ilgın'ımızın yanında olduğu ve yardımları için çok teşekkür ederim. Son olarak bu zorlu süreç içindeki en önemli dayanağım ve hayat enerjim Burak Altınışık'a sabırla ve sevgiyle hep yanımda olduğu için çok teşekkür ederim.

Temmuz, 2012

Işıl UÇMAN ALTINIŞIK

# İÇİNDEKİLER

Sayfa

KISALTMA LİSTESİ ..... vii

ŞEKİL LİSTESİ ..... viii

ÇİZELGE LİSTESİ ..... ix

ÖZET ..... x

ABSTRACT ..... xiv

BÖLÜM 1

GİRİŞ ..... 1

1.1 Literatür Özeti ..... 7

1.2 Tezin Amacı ..... 8

1.3 Orijinal Katkı ..... 9

BÖLÜM 2

TEMPORAL ZAMAN-MEKAN ..... 11

2.1 Temporal Zaman-Mekan Kavrayışı ..... 13

2.1.1 Döngüsel Zaman ..... 14

2.1.2 Temporal Zaman-Mekan Birimleri ..... 16

2.1.3 Hicri Kameri Takvim ..... 18

2.1.4 Alaturka Saat ..... 21

2.2 Osmanlı Klasik Sistemi ve Zaman ..... 24

2.2.1 Kozmoloji, Astronomi (İlm-i Hey'et), Astroloji (İlm-i Nücûm) ..... 25

2.2.2 Takvimsel Bir İfade Olarak "Evâil, Evâsıt, Evâhir" ..... 30

2.2.3 Müneccimbaşılık ve Müneccimler ..... 33

2.2.4 Müneccimbaşı Takvimleri ..... 37
2.2.5 Zayiçe, Eşref Saat ve Mimarlıkta Eşref Saat ..... 40
2.2.6 Muvakkitlik, Muvakkitler, Muvakkithaneler ..... 43
2.3 Osmanlı'da Mekanik Saat ..... 47
2.3.1 Müneccimbaşı Takiyüddin'in Saat Konulu Kitabı ve Kurduğu Rasathane .. 48
2.3.2 Osmanlı Ülkesinde Saat Yapımı ..... 52
2.3.3 Saat Kuleleri ..... 54
2.4 Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekan ..... 56
2.4.1 14. yy., *Felek-nâme* ve *Mantı-ku't-tayr* ..... 57
2.4.2 15. yy., *Murad-nâme* ..... 59
2.4.3 16. yy., *Süleymaniye Vakfiyesi* ..... 60
2.4.4 17. yy., Evliya Çelebi *Keşfü'z-Zunûn* ..... 62
2.4.5 18. yy., *Yirmisekiz Mehmet Çelebi Sefaretnamesi* ..... 64
2.4.6 Değerlendirme ..... 68
BÖLÜM 3
TEMPORAL ZAMAN-MEKANIN AŞINMASI ..... 70
3.1 Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekanın Aşınması ..... 70
3.1.1 Ahmet Mithat Efendi, *Avrupa Âdâbı Muaşereti yahut Alafranga* ..... 71
3.1.2 Ahmet Rasim, *Şehir Mektupları* ..... 73
3.1.3 Hasan Hamid, "Şems-i Tarih-Zevâl-i Saat" ..... 77
3.1.4 Ahmet Samim, "Vaktimizi Bilelim!" ..... 79
3.1.5 Falih Rıfkı Atay, *Eski Saat* ..... 82
3.1.6 Ahmet Haşim, "Müslüman Saati" ..... 84
3.1.7 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* ..... 89
3.1.8 Değerlendirme ..... 91
3.2 Aşınma ..... 93
3.2.1 Hicri-Kameri Takvimin Aşınması ..... 94
3.2.2 Alaturka Saatin Aşınması ..... 98
3.2.3 Gece-Gün Sınırının Aşınması ..... 104
BÖLÜM 4
ZAMAN-MEKAN KAVRAYIŞININ DEĞİŞİMİ VE KAMUSAL MEKAN ..... 113
4.1 Havagazı Üretimi, Dolmabahçe Gazhanesi ve Kentsel Aydınlatma Deneyimi .. 113

4.2 Modern Kentin Yeni Zamanı: Gece ..... 123
4.3 Değerlendirme ..... 129
BÖLÜM 5
ZAMAN-MEKAN KAVRAYIŞININ DEĞİŞİMİ VE MİMARLIK ..... 131
5.1 Temporal Zaman-Mekan Kavrayışı ve Mimarlık ..... 132
5.2 Temporal Zaman-Mekan Kavrayışının Aşınması ve Mimarlık ..... 136
BÖLÜM 6
SONUÇ ..... 139
KAYNAKLAR ..... 142
ÖZGEÇMİŞ ..... 156

## KISALTMA LİSTESİ

| | |
|---|---|
| M | Muharrem |
| S | Safer |
| Ra | Rebî-ül-evvel |
| R | Rebî-ül-âhır |
| Ca | Cemâzi-yel-evvel |
| C | Cemâzi-yel-âhir |
| B | Receb |
| Ş | Şa'bân |
| N | Ramazan |
| L | Şevvâl |
| Za | Zi-l-ka'de |
| Z | Zi-l-hicce |
| BOA | Başbakanlık Osmanlı Arşivleri |
| A.AMD. | Sadaret, Amedî Kalemi Evrakı |
| A.MKT.NZD. | Sadaret, Mektubi Kalemi Nezâret ve Devâir |
| C.DH. | Cevdet Dahiliye |
| HR.MKT. | Hariciye Nezareti Mektubi Kalemi |
| İ.DH. | İrade, Dahiliye |
| İ.HR. | İrade, Hariciye |
| MF.MKT. | Maarif Nezareti Mektubi Kalemi |
| ŞD | Şuray-ı, Devlet |
| İA | İslam Ansiklopedisi |
| JC | Journal de Constantinople |
| OALT | Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi |
| OASTLT | Osmanlı Astroloji Literatürü Tarihi |
| OCLT | Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi |

# ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa


Şekil 2. 1 Burçlar, Katip Çelebi Cihannüma İbrahim Müteferrika baskısı ..... 13
Şekil 2. 2 Yıldızların irtifasında kullanılan "Zatül's-Semt Vel İrtifa" aleti ile gözlem.... 15
Şekil 2. 3 Temporal zaman-mekan gün döngüsü ..... 16
Şekil 2. 4 Gün batımında Güneş ve Ay'ın konumları ..... 19
Şekil 2. 5 Gölge ile vaktin belirlenmesi..... 21
Şekil 2. 6 16. yy'ın ikinci yarısında İstanbul'da gözlemlenen kuyruklu yıldız ..... 26
Şekil 2. 7 Müneccimbaşı Takvimleri'nden bir örnek sayfa ..... 39
Şekil 2. 8 Rasathane odasında Müneccimbaşı Takiyüddin ve diğer müneccimler..... 48
Şekil 3. 1 Gece ve mehtap ..... 104
Şekil 3. 2 16. yy. Ok Meydanı'nda bir gece gösterisi ..... 105
Şekil 4. 1 Avrupa yakasını ve Dolmabahçe Gazhanesi'ni gösterir harita ..... 115
Şekil 4. 2 Dolmabahçe Gazhanesi..... 117
Şekil 4. 3 Işıltılı bir gece kıyafeti ..... 128
Şekil 4. 4 Bir şehr-i medeni üzerinde bir eser-î medeniyet ..... 130

# ÇİZELGE LİSTESİ

Sayfa

Çizelge 2. 1 Alaturka saat, namaz vakitleri ve temporal zaman-mekan birimleri ..... 22
Çizelge 3. 1 Ahmet Rasim'in *Şehir Mektupları*'ndaki günlük planı ..... 75
Çizelge 3. 2 Ahmet Samim'in "Vaktimizi Bilelim"de verdiği vakit bilgisi ..... 79

# ÖZET

## OSMANLI'DA ZAMAN-MEKAN KAVRAYIŞININ DEĞİŞİMİ VE MİMARLIK

Işıl UÇMAN ALTINIŞIK

Mimarlık Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Nur URFALIOĞLU

Eş Danışman: Prof. Dr. Uğur TANYELİ

Bu çalışma ile öngörülen, Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimi ve sözkonusu değişimin mimarlık ile olan ilişkisini, "klasik" ve "modern" bağlamsal olguları odağında irdelemektir. Amacı, Osmanlı'da 16.-19. yy.'lar arasında etkin olan klasik düşünce yapısı ve sistemi ile 19.-20. yy.'lar arasında oluşum gösteren moderni, birbirinden farklılaştıran Osmanlı'ya özgü toplumsal ve kültürel süreçleri, zaman-mekan kavramı ve mimarlık alanı özelinde inceleyerek ortaya koymaktır.

Çalışma, tezin konusunu belirleyen problem tanımı ile ilgili literatürü ortaya koyan ve konunun Osmanlı'da klasik ve modern bağlamlarına yönelik bir tür yüzey araştırması olarak nitelendirilebilecek giriş bölümünün ardından, her biri konuyu farklı sorular ile kendi içinde tartışabilen dört bölüm ve ortaya koyulan sorunsalları yeniden yapılandıran bir sonuç bölümünden oluşacaktır. Bölümler, konuyu disipliner ve çizgisel bir kurgunun ötesinde tartışabilmek için bu türden genel tarih anlatılarını doğrulamayacak tarihsellikler içeren; dolayısıyla dönemsel anlamda kolaylıkla sınıflandırılamayacak, genel ile sürtüşen, "sorunlu" olaylar etrafında ve süreci ortaya koyabilmek için kronolojik olarak ele alınacaktır. Konunun belirtilen odaklar etrafında geliştirilmesi açısından tez, incelemeyi dayandıracağı arşiv kaynaklarından yararlanırken bürokratik, edebi ve düşünsel içerikli disipliner arşiv kaynakları ile günceler, seyahatnameler, gazeteler gibi disipliner olmayan gündelik/popüler arşiv kaynakları ayrımında iki ana güzergah belirleyecek; bölümler bu iki güzergahın arakesitinden beslenecektir. Böylelikle, her bir bölüm kendi içinde sorunsallaştırdıkları

ile bir tartışma yürütebileceği gibi tez bütününde bir hiyerarşi gözetilmeden birbiri ile ilişkilenerek değerlendirilebilecektir.

Birinci Bölüm ile öngörülen, tezin sıkça başvuracağı kavramlar ve kuramsal bakış açılarını ele alan, teze dair bir giriş bölümü ortaya koymaktır. Böylelikle çalışma değerlendirilirken, tarihselliği ve pozisyonu belirlenebileceği gibi; konu ile ilgili yapılacak diğer çalışmalara yeni açılımlar sağlayacak şekilde, kendi anlatısını oluştururken kullanacağı ve dolayısıyla yeniden yapılandıracağı kavram ve kavrayışlara yönelik tutumu da izlenebilecektir. Bu açılardan bölüm, Osmanlı'da üretilen zaman-mekansal pratikler ve anlam örüntülerini, literatür özetinde belirtilen ve tez boyunca irdelenen "mekanik saat" merkezli teknolojik determinizim, teleolojik açıklamalar ve zamanı ölçme sanatı (*horology*) anlatıları ötesinde tanımlayabilmek için tezin sıkça başvuracağı kavramları ortaya koyan, teze dair bir giriş bölümü olarak kurgulanmıştır. Temporal zaman-mekan ile modern zaman-mekan, sözkonusu kavramların başlıcalarıdır. Her iki kavram önerisi, dönemlerinin zaman-mekansal kültürel ritimlerini ortaya koymaları bakımından tezin odak noktasını oluştururlar. Zaman-mekansal pratiklerin ne ile ölçülüyor olursa olsun (güneş, kum ya da mekanik saat) sadece "saat" cinsinden bir değerlendirme ile kavranamayacağını ortaya koymaları ve konuyu irdeleyebilmek için diğer ritimleri, psikososyal ve kültürel olanları görünür kılmaları bakımından öne çıkarlar. Bu nedenle sözkonusu kavramlar, doğanın ve özellikle gökyüzünün ampirik gözlemine dayalı bir ritmik düzen önerisini, temporal zaman-mekanı kavrayabilmek ve bu düzenden, modern zaman-mekana, yani doğanın yerine geçen yeni bir düzen önerisine geçişi açıklayabilmek için, birinci bölümde gerekçelendirilerek önerilmişlerdir.

Çalışmanın ilişkili olduğu literatürün tanımlandığı ve konusu ile amaç ve kapsamının ortaya konulduğu bu genel çerçevenin ardından ikinci bölüm, "temporal zaman-mekan" kavrayışını kavramsal açılımları ve dönemin ilişkili olgularıyla birlikte bir sosyo-kültürel konstrüksiyon olarak ele alıp irdeleyecektir. "Temporal Zaman-Mekan Kavrayışı", "Osmanlı Klasik Sistemi ve Zaman-Mekan", "Osmanlı'da Mekanik Saat" ve "Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekan" ikinci bölümün dört altbaşlığıdır ve dönemin psikososyal yapısını oluşturan ve kuran zaman-mekansal kültürel ritmi kavramaya yönelik olarak kurgulanmışlardır. İlk altbaşlık altında toplanan ve temporal zaman-mekan kavrayışının içeriğini oluşturan "döngüsel zaman", "temporal zaman-mekan birimleri", "hicri-kameri takvim" ve "alaturka saat" konuları bu ritmi belirleyen öne çıkan unsurlardır. Doğanın ampirik gözlemine ve takibine dayanan, doğa ritminin bir sistem olarak yeniden üretildiği bu unsurlar, Osmanlıda toplumsal düzeni belirleyen dinsel, liturjik uygulamalarla birlikte zaman-mekansal bir düzen oluştururlar. Hiçbir şekilde presizyon gerektirmeyen bu düzen bu nedenle rasyonalite dışı konular ve durumlar üretir. Osmanlı klasik sistemi bu ortamın bir parçasıdır. İkinci altbaşlık, temporal zaman-mekan kavrayışının ilişkilendiği "Osmanlı klasik sistemi"ni ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu anlamda "kozmoloji, astronomi (ilm-i heyet), astroloji (ilm-i nücum)", "takvimsel bir ifade olarak 'evâil, evâsıt, evâhir", "müneccimbaşılık ve müneccimler", "müneccimbaşı takvimleri", "zayiçe, eşref saat ve mimarlıkta eşref saat" ve "muvakkitlik, muvakkitler, muvakkithaneler" bölümün konuyu inceleyeceği olgulardır. Bu örüntü Osmanlıda psikososyal yapının işleyişine dair bir görünüm sergilemesi bakımından başlı başına, modern önesi döneme dair bir tanım olarak değerlendirilmelidir. Üçüncü altbaşlık ile öngörülen "Osmanlı'da Mekanik Saat"

uygulamalarını teknolojik determinizm ve teleolojik anlatıların ötesinde değerlendirebilmek; toplumsal ve kültürel anlamda irdelemektir. "Müneccimbaşı Takiyüddin'in Saat Konulu Kitabı ve Kurduğu Rasathane", "Osmanlı Ülkesinde Saat Yapımı" ve "Saat Kuleleri" bu alt bölümün konuyu inceleyeceği olgulardır. Burada tartışılmak istenen modernitenin şeylere içkin olmayan, şeylerin teknolojik değerlerinin ötesinde kullanım değerleri, bir başka ifadeyle kültürel anlamda yeniden üretilmiş halleriyle anlamlı oluşlarıdır. Bu anlamda dördüncü altbaşlığı oluşturan "Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekan", ikinci bölümün merkezini oluşturan sözkonusu 'klasik düşünce yapısı ve sistemi' ile birlikte, dönemin temporal zaman-mekan kavrayışını ortaya koymayı amaçlayan ilk üç altbölümün içeriğini, 14. ve 18. yy.'lara ait metinler ve ifadeler aracılığıyla örneklendirerek değerlendirilmiştir. Burada gözlemlenen temporal zaman-mekan kavrayışının dönem metinlerinde olgu ve durumları kavramsallaştırmaya dolayısıyla bilgi üretmeye yarayan bir "dil" oluşturduğudur.

Osmanlı'da klasik ve temporal zaman-mekan kavramı ilişkisini ortaya koyan ikinci bölümün ardından, "Temporal Zaman-Mekanın Aşınması" başlığı altında üçüncü bölüm ile amaçlanan gelenekselden moderne olan dönüşümde, temporal zaman-mekan kavrayışında yaşanan aşınmaları irdelemektir. Amaçlanan, sözkonusu aşınmanın modern dönem ile olan toplumsal ve kültürel ilişkisini ortaya koymaktır. "Aşınmaya Dair Örnek Metinler" ve "Aşınma" bölümün iki altbaşlığını oluşmaktadır. Bu nedenle ilk altbaşlığı oluşturan "Aşınmaya Dair Örnek Metinler" bölümünde, aşınmayı gündemine taşıyan dönemin öne çıkan figürleri ve aşınmayı konulaştırdıkları metinleri incelenecektir. Ahmet Mithat, *Adab-ı Muaşeret yahut Alafranga;* Ahmet Rasim, *Şehir Mektupları;* H. Hamid, "Şems-i Tarih-Zeval-i Saat"; Ahmet Samim, "Vaktimizi Bilelim"; Falih Rıfkı Atay, *Eski Saat*, Ahmet Haşim, "Müslüman Saati" ve Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimin etkilerinin inceleneceği örnek metinlerdir. Değerlendirme bölümünde metinler birbiri ile ve konu ile ayrıca ilişkilendirileceklerdir. Ardından ikinci altbaşlığı oluşturan "Aşınma" bölümünde, temporal zaman-mekan olgularında yaşanan değişimler ve modern soyut zaman kavrayışının oluşumu irdelenecektir. "Hicri-kameri takvimin aşınması", "alaturka saatin aşınması", "gece-gün sınırının aşınması" bu alt bölümün içeriğini oluşturan döneme ait olgulardır.

"Zaman-Mekan Kavrayışının Değişimi ve Kamusal Mekan" başlıklı dördüncü bölüm, Osmanlı-Türkiye dönüşüm sürecinde değişen toplumsallığın irdelenebilmesi için 'kamusal mekan'ın ve 'kamusal mekanda yaşanan değişim'in zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişim ile ilişkilendirilerek değerlendirilmesini öngörmektedir. Bu genel çerçeve altında konu, 'havagazı üretimi, Dolmabahçe Gazhanesi ve gece' odağında incelenecektir. Bu anlamda "Havagazı Üretimi, Dolmabahçe Gazhanesi, Aydınlatma Deneyimi", "Modern Kentin Yeni Zamanı: Gece" ve "Değerlendirme" bu bölümün konuyu irdeleyeceği altbaşlıklardır.

"Zaman-Mekan Kavrayışının Değişimi ve Mimarlık" başlıklı beşinci bölüm, ilk dört bölümün irdelediği Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışı ve kavrayışın değişimiyle karşılıklı olarak yaşanan toplumsal ve kültürel dönüşümleri daha özel bir aralıktan, mimarlık alanından incelemeyi öngörmektedir. Bu öngörü ile amaçlanan sözkonusu kavrayış ve yaşanan değişimin mimarlık alanıyla doğrudan ilişkisinin ortaya koyularak,

mimarlık alanında yeni tartışma alanlarının açılmasıdır. Böylelikle bölüm klasik ve modern sosyokültürel yapıların mimarlık alanında farklı ilişkiler ürettiği önerisi üzerinden konuyu, “Temporal Zaman-Mekan ve Mimarlık”, “Temporal Zaman-Mekanın Aşınması ve Mimarlık” başlıkları altındaki iki altbölümde konuyu ele alacaktır.

Araştırmanın ortaya koyduğu kurgu itibariyle, her bölüm kendi ve diğer bölümler içinde kullanılan aynı kavramlar eşliğinde değerlendirilerek ilişkilendirildiğinden bir tekil sonuç çıkarmayı hedeflememektedir. Bu anlamda çalışmanın altıncı ve son bölümünü oluşturan “Sonuç” bölümü, tezin bütününde kullandığı kavram ve kuramların tezin farklı bölümlerinde öne çıkardıklarını bu kez bir arada değerlendirecektir. Öngörülen, 19. yy’dan geriye doğru uzanıldığında gözlemlenecek sofistikasyonlar ile 19. yy’dan itibaren sözkonusu olan kompleks, çoklu ve süratli oluşumların, Osmanlı’da değişen zaman-mekan kavrayışı ve uygulamaları ile olan doğrudan ilişkisinin ortaya koyulmasıdır. Klasik dünyanın sofistikasyonundan modern olanın kompleksitesine sıçramalı yayılan bu oluşumlarda zaman-mekan kavrayışı, Osmanlı’da gözlemlenecek toplumsallaşma biçimlerinde bir ‘bağ unsur’ olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda mimarlık, sözkonusu uygulamalara dair özelleşmiş bir aralık olarak konu ile ilgili derinlemesine bir gözlem ve irdeleme olanağı sunmaktadır. Böylelikle amaçlanan, zaman-mekan kavrayışı ve mimarlık ilişkisi üzerinden Osmanlı’da toplumsallaşmanın kendine özgü biçimlerinin tartışmaya açılmasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, zaman, mekân, zaman-mekân, modernite, mimarlık kuramı.

## ABSTRACT

---

### CHANGE IN OTTOMAN SPACE-TIME CONCEPTION AND ARCHITECTURE

Işıl UÇMAN ALTINIŞIK

Department of Architecture

PhD. Thesis

Advisor: Prof. Dr. Nur URFALIOĞLU

Co-Advisor: Prof. Dr. Uğur TANYELİ

This study proposes to inquire the change in the Ottoman space-time conception and its associations with architecture in the contextual phenomena of the classic and the modern. The purpose is to examine and expose the social and cultural processes that are peculiar to the Ottoman realm in relation to space-time conception and the architectural field to differentiate the 'modern' generating in 19th and 20th centuries and the 'classic' frame of mind and system that had been operative in 16th to 19th centuries.

The study is comprised of an introduction, addressed as one surface survey of the topic in Ottoman classic and modern contexts, to present the literature relating to the definition of the problem that is followed by three consecutive chapters, which respectively discuss the problem with different propositions in their own scopes and a conclusion that reconfigures the exposed problematiques.

The chapters are structured chronologically to discuss the problem beyond disciplinary and linear narratives with contradicting historical moments or 'troubled' events that cannot be easily categorized periodically and that are conflicting with the generic narratives, to present the process.

To develop the dissertation along specified lines of flight, the narrative will define two major partitions to utilize disciplinary academic records such as the archives,

beaurocratic, literary resources and non-disciplinary popular records like memoirs, travel books and journals and the chapters will dwell on their intersection. Hence, each chapter will both enable to argue proposed problems respectively and to assess different associations or correspondences without any hierarchal arrangement.

The first chapter presents the conceptual framework as an introduction to the dissertation. Hence, while the historicity and the theoretical position of the study is determined for the assessment of the study, conceptions that are utilized to construct the narrative can be traced so as to rise opportunities for further studies regarding the topic. In this sense, the chapter is treated as introductory which portrays the concepts of the dissertation to define Ottoman space-time practices and patterns of meaning that go beyond mechanical clock centred technological determinism, teleological explanations and horology narratives. Temporal space-time and modern space-time are such conceptions. Manifesting the cultural rhythms of their period's space-time, both concept proposals define the focus of the dissertation. The proposed concepts show that it is not possible to assess whatever space-time practices are calculated with (sun, sand or the mechanical clock) depending on mere "time". They stand out to manifest other rhythms such as psycho-social and cultural ones. Hence, the proposition of a rhythmic order based on empirical observation of nature and especially skies to comprehend temporal space-time and a shift to a modern space-time which replaces nature with a new order is justified and posited.

Constituting the framework in respect to the related literature and the scope pertaining to the objective and the extent of the dissertation, the second chapter discusses the temporal space-time concept as a socio-cultural construction within its epoch. 'Temporal space-time conception', 'Ottoman classic system and time', 'Ottoman mechanical clocks' and 'Temporal Space-time in Texts' comprise four subtopics of the second chapter and are arranged as to comprehend the psycho-social structure and the cultural rhythms of its space-time. The first subtopic studies 'temporal time', 'units of temporal space-time', 'hicri-kameri takvim (exilic moon calendar)' and 'alaturka saat (Ottoman clock)' to comprise the conception of temporal space-time. These "components" that are based on empirical observation and tracking of nature to reproduce natural rhythms as a system, constitute a space-time order along with religious, liturgical practices identifying Ottoman society. Exempt of precision by no means, such order produces irrational issues and situations. The classic Ottoman system dwells in this order. The second subtopic intends to expose the 'classic Ottoman system' in relation to temporal space-time. In this sense 'cosmology (yevm), astrology (ilm-i nücum), astronomy (ilm-i heyet)', 'beaurocratic language and time: 'evâil, evâsıt, evâhir', 'müneccimbaşılık ve müneccimler (chief astrologer and the astrologers), 'müneccimbaşı takvimleri (chief astrologer calendars)', 'zayiçe (horoscope), eşref saat (auspicious moment) ve architectural eşref saat' and 'muvakkitlik, muvakkithaneler' are phenomena to be studied. As they display the operations of the Ottoman psycho-social structure, these patterns should be assessed as definition of Ottoman pre-modernity. The third subtopic studies Ottoman mechanical clock practices as socio-cultural signs to go beyond technological determinism and teleological narratives. 'Chief astrologer Takiyüddin's clock book and the observatory he established', 'mechanical clock production in Ottoman lands' and 'clock towers' are cases to be studied in this subtopic. The objective is to discuss that

modernity is not inherent in things and the use value goes beyond technological values of things; in other words, things are simply meaningful when they are culturally reproduced. In this sense, 'temporal space-time in texts' and 'assessment' sections comprising the fourth and fifth subtopics aim to demonstrate the 'classic mindset and system' that is central to the arguments in the chapter together with the conception of temporal space-time of the period by exemplifying and assessing texts and enunciations from 14$^{th}$ to 18$^{th}$ centuries that construct the content of the first three chapters. What is observed here is that the formation of a langue that conceptualizes events and situations and thus facilitating production of knowledge.

The third chapter entitled 'Disengagement of Temporal Space-time' aims to discuss the disengagement in temporal space-time conception occurring in the transformation from traditional to modern. The intention is to demonstrate the social and cultural relation of the disengagement with the modern period. 'Exemplary Texts on Disengagement' and 'Disengagement' are the two subtopics. The first subtopic, 'Exemplary Texts on Disengagement' studies the figures that have taken disengagement as their agenda in their texts. Ahmet Mithat's '*Adab-ı Muaşeret yahut Alafranga* (Forms of Politeness or the French Style)', Ahmet Rasim's '*Şehir Mektupları* (Urban Mail)', H. Hamid's 'Şems-i Tarih - Zeval-i Saat (Dissolution of Time)', Ahmet Samim's 'Vaktimizi Bilelim (Know Our Hour)', Ahmet Haşim's 'Müslüman Saati (Muslim Clock)' and Ahmet Hamdi Tanpınar's '*Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (The Calibration Institute of Clocks)' are the exemplary texts to discuss the change in space-time conception. The assessment section associates the texts to each other and the topic. The second subtopic entitled 'Disengagement' studies the changes in temporal space-time and the formation of modern abstract time. 'Disengagement of exilic moon calendar', 'disengagement of Ottoman time', 'disengagement of day-night demarcation' are the cases of this subtopic.

The fourth chapter entitled "Change in Space-time Conception and Public Space" studies the "public space" and "the change in public space" in relation to the change in space-time conception to assess the social changes in the transformation from Ottoman to Turkey. In this sense, the issue is discussed focusing on "production of lighting gas, Dolmabahçe gasworks and night". "Production of Lighting gas, Dolmabahçe Gasworks, Illumination Experience", "New Time of The Modern City: Night" and "Assessment" are the subtopics.

The Fifth chapter entitled 'Change in Space-time Conception and Architecture' studies the social and cultural transformations reflecting the changes in Ottoman space-time conception discussed in previous chapters in a more specific scope, namely, architecture. Here, the objective is to demonstrate the direct relation of the changes in space-time conception and architecture to initiate new fields of debate. Hence, the chapter argues that classic and modern socio-cultural constructs generate differing impacts on architecture in subtopics named as 'Temporal Space-time and Architecture', 'Disengagement of Temporal Space-time and Architecture'.

As the narrative structure comprises successive chapters that are related to each other by using the same concepts distinctively, a singular conclusion is not the objective of the dissertation. In this sense, the 'Conclusion', which is the fifth and the final chapter of the dissertation, will sum up significant propositions within the chapters to make

further assessment. The intention is to demonstrate the direct relation of changing space-time conceptions and practices with sophistications that can be traced back from the 19th century and complicated, multiple and rapid formations after the 19th century. The conception of space-time within the leaping shift from the classic sophistications to the extensive formations of the modern will be addressed as the nexus of Ottoman socialization practices. The field of architecture presents possibilities to profoundly survey and study the topic as a frame for such practices. Therefore, the objective is to discuss the particularities of Ottoman socialization practices in relation with the conception of space-time and architecture.

**Key words:** Ottoman, time, space, space-time, modernity, architectural theory.

# BÖLÜM 1

## GİRİŞ

"*Zaman zihnimizin mesafesidir*."

Abdülhak Şinasi Hisar [1]

Abdülhak Şinasi Hisar'ın (d.1887-ö.1963) yukarıdaki ifadeleri 1942 yılında yayınlanan *Boğaziçi Mehtapları*'ndan bir alıntıdır [1]. Hisar, 20. yy'ın ilk yarısının sonlarına doğru artık orada olmadığını düşündüğü eski Boğaziçi'ni anlatırken, sözkonusu metin boyunca gündelik hayatta gözlemlediği toplumsal ruh değişikliğini zaman-mekansal kavramlar eşliğinde sık sık dile getirir. Hisar'ın hatırladığı eski Boğaziçi, mekanlarla anların bütünleştiği; mevsimler, gece-gün döngüsü, gök cisimleri ile bitki örtüsündeki döngüler (mehtap, çiçeklerin açışı v.b.) gibi doğal olayların insan yaşamına nüfuz ettiği bir zaman-mekandır. 20. yy.'ın ilk yarısının sonlarında Abdülhak Şinasi Hisar'ın şiirsel bir hüzünle birlikte hatırladığı "eski", Hisar'dan yaklaşık yüz elli yıl öncesinde aşınmaya başlayan bir olgular toplamıdır. Hisar, sözkonusu kültürel dönüşümü, çağdaşı Albert Einstein'in (d.1879-ö.1955) 20. yy. başında ortaya koyduğu "görelilik" kuramının etkisi altında değerlendirdiği değişen zaman-mekan kavrayışı merkezinde ve kendi kültürel ortamını ifşa eden olgular ve kavramlar eşliğinde şöyle ifadelendirir:

> "Göklerin resmini alan bazı aletlerin tespit ettikleri resim bugün mevcut yıldızların ve yıldız zümrelerinin yanı sıra ölmüş yıldızların belki bir milyon asırlık ihtiyarlıyan ziyalarınınkidir. Kendileri yoktur fakat biz bu kadar evvelki mazilerini görebiliyoruz... Eğer güneşin etrafında dönen bizim karanlık küremizden o haricin bir manzara görmesi tasavvur edilse, başka bir yıldızın etrafında dönen pek medeni bir küreden, yani bizim gibi bir toz zerresi üstünden belki bizimkinden eski ve zeki bir medeniyete, bizimkinden derin ve tecrübeli ilimlere ve fenlere sahip olan bizden kabiliyetli ve dirayetli mahluklar arasında bizimkinden keskin gözler ve dürbünler, bizimkinden

> ziyade terakki etmiş alınlar ve aletlerle **bir takım müneccimlerin bizim dünyamıza baktıklarını** [vurgular bana ait] **hayal edecek olsak** tahmin edemeyeceğimiz kadar kuvvetli teleskoplarla yahut bunların hizmetini gören başka aletlerle onların bizden görebilecekleri olsa olsa ancak kendi uzaklıklarına tekabül eden bir zaman evvel buradan yola çıkmış ve nihayet kendilerine değmiş olan bir manzaramız yani bugün çoktandır hatıraya inkılap etmiş bir hayatımız olabilir.
>
> **Eğer bu müneccimleri bize otuz iki ziya senesi olan Pollux yıldızının etrafında dönen bir kürede farzetsek, onlar bundan yalnız üç sene evvel kocaman dürbünlerini dünyamızın yüzünde dolaştırırken Boğaziçi üzerinde gezdirdilerse kendileri de tıpkı mehtap gecesinde körfezdeki yalısının elindeki dürbünle saz kafilesini seyreden Safa Efendi'nin gördüklerini görmüş olacaklardır**...Filhakika bu manzaralar onlara daimi olarak değil, muvakkat bir zaman içinde gözükmüş, zira, kendilerini de geçerek, daha ileri gitmiş olacaktır. Şimdi hala yoldadır...Fakat bütün bir mehtap gecesi açılmaya başlayıp sonlarına erinceye kadar onlar bütün teferruatını görmiye bol bol vakit bulacaklar ve onların da gördükleri şimdi vaktimin müsaid olduğu ve asabımın yorgun olmadığı zamanlarda kendi kendime sussam içimde **benim hala bir musiki parçası duyar gibi gördüğüm o eski zaman, benim şimdi hatıralarımda kalan ve hatırlayarak yaşadığım bütün o eski alem olacaktır** [1]."

Edebi bir metin olarak ifade bulan Hisar'daki hüznün kaynağı, genel bir tanım ile modernleşme olarak kavramsallaştırılabilecek toplumsal ve kültürel dönüşümlere dair olaylar örgüsünü içerir. Bu olayların önemli unsurlarından birisi zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimdir. Sözkonusu değişim, Osmanlı'da klasik ve modern olarak nitelendirilen bağlamsal durumların tanımlanması ve irdelenmesinde de öne çıkan, önemli konular arasındadır. Ait olduğu dönemin psikososyal yapısıyla doğrudan ilişkili olan zaman-mekan kavrayışındaki değişim, toplumsal ve kültürel bir uygulama alanı olarak ilgili dönemin mimarlık ortamının da oluşumunu etkiler. Öyle ki 'mimarlıkta klasik ve modern durumlar'ın 'mekansal sonuçları' ile yüklü özel bir aralık sunar. Bu nedenle mimarlığın ana konularından olan gündelik hayat, yapılı çevre, zaman-mekan ilişkisi bağlamında ve zaman-mekan-imge dönüşümü açılımlarının izlenmesi bakımından da oldukça önemlidir.

Bu noktadan hareketle tez, değişimi irdeleyebilmek için değişen ortamı zaman-mekan parametresi ile birlikte değerlendirmeyi öngörmektedir. Bu anlamda, bu bölümün ardından gelen "Temporal Zaman-Mekan" başlıklı ikinci bölüm, konu ile ilgili

literatürde[1] genel olarak geçtiği biçimiyle, tezin ağırlıklı olarak irdeleyeceği "temporal zaman-mekan" kavramı odağında şekillenecektir. Gustav Bilfinger [2]'de "*temporal stunden*" olarak ortaya konan; Carlo M. Cipolla [3]'de "*unequal hours*"; Otto Kurz [4], David. S. Landes [5]'da ve Gerhard Dohrn–van Rossum [6]'de "*temporal hours*" olarak geçen kavram, Türkçeye bire bir çevrildiğinde muğlak bir ifadeyle "zamansal saat"[2] [7], [8] ya da Uğur Tanyeli'nin [9]'da önerdiği gibi "temporal saat" olarak karşımıza çıkmakta, bazı metinlerde ise "döngüsel/dairesel zaman" olarak nitelendirilmektedir[3] [10], [11]. Sözkonusu kavramı oluşturan "temporal" kelimesi sözlüklerde, art zamanlılığı (*the sequence of time*) ve/veya tikel bir zamanı (*a particular time*) niteleyen [12]; bununla beraber geçicilik (*temporality*) ve dünyevilik (*secularity*) ile ilişkili bir sıfat olarak yer almaktadır [13], [14], [15]. Etimolojik kökeni Latince *temporalis*'e uzanan ve Latince'deki genel anlamıyla "zaman, mevsim", özel anlamıyla "bir şeyin tam zamanı, tam mevsimi" anlamına gelen *tempus*'tan türeyen sözcük [16], İtalyanca, Fransızca, Portekizce, İspanyolca, İngilizce ve Almanca gibi dillerde bazı ses farklılıkları ile de olsa "temporal" biçiminde geçmektedir. Türkçe'de ise, İtalyanca'dan gelen ve anlam olarak melezlenerek, 'ritmi belirten bir müzik terimi' ve 'bir işi yapma süresinin ritmini, hızını' ifade eden bir isim; "tempo", olarak karşılığı olduğu söylenebilir [17]. Dolayısıyla sözkonusu kavram, konunun doğrudan ilişkilendiği, yukarıda adı geçen, literatürdeki kullanımlarını kapsaması ve tüm açılımları ile birlikte ele alınması amaçlandığından, tez boyunca, "temporal zaman-mekan" olarak ifadelendirilecektir.

Bu anlamda temporal zaman-mekan, gökyüzü cisimlerinin hareketleri ve birbirlerine göre olan konumlarının ampirik gözlem yolu ile izlenerek yeryüzündeki döngüsel doğa

---

[1] Bu kavramın ilgili literatürde nasıl yer aldığı 1.1 Literatür Özeti bölümünde ayrıntılı ele alınmıştır.

[2] Uğur Tanyeli'nin [7]'de "temporal hour" olarak ifadelendirdiği kavram, aynı metnin çevirisi olan [8]'de, "zamansal saat" olarak yer almaktadır.

[3] Örneğin, bu tezin "temporal zaman-mekan" olarak önerdiği kavram çifti, tam karşılığı olmasa da, Tanju [10]'da "döngüsel zaman" olarak nitelendirilir. Kalın [11]'de ise, konu döngüsel zaman ve süre dizimsel zaman kavram çifti üzerinden incelenir. Kalın'a göre dairesel zaman gökyüzü ile ilişkiliyken süre dizimsel zaman gündelik hayatla ilişkilidir ve süre dizimsel zamanı döngüsel zaman belirler. Kalın bunu şöyle ortaya koyar: "*Süre dizimsel zaman, olayların dizi olarak düzenlendiği sürekliliktir. Çünkü olaylar zamanı oluşturmaz, zamanın içinde yer alırlar.*" Kalın'ın bu önerisi 19. yy. Öncesindeki durumu kısmen ortaya koyar, çünkü gündelik hayattaki zaman-mekan kavrayışı süre dizimsel değil ancak döngüsel olarak tanımlanabilir. Bu konu ayrı bir alt bölüm olarak incelenecektir; bkz: 2.1.1 Döngüsel Zaman.

olaylarını (mevsim, bitki örtüsü döngüsü v.b. gibi) açıklama ve bu olaylarla ilişkili olguları kavramsallaştırma, anlamlandırma ve yönetmede kullanılan ilişkisellik önerisi olarak tanımlanabilir. Kavram, epistemolojik anlamda dönemi ile ilişkilenerek, 'evrenin değişmeyen doğal düzeni: kozmoz' kabulünden yola çıkan gözlemlenebilir, art zamanlı olarak ölçülebilir ve geometrik olarak bir mekânda hem temsil edilebilir hem de belirlenebilir bir doğa fikrini işaret etmektedir.[1] Bu kavrayışın açılımları ilişkili olduğu dönemin psikososyal yapısının irdelenmesi ve döneme ait çeşitli olguların değerlendirilmesi için oldukça önemlidir.

Buradan hareketle bölüm konuyu, "Temporal Zaman-Mekan Kavrayışı", "Osmanlı Klasik Sistemi ve Zaman", "Osmanlı'da Mekanik Saat" ve "Metinlerde Temporal Zaman-Mekan" alt bölümleri üzerinden irdeleyecektir. "Temporal Zaman-Mekan Kavrayışı" başlığı altında, temporal zaman-mekan kavrayışını oluşturan, döngüsel zaman, temporal zaman-mekan birimleri ve alaturka saat konuları birbirleriyle ilişkili olarak ele alınacaktır. "Osmanlı Klasik Sistemi ve Zaman" başlığı altında ise, temporal zaman-mekan kavrayışının ürettiği ve üretildiği kültürel ve toplumsal yapılar ile dönemin psikosoyal yapısını içeren durumlar ele alınacaktır. Bu iki bölüm ile amaçlanan Osmanlı'da 16. ve 19. yy'lar arasındaki "klasik" olarak tanımlanan bağlamsal olguları ortaya koymaktır. Ardından "Osmanlı'da mekanik saat" başlığı altında klasik düşünce yapısı ve sistemine ait uygulamalar mimarlık ile olan ilişkileri kurularak değerlendirilecektir. Bu bölümün son alt başlığı olan "Metinlerde Temporal Zaman-Mekan" ise, ilk üç bölüme ait olguların döneme ait metinler ve ifadeler üzerinden örneklerle izlenebilmesini öngörmektedir. Bölüm böylelikle, Osmanlı'da uygulamaların bu yüzyıllar ve "klasik" bağlamında, sözkonusu kavrayışı ve ilişkili uygulamaları, henüz yekpare norm ve formlara sahip olmayan, homojenleşmemiş bir toplum odağında irdeleyecektir. Bu anlamda ikinci bölüm, 19. yy'dan itibaren "temporal zaman kavrayışı"nın aşınmaya başlaması ile birlikte modernitenin önemli dinamiklerinden olan "modern soyut zaman bilincinin oluşumu" için 19. yy öncesine ait bir yüzey araştırması olarak düşünülmüştür.

[1] Kavramın ilişkilendiği epistemolojik olguları anlayabilmek için Osmanlı bağlamında ilim kavramı ve klasik düşüncenin içeriğini irdelemek önemlidir. Bunun için örneğin, Adıvar [18] incelenebilir. Ayrıca, bu konu tez kapsamında bir alt bölüm olarak incelenmektedir; bkz: 2.2 Osmanlı Klasik Sistemi ve Zaman.

“Temporal Zaman-Mekanın Aşınması” başlıklı üçüncü bölüm, Osmanlı tarihi açısından ‘yeni ile karşılaşma’ dönemi olarak yaygın kabul gören 19. yy’dan 20. yy başına uzanan zaman aralığına odaklanacaktır. İkinci bölümde ortaya konulan klasik sistem ve durumlar, bu kez ortaya çıkan yeni toplumsal dinamikler ile hızlı bir şekilde aşınarak dönüşen biçimleri ile ele alınacaktır. Anthony Giddens “Modernliğin Sonuçları (*The Consequences of Modernity*)” kitabında [19], modernlik, zaman ve mekân arasındaki bu türden, hızlı, yoğun ve sıçramalı ilişkileri, “modernitenin dinamizmi” olarak tespit eder. Ona göre sözkonusu dinamizim, halihazırda bilgiler ve yapılagelenler doğrultusunda birbiri ile çakışık bir biçimde ilişkilendirilegelen zaman ve mekânın, birbirlerinden ayrılarak (boş boyutlar olarak) çeşitli biçimlerde yeniden ilişkilendirilmelerinden türemiştir; ki böylelikle, zaman ve mekân, toplumsal hayatı yeni bir biçimde ve yeniden yapılandırır. Bu anlamda bölüm, “şeyleşme”[1]lerin [20] oldukça yoğun, süratli bir biçimde yaşandığı ve sürekli bir yapım ve yıkım halinde oldukları 19. yy’ı, açılan ‘yeni zaman-mekân deneyimi’ odağında, “modern soyut zaman bilinci”nin oluşumuna katılan dinamik bir ortam olarak ortaya koymayı hedeflemektedir.

Buradan hareketle, “Aşınmaya Dair Örnek Metinler” alt bölümünde dönemin öne çıkan figürlerinin metinleştirdiği zaman-mekan kavrayışını içeren yeni uygulamalar izlenerek, bu dönüşümlerden türetilen imgelemler, modern dönemin psikososyal yapısı açısından irdeleneceklerdir. “Aşınma” alt bölümünde ise, “Hicri-Kameri Takvimin Aşınması”, “Alaturka Saatin Aşınması”, “Gece-Gün Sınırının Aşınması” başlıkları altında özellikle 19. yy’ın ikinci yarısında dinamik bir oluşum sergilemeye başlayan İstanbul’un gündelik hayatı üzerinden bir ‘yeni zaman ve mekân deneyimi’ araştırması ortaya koyulacaktır.

Öyle ki; bu tarihsel ve kültürel aralıkta, insanların gün zamanını tarif etmesi, tarifelendirerek iş yapabilmesi için güneşe bağımlılıkları içerik olarak değişmeye; gün içinde işlemek günü soyut zaman dilimlerine parçalayan, yeni bir çalışma ve beraberinde dinlenme kavramı ve kavrayışı ile birlikte oluşmaya başlamış; devreye artık gündüzü ve gecesiyle kesintisiz olarak dilimlenebilen zaman ve saatler girmiştir [7],

[1] Wenger [20]’de moderniteyi kavrayabilmek için “uygulama toplulukları (*community of practices*)” ve “somutlaşma/şeyleşme (*reification*) süreçleri” işaret edilmektedir. [21]’e göre, kişilerin, birbiri ile gerek uyuşan gerek ters düşen birçok uygulama topluluğuna olan aidiyetleri ve bu çoğul kimliklilik halleri nedeniyle şeyleşmeler bir toplumsallık üretirler.

[19], [22]. Böylece, klasik sistemlerde yürütülen gündelik yaşam programları yeniden programlanır bir hale gelmiş; mahalle birimli, dinsel/kutsal odaklı sütçü-bozacı çıngırağı, ezan sesi, kilise çanı gibi olgularla ilişkilenen geleneksel zaman-mekân bilincinin yerini; mahalleden uzaklaşan çalışma ve dinlenme/eğlenme hayatı ile birlikte görünür olmaya başlayan, kent ölçeğinde beliren toplu taşıma uygulamaları (tramvay, tren, vapur tarifeleri ve sesleri) ve değişen popüler kültür ögeleri (matbaadan çıkan günlük gazeteler ve dergiler, reklam afişleri, broşürler ve fotoğraflar...) ile birlikte oluşmakta olan "modern zaman bilinci" almaya başlamıştır. Bu oluşumda zaman, geleneksel kavrayıştaki "ne zaman?" sorusunun mutlaka "nerede?" sorusu ile anlam kazandığı doğayla (güneşle, mevsimle, coğrafyayla) aynılaşmayı ve ona eşlik etmeyi değil, doğadan bağımsızlaşan ve oluşan yeni zaman-mekân düzenlerini doğanın yerine koyan farklılaşmaları ifade etmektedir [7], [19]. Toplumsal dönüşümleri tetikleyen bu durum bu açıdan klasik sistemden farklı olarak modernlik olgusunu gündeme getirmektedir.

"Zaman-Mekan Kavrayışının Değişimi ve Kamusal Mekan" başlıklı dördüncü bölümde öngörülen, zaman-mekan ve kamusal mekan kavrayışlarının birbiri ile olan doğrudan ilişki ve karşılıklı etkileşimin İstanbullaşmak [23] odağında değerlendirilmesidir. Böylelikle konu kamusal mekan, kamusal hayat ve kentsellik bağlamlarında yeni sorunsallar ile ilişkilenebilecektir. Bölüm "Havagazı Üretimi, Dolmabahçe Gazhanesi, Aydınlatma Deneyimi", "Modern Kentin Yeni Zamanı: Gece" ve "Değerlendirme" başlıkları altında konuyu değerlendirecektir.

"Zaman-Mekan Kavrayışının Değişimi ve Mimarlık" başlıklı beşinci bölümde öngörülen, ilk dört bölümde ortaya koyulan olguların daha özel bir alandan incelenerek konunun somutlaştırılması ve görünür kılınmasıdır. Böylelikle konu mimarlık bağlamında yeni sorunsallara ve tartışma alanlarına olanak sağlayacabilecektir. Bölüm "Temporal Zaman-Mekan ve Mimarlık" ile "Modern Zaman-Mekan ve Mimarlık" altbölümleri ile birlikte 19. yy. öncesi ve sonrası iki farklı durumu mimarlık bağlamında yeniden değerlendirecektir.

Bu çalışmayı ilgilendiren, düşündüren ve anlatı motivasyonunu kuran temel unsurlar böylece sıralanabilir. Sözkonusu unsurlar, beşinci bölümü oluşturan "Sonuç" başlığı

altında, Osmanlı bağlamında 16. yy'dan 20. yy'a uzanan süreci, tez bütününde ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümlerde ele alınan paradigmatik olaylar üzerinden yeniden irdeleyecektir. Böylelikle değişen zaman-mekan bilinci ilgili dönemlerin ya da ilgili dönemler üzerine olan yazılı ve görsel dokümanlar aracılığıyla yeniden izlenmeye ve bütünsel anlamda değerlendirilmeye çalışacaktır. Dolayısıyla zaman-mekan kavramının toplumsal anlamına yönelik bir araştırma olarak önerilen bu çalışmanın konusu, Osmanlı klasik ve modern kültürel bağlamlarında zaman-mekan kavrayışındaki değişim ve bu değişimin etkileştiği mimarlık ortamında mekanı algılama/kavrama sorunsalı ve mekân imgelemidir.

## 1.1 **Literatür Özeti**

Osmanlı bağlamında mimarlık tarihi ve genel tarih alanlarında yukarıda çerçevesi oluşturulan konunun önemini gündemine taşıyan ve konuya işaret eden ufuk açıcı çalışmalar olmakla birlikte [7], [22], [24], [25], [26], [27], [28], [29], [30], [31], [32], birkaçı dışında[1] çoğu konuyu tek boyutuyla, "zaman" ya da "mekan" açısından ele almış[2] ve konuyu ağırlıklı olarak teknolojik determinizm, teleolojik açıklamalar [33], [34], [35] ve zamanı ölçme sanatı (*horology*) anlatıları [2], [3], [4], [5], [6] ile destekleyerek[3] "batı modernitelerı ve batı dışı/geciken moderniteler" tezi [19], [33],

[1] Konuyu zaman-mekan boyutuyla tartışmaya Uğur Tanyeli [7]'de açar. Ekrem Işın [3]'te konunun zaman ve mekan açılımlarına işaret eder ancak sözkonusu kavramlar tartışmanın merkezini oluşturmazlar.

[2] Nur Akın, [24]'te ve Zeynep Çelik, [25]'de konuyu sadece "mekan" boyutu açısından ele alır ve ağırlıklı olarak niceliksel bir değerlendirme yaparlar. Her ne kadar konunun toplumsal ve kültürel bağlamının ortaya konulması için kapsamlı ve ufuk açıcı olsalar da, zaman-mekansal açılımlarına ve niteliksel boyutuna değinmezler.

Diğer yandan konuyu "zaman" boyutu açısından ele alarak ve sadece teknolojik determinizm ve/veya teleolojik açıklamalarla değerlendirmiş çalışmalar mevcuttur. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun [26] ve Doğan Gündüz [27] bu çalışmalar arasında öne çıkanlardır. Çalışmalar, konunun ekonomik ve uygulamaya yönelik açılımlarını izleyebilmek açısından oldukça önemlidirler. Ancak konuyu bu çerçevelerin ötesinde toplumsal ve kültürel boyutlarıyla birlikte değerlendirmezler. Zaman kavramı odaklı bu çalışmalara eklemlenebilecek ve konuyu olguları sorunsallaştırarak kavramsal anlamda açmayı deneyen çalışmalar olarak Şule Gürbüz [28], Bekir Cantemir [29] ve Nil Birol [30] incelenebilir.

Ancak konuyu toplumsal, kültürel açılımlarıyla ve daha kapsamlı bir şekilde Avner Wishnitzer [31] ve [32]'de değerlendirir. Ancak Wishnitzer'de de konunun mekan boyutu ikincil bir unsur olarak ele alınmıştır.

[3] Bu çalışmalardan ayrılarak zaman ölçümünü kültürel bir uygulama olarak İngiltere bağlamında ele alan bir çalışma olarak, Paul Glennie ve Nigel Thrift [21] incelenebilir.

[34], [35], [36] ekseninde ele alınıp incelenmiştir. Ayrıca, konuyu Osmanlı'nın klasik ve modern bağlamları ile birlikte bir bütün olarak ele alan bir çalışma da yoktur. Oysa ki mekansal zamanın ve zamansal mekanın birbirlerinden ayrıştırılarak kavranması ya da dönemsel anlamda parçalı anlatılması konunun değerlendirilmesinde birtakım açmazları da beraberinde getirir. Bu nedenle bu çalışma Osmanlı'da "klasik" ve "modern" bağlamlarında zaman-mekan kavrayışının toplumsal ve kültürel anlamdaki dönüşümünü sözkonusu kavram çifti üzerinden ve İstanbul odağında[1] irdeleyecektir. Amaçlanan, Osmanlı'da "klasik" ve "modern" odaklı tartışmalara yeni sorular ve sorunsallar sunacak bir çerçeve oluşturacak şekilde, ilgili dönemlerdeki psikososyal yapının önemli dinamiklerinden olan 'zaman' ve 'mekan' kavramını 'kültürel' bağlamda ve mimarlık ortamında 'dönüşen zaman-mekân imgelemi' odağında irdelemektir.

## 1.2 **Tezin Amacı**

Zaman ve mekan kavramları, bilgi üretme ve edinmenin yöntemine, bilginin içeriğine bağlı olarak dünya kültürel tarihi içerisinde değişiklikler göstermiş ve dönüşümlere uğramıştır. Halen de uğramaktadır. Diğer yandan, genel bir ifadeyle denilebilir ki; zaman toplumların pratiklere olan zihinsel ve kültürel mesafelerini anlamlandırırken, mekan bu pratiklerin ortamını oluşturur. Niceliksel olmaktan çok niteliksel bir karşılaştırma normudurlar. Bu nedenle sadece birer kantitatif değerler sistemi olarak

[1] İstanbul, Osmanlı bağlamında değişimin coğrafik, ekonomik, yönetimsel, toplumsal ve kültürel tüm açılımlarıyla tartışmasız en izlenebilir olduğu yerdir. Daha da önemlisi, 19. yüzyıl bağlamında düşünüldüğünde temelde etnik farklılıklara dayalı farklı uygulama toplulukları toplamıdır. Bu durum zaman-mekanda yaşanan dönüşümlerin yukarıda belirtilen açılımları ile irdelenebilmesi açısından çok uygun bir zemin sunar. İstanbul'un bu anlamdaki özel ve özerk yapısının kavranması için Edhem Eldem [37]'de bir çerçeve önermektedir. Edhem'e göre İstanbul, yabancı uyrukluların dışındaki değişik etnik grupların mümkün olduğunca az kaynaşarak yaşadığı bu nedenle de modernleşme, batılılaşma ve kozmopolitizm bağlamında düşünüldüğünde hiçbir model ile tam olarak örtüşemeyen bir kenttir. Edhem, Dünya kapitalizmi etkisi altında özellikle istanbul'un ekonomik ve -bir dereceye kadar olmakla birlikte- sosyal anlamda modernleşme sürecine girdiğini söyler. Bu nedenle değişimin hız ve yayılımı ekonomik ve sosyal boyutun başını çektiği alanlarda birbirinden epey farklılaşır. O'na göre entegrasyon süreci ikincisinde daha fazla kültürel engelle karşılaşır ve dolayısıyla yavaşlar.

Edhem'in altını çizdiği ve bir anlamda İstanbul'u İstanbul yapan engeller ve sözkonusu farklılaşma "zaman-mekan" kavramının iredelenmesi açısından oldukça önemli bir çerçeve sunar. Öyle ki 19. yy. bağlamında düşünüldüğünde farklı "uygulama toplulukları" olarak da tanımlanan sözkonusu –etnik (ve dinsel) temele dayalı- guruplar farklı zaman-mekanlar üretirler. "Uygulama toplulukları" kavramı için Etienne Wenger [20] ve aynı kültürel bağlamdaki farklı zaman-mekanlar için [21] incelenebilir. Bu anlamda çalışma konuyu; 16.-20. yy.'lar sürecinde "farklı uygulama toplulukları"ndaki farklı "zaman-mekan"lar olduğu kabulü ile birlikte sorunsallaştıracaktır.

incelenemezler; bunun çok ötesinde kültürel açılımlarıyla birlikte kavranabilir ve anlamlıdırlar [10]. Ayrıca, literatür özeti bölümünde de belirtildiği gibi mekansal zamanın ve zamansal mekanın birbirlerinden ayrıştırılarak değerlendirilmesi konu ile ilgili birtakım unsurların dışarıda bırakılması anlamına gelir. Dolayısıyla durumları indirgemeden ortaya koyabilmek için bir kavram çifti önerisi olarak "zaman-mekan", bu tez kapsamında eyleme yönelik ve toplumsal olarak inşa edile gelen bir olgular toplamı olarak ele alınacaktır.

Bu anlamda zaman-mekan kavramı, toplumsal pratiklerin oluşumunda ve anlamlandırılmasında etkilidir. Mitolojiden edebiyata, gündelik etkinliklerden kanunlara değin hem bireysel hem kolektif bir biçimde toplumsal hayata nüfuz etmiş; bu yönüyle de başta felsefe, sosyoloji ve tarih alanları olmak üzere, geniş bir aralıkta, sıklıkla irdelenegelmiştir. Bu çalışmalarda genel olarak, dünya kültürel tarihi içerisindeki farklılaşmalar ve dönüşümler açısından çeşitli açılımlar sunan özel bir konu olarak ele alınmış ve ağırlıklı olarak toplumların yaşadığı keskin değişimleri, krizleri, devrimleri açıklamak için modernite tartışmaları eksenine yerleşmiştir [19], [33], [35], [36].

Osmanlı bağlamında zaman-mekan kavrayışındaki değişim açısından sözkonusu olan, güneş, ay ve bazı yıldızların gökteki hareketleri ile birbirlerine göre olan konumlarının ve doğanın gözlemlenmesi ile belirlenen, tekrar eden, döngüsel olaylar ile toplumların gündelik hayatta yineledikleri uygulama ve olay dizileri arasında kurulan ritmik ilişkiselliğin, "temporal zaman-mekan"ın aşınarak; doğal ritimle bir kopuş ve doğadan yabancılaşma önerisi olan "modern soyut zaman-mekan"ın oluşmaya başlamasıdır. Bu anlamda, Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişim, 16-19. yy.'lar arası Osmanlı klasik düşünce yapısı ve sistemleri ile 19. yy başından itibaren oluşmaya başlayan modern düşünce yapısı ve sistemlerinin, biçimsel kıyaslamaların ötesinde değerlendirilebilmeleri için önemli bir olgudur. Konu, tez kapsamında bu merkez etrafında değerlendirilecektir.

### 1.3 **Orijinal Katkı**

Yukarıda giriş, literatür özeti ve tezin amacı bölümlerinde ortaya koyulduğu gibi, Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışındaki değişim, bu kültürel ortamda yaşanan toplumsal dönüşümleri irdelemek için önemli bir parametredir. Öyle ki zaman-mekan

kavrayışındaki değişimi izlemek ve kavramak sözkonusu toplumsal süreçteki olguların anlamlandırılması için gereklidir. Bu nedenle, bu tezin konu ile ilgili yapılan ve yapılacak çalışmalara olan orijinal katkısı, Osmanlı bağlamının kendine özgülüğünü ortaya koyan bir inceleme ve irdeleme konusu olarak zaman-mekan kavrayışının değişimi odağında geleneksel yapılardan moderne olan dönüşüm sürecini kavramsallaştırabilmektir. Bu anlamda tezin, daha önceki çalışmalarda ele alınmadığı bir biçimde, tez özetindeki anahtar kelimeler ile ilişkilenerek Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti dönüşümündeki mimarlık ortamının oluşumunu, 'zaman-mekan kavrayışının değişimi' parametresi üzerinden değerlendiren bir ilk olduğu iddia edilebilir.

# BÖLÜM 2

## TEMPORAL ZAMAN-MEKAN

Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışındaki değişimi incelemeye başlamak için "değişenin ne olduğunu?" belli bir netlikte ortaya koymak gereklidir. Bu bağlamda bölüm, konunun giriş bölümünde işaret edildiği gibi, çizgisel, teleolojik ve teknolojik determinizm kaynaklı bakış açılarıyla gözlemlenemeyeceğini, karmaşıklığını ve kültürel pratiklerle olan doğrudan ilişkisini değerlendirmeyi öngörmektedir. Konuyu bu bağlamda açabilmek için 16. yy'a ait ve bu türden bakış açılarıyla değerlendirilemeyecek bir ifadeden yararlanmak yerinde olacaktır. Döneminden günümüze uzanan önemli bir tasavvuf düşünürü ve ozanı olan Fuzuli şöyle der:

> "Şeb-i yeldayı[1] müneccimle muvakkit ne bilir
> Mübtela-i gama sor kim giceler kaç saat."

Gündelik hayatın, gündelik dilin içinden[2] seslenen Fuzuli [40], yaşanılagelen bir durumu belirtirken tartışmasız 'temporal zaman-mekan' kavrayışı içinden bir değerlendirme yapmaktadır. Modern öncesi durumla doğrudan ilişkili olan bu kavrayış, dönemin psikososyal yapısını tanımlayabilmek için döneme dair önemli bir açılım yapar. Zaman-mekansal pratiklerin ne ile ölçülüyor olursa olsun (güneş, kum ya da mekanik saat) sadece "saat" cinsinden bir değerlendirme ile kavranamayacağına işaret ederken, konuyu irdeleyebilmek için diğer ritimlerin, psikososyal ve kültürel olanların varlığını ve değerini ortaya koyar. Fuzuli'nin yaptığı açılımdan hareketle bölüm, dönemin

[1] Yılın en uzun gecesi. Miladi takvimde 21 Aralık gecesine karşılık gelir; bkz: [38].

[2] Necati Akgür [39]'de "Şeb-i yelda"yı halk takviminde öne çıkan bir veri olarak değerlendirir. Ayrıca, Halk Takvimi'ni belirleyen önemli günlere dair özet bilgi için Cantemir [29] incelenebilir.

sosyokültürel ritmini görünür kılarak aşağıdaki sorunsallaştırma üzerinden irdeleyecektir.

Temporal zaman-mekan kavrayışının bağlamını oluşturan modern öncesi gündelik yaşam ve pratikler 'mekana bağıl rölatif bir zaman kavrayışı' ile birlikte akar. "Ne zaman?" sorusu "nerede?" sorusu ile birlikte anlam kazanır [19]. Bu nedenle "*zaman ve mekan, birer gerçeklik olarak soyut biçimde betimlenemez, ancak içerdikleriyle tariflenebilir* [7]." Tanyeli'nin [7]'de altını çizdiği içerik, Osmanlı'da tekrar eden doğal olaylar ve bu olayların gündelik karşılıklarını kuran dinsel, liturjik uygulamalar ve ritüeller tarafından belirlenir ve kutsallık [41], [42] ile yüklüdür. Bu anlamda denilebilir ki; Osmanlı'da içeriği belirleyen İslam, Tasavvuf düşünce ve felsefesinin etkisi altında zaman-mekan kavrayışına ve imgelemine büyük ölçüde kaynaklık etmiştir [43], [44], [45]. Sözkonusu oluşumda, ayın evreleri, gece-gündüz devri, güneşin gökyüzündeki konumu ve mevsimler, bitki örtüsü gibi döngüsel, kozmolojik ve doğal olaylar ile bunlarla benzerlik kurularak döngüsel olduğu kabul edilen gündelik olaylar arasındaki ilişkiler doğrudan kurulmaktadır. Öyle ki buradaki ilişkisellik, gökyüzündeki döngüsel olayların yeryüzündeki döngüsel olayları etkilediği hatta belirlediği kabulü üzerine kuruludur [43], [46], [47], [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54].

Bu anlamda Fuzuli'nin irdelenmesi gereken, döneminin temporal zaman-mekan kavrayışı ile yüklü ifadelerinden yola çıkılarak denilebilir ki; sözkonusu ilişkisellik, dönemin önemli toplumsal aktörleri olan 'müneccimler' ile 'muvakkitler'in işlevsel ve kültürel anlamda oynadıkları roller[1] eşliğinde [55], [56], [57], [58], [59], [60], [61], [62] ancak bunlardan çok daha fazlasını kapsayan Osmanlı toplumunun psikososyal yapısı'ndan kaynaklanır. Bu yapı 19. yy'a kadar büyük ölçüde korunmuştur. Bu nedenle, özellikle 19. yy'ın son çeyreği ile 20. yy'ın ilk çeyreği zaman aralığında bir sorun olarak ifade edilip[2] Osmanlı gündeliğinde gündem oluşturmaya başlayan 'zaman-mekan pratikleri ile kavrayışındaki değişim' [63], [64], [65], [66], modernite deneyiminin genelleştirilemez, kültürel ve çoğul bir olgu olarak irdelenmesi bakımından önemli bir

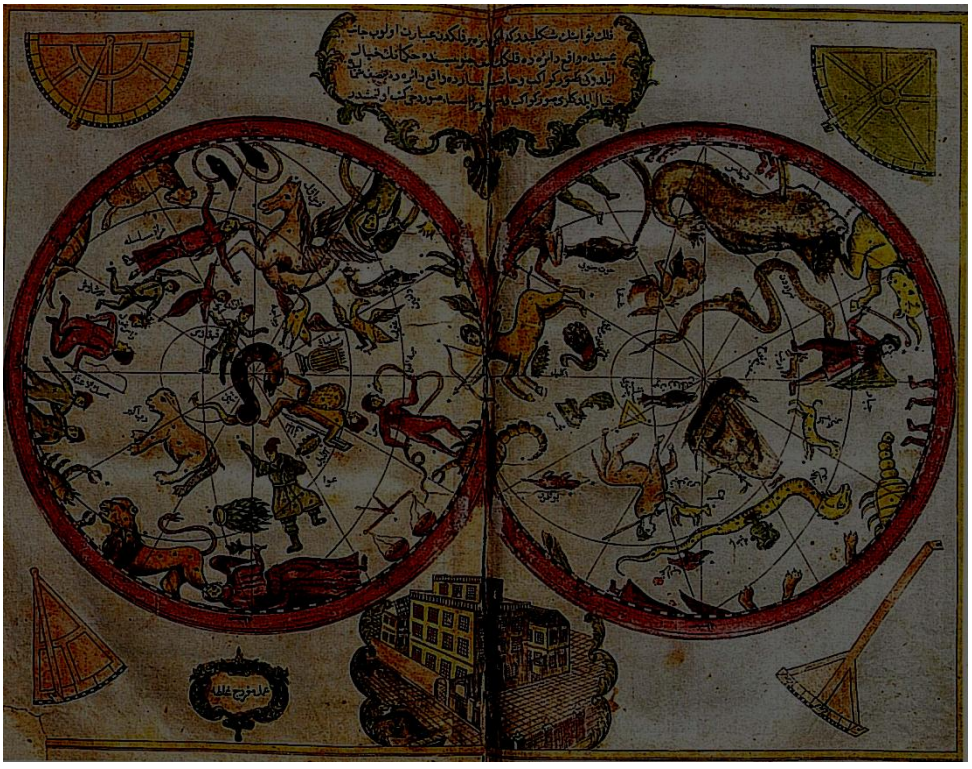
[1] bkz: 2.2.3 Müneccimbaşılık ve Müneccimler, 2.2.6 Muvakkitlik, Muvakkitler, Muvakkithaneler.

[2] Sözkonusu değişimi gündemine taşıyan metinler şöyle sıralanabilir: Hamid [63], Samim [64], Atay [65] ve Haşim [66]. Metinler bir sonraki bölümde ayrıntılı ele alınacaktır; bkz: 3.1 Aşınmaya Dair Örnek Metinler.

konu olarak öne çıkmaktadır. Bu bölüm, sözkonusu değişimi kavrayabilmek için, öncesindeki durumu yukarıda önerdiği çerçeve üzerinden ortaya koymayı amaçlamaktadır.

## 2.1 **Temporal Zaman-Mekan Kavrayışı**

Temporal zaman-mekan kavrayışı, Osmanlı'nın yaşadığı modern süreçler öncesindeki zaman-mekansal ritmi anlamak için olduğu kadar, 16. yy'dan 19. yy'a kadar olan klasik bağlamı irdelemek ve bu dönemde Osmanlı'ya özgü toplumsal ve kültürel süreçleri, değerlendirmek için öne çıkan olgulardan birisidir . Dönemin bilgi-anlam-imge üretme süreçlerine doğrudan nüfuz etmiştir. Öyle ki, bu etki alanı başlı başına bir "ilim[1]" konusu oluşturur[2] ve son yıllarda yapılan çalışmalarla "astronomi" ve "astroloji" başlıkları altında toplanan zengin bir literatüre sahiptir[3] [67] [68] [69].



Şekil 2.1 Burçlar. Katip Çelebi Cihannüma İbrahim Müteferrika baskısı [69]

[1] Modern öncesi bilme, biliş etkinliği; okuyarak öğrenilen bilgi, nazarî bilgi [38].

[2] Bu konu 2.2.1 Kozmoloji, Astronomi (İlm-i Heyet), Astroloji (İlm-i Nücum) bölümünde ele alınacaktır.

[3] IRCICA tarafından yapılan çalışmalarla 1997 yılında OALT (Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi) ve 2011 yılında OASTLT (Osmanlı Astroloji Literatürü Tarihi) yayınlanmıştır.

Semerkand matematik astronomi-astroloji okulu ve bu okuldan çıkan silsileyi kuran Ali Kuşçu, Bursalı Kadı-zâde, Pîrî Reis, Takiyüddin, Mirim Çelebi gibi Osmanlı âlimleri bu ilmin önde giden figürleridir [67] [68] [69]. Tez boyunca ve yeri geldiğince ilişkilenilecek konu ile ilgili birçok figür olmakla birlikte sözkonusu figürler Osmanlı tarihi klasik dönem anlatılarında öne çıkanlar olmaları nedeniyle burada zikredilmektedir ki; bu noktada altı çizilmesi gereken Osmanlı'da ilim adı altında toplanan her bilişin, bir başka ifadeyle hemen her düşünce konstrüksiyonunun temporal zaman-mekan kavrayışıyla bir biçimde ilişkili oluşudur.

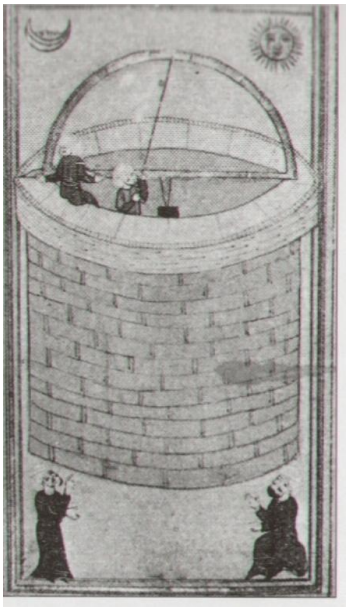
Sözkonusu kavrayış bu altbölümde "döngüsel zaman", "temporal zaman-mekan birimleri" ve "alaturka saat" olguları eşliğinde ortaya koyulacaktır.

### 2.1.1 Döngüsel Zaman

Temporal zaman-mekan kavrayışında eylemler ve olaylar tarihsel anlamda, hali hazırda var olan doğal düzenin içine yerleştirilirler[1] [11], [41], [70]. Buradaki düzen gökyüzünde "var olan(lar)"ın düzenidir ve kendi içinde döngüseldir. Gündüz gece döngüsü, güneşin görünür hareketi, ayın evreleri, iklim, bitki örtüsünün devirleri ve mevsimlerde gözlemlendiği gibi periyodik olarak tekrar eden olayları içerir. Bu verili düzen kabulünde yeryüzünde meydana gelen olaylar da döngüsel olarak kabul edilir [18], [43]. Bunun nedeni gökyüzü ile benzerlik kurularak kavranmaya ve açıklanmaya çalışılmalarıdır. Ayın "hilal", "ilk dördün", "son dördün" ve "dolunay" evreleri ile kavramsal anlamda ilişkilenen "doğum, gençlik, yaşlılık, ölüm" döngüsünde olduğu gibi her "şey" ve "durum" var olur, gelişir, geriler, sona erer. Bu kavrayış bir tarih anlayışı da doğurmuş gözükür. Bu anlayışa göre uygarlık güneşi bin senelik devirler meydana getirir; güneşin doğuşu, zirvedeki konumu ve sonra batışında olduğu gibi, topluluklar da bin senelik süreler içinde doğar, gelişir, zirveyi yakalar, ardından kaçınılmaz olarak inişe geçer, geriler ve kaybolur [11].

[1] Örneğin, bu düşünce sisteminde tarih, bir olayın öncesi ve sonrası ile ilişkilendirilmeden sadece vaktinin belirlenmesi ya da kaydedilmesi anlamına gelir. Bu konu Kalın [11], Nasr [41] ve el-Câbirî [70]'den incelenebilir.

Kavram, kozmoloji, astronomi, astroloji ve metafizik ile doğrudan ilişkilenir [18], [43] [48], [49], [50], [51], [52], [53], [54] ve Osmanlı'da toplumsal, kültürel yapılanmanın belirleyici parametrelerinden biridir[1]. Bu düşünce sisteminde yeryüzündeki döngüsel süreklilik gökyüzündeki döngüsellik ile doğrudan ilişkili, hatta onun birer yansıması olarak kavranır [18]. Bu nedenle Osmanlı Klasik sisteminde "zayiçe ve eşref saat uygulamaları"[2] oldukça anlamlıdır ki; gökyüzündeki döngüsel zaman, yeryüzündeki döngüsel zamanı ortaya çıkarandır. Sözkonusu uygulamalar toplumsal hayatın her kesitine ve akla gelebilecek her konu ile ilişkili olarak bir uygulama alanına sahip olmuştur. Yeryüzünde öngörülen herşey, ilişkilendirilecek ve önceden hesaplanabilen bir gökyüzü olayının zaman-mekanda var olma anına bağlı olarak değerlendirilir (şekil 2.1). Böylelikle, "kutsallık" aracılığıyla temporal zaman-mekanda döngüsel bir süreklilik kurulur. Tıpkı dişli bir çarkın mekanizmasında olduğu gibi içi kutsallıkla yüklü olaylar(dişler) aracılığıyla zaman-mekanda gökyüzü ve yeryüzü arasında kurulan bir düzen sözkonusudur.



Şekil 2.2 Zühre ve Utarid ve diğer yıldızların irtifasında kullanılan "Zatül's-Semt Vel İrtifa" aleti ile gözlem [71]

[1] Bu konu tez kapsamında ayrı bir alt bölüm olarak incelenmiştir; bkz: 2.2.1: "Kozmoloji (Yevm), Astroloji(İlm-i Nücum), Astronomi(İlm-i Heyet)".

[2] Konu tez kapsamında ayrı bir alt bölüm olarak incelenmiştir; bkz: 2.2.5: "Zayiçe, Eşref Saat ve Mimarlıkta Eşref Saat".

### 2.1.2 Temporal Zaman-Mekan Birimleri

Döngüsel zaman kavrayışını oluşturan temporal zaman-mekan birimleri rölatif ve mekana bağıl birimlerdir. Gökyüzü cisimlerinin hareketlerine ve birbirlerine göre olan konumlarına dayanan astronomik gözlem ve hesaplara dayanırlar [48], [49], [50], [51]. Bu nedenle yaklaşık süre tanımlarından oluşurlar. Gündelik hayatta işleri yürütmenin bir yolu olan 'süre' sınırları belli bir zaman aralığı ile bir işin, bir oluşun, bir olayın anını ya da vaktini belirler. Bu toplumsal düzende ilerleyen bölümlerde irdeleneceği gibi presizyona gerek yoktur. Bu anlamda "an" ve "vakit" temporal zaman-mekanın belirli bir süreye ilişkin öne çıkan kavramlarıdır. "An", göz açıp kapayıncaya kadar olan kısa bir süreyi; "vakit" ise kiraz vakti örneğinde olduğu gibi belirli bir süreyi ifade eder. Her iki kelime de içerik olarak "birşeyin anı, vakti" ifadesi ile örneklendirilebileceği gibi önceden öngörülen ve gökyüzü döngüsü ile bağlantılı bir "uygun zaman" kavramı ile ilişkilidir. Buradaki uygunluk modern öncesi anlamlarıyla "kutlu, faydalı, uğurlu" olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda "saat", "gün", "hafta", "ay", "mevsim" ve "sene" kavramları temporal zaman-mekan birimlerini oluşturur ve herbiri "an" ve/veya "vakit" kavramları ile ilişkilidir (şekil 2.3).




Şekil 2.3 Temporal zaman-mekan gün döngüsü [50]

Osmanlı bağlamında “saat” kelimesi etimolojik anlamda 1. saat, 2. vakit, 3. kıyamet[1] kavramları ile ilişkilidir [72]. Kavram, “Günün yirmi dörtte biri”, “vakit, zaman”, “vakti bildiren alet”, “belirli vakit”, “kıymet, değer ve uzaklık yol ölçüsü[2]” açılımlarına sahiptir [73] ve tamlamalar üzerinden anlam kazanır. Örneğin, “saat-ı hakiki”, güneşten irtifa alınarak ölçülen saat; “saat-ı muhtar”, seçilmiş saat, uğurlu saat; “saat-ı nücumi”, yıldız hesabı yapılarak ölçülen saat; “saat-ı vasati”, ortalama saat olarak nitelendirilir [72], [74], [75].

Bu bağlamda gece ve gün olarak iki ayrı sürecin toplamı olarak tahayyül edilen ve yine gece-gün olarak iki ayrı 12’lik saat sayımından oluşan “gün”, 24 eş soyut saat zaman diliminin kesintisiz sürekliliğindeki modern tanımından epey farklı bir zaman-mekansal birimdir. Güneşin batışından bir sonraki gün batımına kadar geçen, döngüsel sürenin adıdır. Bu nedenle  kozmolojik bir kavram olarak mekana göre rölatiftir. Başlama ve bitiş anı birbiriyle aynı olmayan ve Ay’ın gökyüzündeki konumunu izleyen döngülerden oluşan, dolayısıyla Ay’ın gökyüzünde ampirik gözlem ile doğuş ve batış hareketini, temel alan bir temporal zaman-mekan birimidir.

Sözkonusu ay hareketi, temporal zaman-mekan birimlerinin en temel belirleyicisidir ve diğer temporal zaman-mekan birimleri buradan türer. Bu anlamda gökyüzündeki doğuş ve batış hareketi ile birlikte ayın  aldığı ilk görünüm olan “hilal” ile başlayan döngünün sayılması temporal zaman-mekan takvimini başlatır. Bu ilk görünümün 7 günlük süre boyunca bir halden diğer bir hale geçişi “hafta”yı; ışığının artarak mehtaba, biçiminin dolunaya geçişi ve tersinin gerçekleşerek tekrar hilal biçimini alışı “şehr” adı verilen 29-30 günlük, iki hilal arası süre olarak tanımlanan “ay”ı belirler.

---

[1] Daha özel bir bağlamda Kalın [11]’de, “sa’at” kelimesinin Ku’an’daki karşılığını anlamsal açılımları ile birlikte ortaya koyar. Ku’an’da geçen saat kelimesi, pratik olarak zaman ölçüm aletinin ölçtüğü, günün belli bir zaman dilimini ifade etmekle birlikte “kıyamet” ve “an” kavramları ile de örtüşür. Referans olarak “Allah’ın onları, sanki günün ancak bir saati kadar kaldıkları zanneder vaziyette yeniden diriltip toplayacağı gün aralarında birbirleriyle tanışırlar” ifadelerinin geçtiği Yûnûs 45 ayeti ile Ahkâf 35 ayetini gösterir.

[2] Kavramın bu açılımını, 16. yy. başına ait Muvakkit Mustafa İbn Ali’nin “Şehirler Aleminde Mesafelerin Bildirimi” adlı risalesi ortaya koyar. Konu ile ilgili bkz: Unat [73].

“Sene”ye ulaşan 12 aylık döngüyü ise dünyanın eğik ekseni etrafında ve eliptik yörüngede güneş etrafında dönüşü ile oluşan “mevsim”ler sınırlandırır. Bu bakımdan “mevsim”, kozmolojik yapının bir diğer önemli olgusu ve ortaya çıkardığı gözlemlenebilir doğal döngüsel durumlar (çiçeklerin açması, yaprakların dökülmesi, yağmur-kar yağması gibi) nedeniyle fiziki, iktisadi, sosyolojik, psikolojik açılımları olan bir temporal zaman-mekan birimidir. Bu nedenle modern öncesi gündelik hayatta liturjik çeşitli uygulamaların, örneğin “nevruz[1]” gibi, kaynağını oluşturur. Burada tanımlanan ay ve mevsim döngüsü 12 aylık doğal bir periyotta tamamlanır. Kozmolojik bir ölçek olan bu periyot, diğer temporal zaman-mekan birimlerinde de olduğu gibi fiziki, iktisadi, sosyolojik, psikolojik açılımlara sahip, ayrıca dini ve hukuki anlamları da olan en üst birimi, “sene”yi oluşturur. “Sene” bu bakımdan, Osmanlı’da toplumsal düzen için zaman-mekansal anlamda bir sıfırlama ve kontrol mekanizması üretir. Bu mekanizma görevlendirme, vergilendirme, hak sahibi olma gibi konularda oldukça işlevseldir. Örneğin, bir göçmenin yerli sayılabilmesi için kanunnamelerce belirlenen o yerde bellli bir sene ikamet etmesi koşulu [31] modern öncesi gündelik hayata dair ilginç bir zaman-mekansal durum olarak değerlendirilmelidir.

Dolayısıyla denilebilir ki; Osmanlı’da modern öncesi dönemde toplumsal hayatı üreten, düzenleyen, kontrol eden zaman-mekansal mekanizmalar, dönemin psikososyal yapısını da belirleyen kozmolojik unsurlardan kaynaklanan temporal zaman-mekan birimlerinden oluşur. Buradaki temel konu doğanın ampirik gözlemine dayanan ay ve mevsim döngüleri başta olmak üzere doğal ritimleridir. Bu ritimler, dönemin ilerleyen bölümlerde irdelenecek olan kültürel ortamında, çeşitli anlam katmanları ile beslenerek temporal zaman-mekan kavrayışı etkileşiminde sosyo-kültürel bir zaman-mekan konstrüksiyonu oluştururlar.

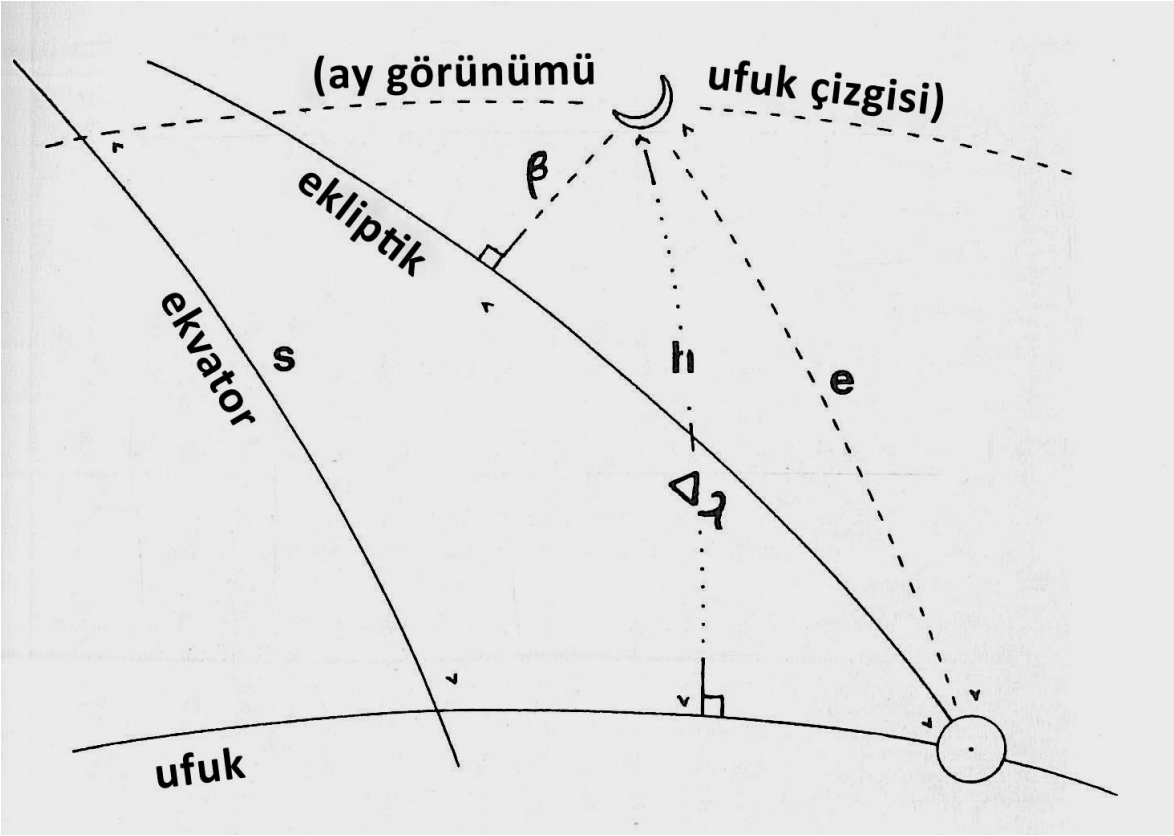
### 2.1.3 Hicri Kameri Takvim

Hicri-kameri takvim, islam aleminde genel olarak kullanılan takvimdir. En genel tanımıyla, “Hicret[2]” olayını başlangıç yılı ve muharrem ayının ilk gününü yılbaşı kabul

[1] İlkbahar başlangıcı; güneşin koç burcuna girdiği gün.

[2] İslami bağlamda Hz. Peygamber’in Mekke’den Medine’ye göç etmesi olayı.

eden ve Ay'ın hareketine göre belirlenen bir sistemidir. "Kur'an-ı Kerim'de tevbe suresi 36-37. ayetlerle belirtilen bir yıl 12 aydır kuralı"[1] ile "nesî" adı verilen takvime birtakım ekleme günler getirilip, takvimin artıklama kuralına bağlanması ve kuramsal bir hicri takvim oluşturulmaması" temel prensipleri ile işler [76], [77], [78], [79]. Dolayısıyla altı çizilmelidir ki; takvim gökyüzünün ampirik gözlemi ile bire bir ilişkilidir (şekil 2.4). Hicri-kameri takvimde yeni ayın, ayın ilk günün belirlenmesi (rü'yet-i hilal), ay döngüsüne bağlı gün sayısının belirlenmesi, hava koşullarının uygun olmadığı, ayın görülemediği durumlarda otuza tamamlama (tekmil-i selasin) değişiklikleri, bu sistemin ampirik gözleme dayalı açmazlarının en temel özellikleridir. İrdelenmesi gereken sözkonusu açmazların, bir başka ifadeyle sorunların sözkonusu kültürel ortamı ve ortamın zaman-mekan kavrayışını oluşturmasıdır[2].




Şekil 2.4 Günbatımında Güneş ve Ay'ın konumları [50]

[1] Yahudi takvimindeki gibi 13 aylık bir yıl oluşturulması yasaklanmıştır.

[2] Bu konu bölüm 3.2.1 Hicri-Kameri Takvimin Aşınması'nda irdelenmiştir.

Muharrem, safer, rebiülevvel, rebiülahir, cemaziyelevvel, cemaziyelahir, receb, şaban, ramazan, şevval, zilkade, zilhicce bu takvimin süresini belirleyen ayların adıdır. Her biri ayın dünya çevresinde bir tam tur atma süresi karşılığıdır. Ancak bu süre birbirine eş değildir; 28 ve 31 gün arasında değişiklik gösterir. Ek olarak ayın dünya etrafında 12 kez attığı turların toplamı olan ay takvimi yılı, dünyanın güneşin etrafında tamamladığı bir tam tur olan bir güneş takvimi yılından yaklaşık 10 gün eksiktir. Örneğin Ay takvimine dayanan Hicri takvim yaklaşık 354-355 gün çekerken, güneş takvimine dayanan miladi takvim 365-366 gün çeker. Bu eksiklik yaklaşık 33,5 hicri ve 32,5 miladi yılda bir 1 yıla ulaşmaktadır. Dolayısıyla hicri-kameri takvimde aylar güneş yılına göre kaydığından farklı mevsimsel zamanlara denk gelirler [29], [76], [77], [78], [79], [80], [81], [82], [83]. Ancak bu genel tanım, hicri-kameri takvimin toplumsal ve kültürel boyutlarını kavramak açısından yeterli değildir. Sözkonusu olgu, toplumsal ve kültürel bir konstrüksiyon olarak ele alındığında irdelenebilir[1] [29], [32], [84], [85], [86], [87], [88], [89].

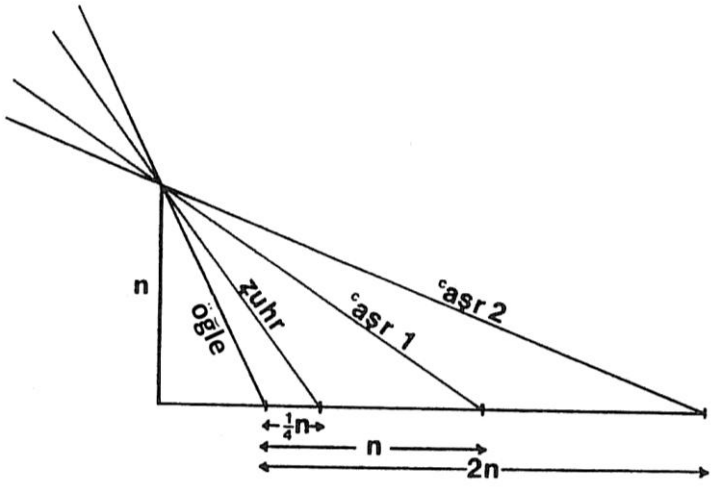
Osmanlı bağlamında ay takvimi sistemi, temporal zaman-mekan kavrayışı ile oldukça ilişkilidir. Temel zaman birimi Ay'ın Dünya etrafındaki bir tam turunun gözlemi süresidir. Bu temel birim, Osmanlı'daki çeşitli liturjik uygulamaların düzenlenmesinde kullanılan en temel temporal zaman-mekan birimidir. Örneğin İslam dini bağlamında oruç ayı olan Ramazan, Ramazan ve Kurban Bayramları ile kandil geceleri bu takvime göre belirlenir. Benzer şekilde bu takvimde ay, güneş tutulmaları ve mehtap gibi gök cisimlerinin birbirlerine olan konumlarından ve hareketlerinden kaynaklanan gözlemlenebilir durumlar işaretlenmesi gereken, gündelik hayatın planlanması ve işletilmesinde belirleyici rolü olan olgulardır. Bu anlamda gözleme dayanan bu takvim, zaman ve mekanı birbirinden ayrı kavranamaz, birbirine çakışık ve zaman-mekana göre rölatif bir sistem olarak üretir.

[1] Örneğin bu tez kapsamında 2.2.2 "Takvimsel Bir İfade Olarak Evâil, Evâsıt, Evâhir" başlığı altında takvim olgusu, Osmanlı bağlamında kültürel bir konstrüksiyon olarak ele alınıyor.

### 2.1.4 Alaturka Saat

Yukarıda irdelenen hicri-kameri takvim düzenini oluşturan toplumsal ve kültürel olgularla doğrudan ilişkilenen alaturka saat, sadece bir zamanı hesap etme ve ölçme sistemi olarak anlaşılamaz. Bu bağlamda ele alındığında bir sosyal konstrüksiyon olarak alaturka saat, zamanı hesap etme sisteminden fazlasını içerir; gündelik hayatı regüle eden ilişkileri ve kavramları da yansıtan ve sürdüren bir mekanizmadır [32], [84], [85], [86].

Ezani ve gurubi saat olarak da ifadelendirilen alaturka saat, en temelde günün başlangıcını güneşin batışı yani gurup vakti olarak kabul eden, böylelikle gün batımından gün doğumuna ve gün doğumundan gün batımına olmak üzere gün zamanını iki defa 12 saat'lik parçalara ayıran bir sistemdir (çizelge 2.1). Örneğin bu sistemde güneşin batış anı saat 12 olarak kabul edilir ve saat 4 dendiğinde bu andan gündoğumuna değin sayılan 12 eşit saatin dördüncüsünün tamamlandığı anlamına gelir. Gündüz ve gece uzunlukları mevsimlere göre değiştiğinden bu sistemde, günün başlangıcı, gün ve gece saatleri mekana göre rölatiftir. Dolayısıyla bu teoride saatlerin her gün ayar edilmesi gerektiği anlamına gelir [7], [26], [27], [28]. Altı çizilmesi gereken bu sistemin ne ile ölçülüyor olursa olsun (çıplak gözle gündüz sadece güneşin konumuna ve gece bazı yıldızlara bakılarak; güneş, gölge (şekil 2.5), su, kum ya da 17. yy'dan itibaren mekanik saatler ile), kültürel anlamda bir temporal zaman-mekan mekanizması olduğudur [7].




Şekil 2.5 Gölge ile vaktin belirlenmesi [50]

Çizelge 2.1 Alaturka saat, namaz vakitleri, temporal zaman-mekan birimleri ilişkisi ve vasati saat

| alaturka saat | namaz vakitleri | temporal zaman mekan ifadeleri | vasati saat (ortalama güneş saati) |
|---|---|---|---|
| 12:00 | fecr | şafak sökümü | 1:00 |
| | | | 2:00 |
| 1:00 | | gündoğumu | 3:00 |
| | | | 4:00 |
| 2:00 | | | 5:00 |
| | | | 6:00 |
| 3:00 | duha | kuşluk | 7:00 |
| | | | 8:00 |
| 4:00 | | | 9:00 |
| | | | 10:00 |
| 5:00 | | | 11:00 |
| 6:00 | zuhr | öğle | 12:00 |
| 7:00 | asr | ikindi | 1:00 |
| | | | 2:00 |
| 8:00 | | | 3:00 |
| | | | 4:00 |
| 9:00 | mesa/mağrib | akşamüstü | 5:00 |
| | | | 6:00 |
| 10:00 | | | 7:00 |
| 11:00 | aşiyy/işâ | leyl/Geceyarısı | 8:00 |
| | | | 9:00 |
| 12:00 | | | 10:00 |
| | | | 11:00 |
| | | | 12:00 |

Öte yandan kavram konu ile ilgili anlatılarda mekanik saat odağında ele alınarak incelendiğinde, yukarıda vurgulanan kültürel içerik kaybolur. Mekanik saatin moderniteyi öncelediği şeklindeki değerlendirmeler eşliğinde, Osmanlı bağlamında "alafranga saat", "zevali saat" ya da "vasati saat" olarak nitelendirilen "ortalama güneş saati (*mean solar time*)[1]" öncesinde kullanılan geleneksel bir gösterge [26], [27], [28], ya da modern soyut zamana geçişte bir ara durum olarak değerlendirilir [32]. Bu türden değerlendirmeler modern öncesi sosyokültürel yapı ve durumların ortaya konulması anlamında oldukça sorunludur. Çünkü güneşin batış anını, gurup vaktini başlangıç kabul eden "alaturka saat" diğer ifadeleriyle "gurubi" ya da "ezani saat" ertesi gün, gün batışına kadar iki defa 12 saat sayan düzenleyici bir temporal zaman mekan sistemi olmanın ötesinde açılımlara sahiptir. Mekanik saatlerin varlığından, ekonomik anlamda erişilebilirliği ve toplumsal yaygınlığından bağımsız, yukarıda toplumsal etkileri incelenen müneccimbaşılık ve muvakkithaneler aracılığıyla toplumsal alana yayılan kültürel bir uygulamadır. 1826 yılında yazıya geçen ancak 18. yy'ın ikinci yarısına ait olduğu düşünülen manilerin toplandığı *Ramazan-nâme*[2] adlı yazma eser bu anlamda bir değerlendirmeye oldukça açıktır [90]. Eserde bulunan "Fasl-ı Saatler" adlı mâni akşam ezanından sabah ezanına kadar olan saatleri "alaturka saat" ile düzenleyerek şöyle "vasf eder":

> "Geldim bekçiden ileri/Medh eylemeğe sizleri/Bu gece size sultânım/Vasf edelim saatleri
>
> Gecenin kutlusu ere/Âleme safâ(lar) vere/Bahş eder âleme safâ/Saat de varınca bire
>
> Geceler kutludur gâyet/Erişir âdeme râhat/Ey benim ağam efendim/Varınca ikiye saat
>
> Civanlar hâllen hâlince/Meskenlere erince/Tesbihini tekrâr eder/Saat de üçe varınca
>
> Geliser yazılan serde/Keşf ehline olmaz perde/Mevlaya taat etmeli/Saat de varınca dörde

[1] Osmanlı bağlamında alafranga, vasati veya gurubi saat olarak geçen ortala güneş saati bu tez kapsamında 3.2.2 Alaturka saat'in Aşınışı bölümünde ayrıca incelenecektir.

[2] Orijinali Atatürk Ünv. Kütüphanesinde bulunan eserin müellifinin Emir Mustafa adında bir yeniçeri olduğunu ve eser içindeki manilerin dilleri ve içerikleri itibariyle 18. yy'ın ikinci yarısına ait olabileceğini; ancak bir araya getirilişlerinin yeniçeri ocağının kaldırılmasının hemen öncesine ait olduğunu düşünmektedir. Konu ile ilgili bkz: [90], "Müellife Dair", "Esere Dair".

Canını aluban dişe/Câme-hâbı ol dem köşe/Gözler uykuyu arzûlar/Saat de varınca beşe

Rahatı âdem bulunca/Döşeği hazır olunca/Uykunun tatlı zamanı/Saat altıya varınca

Kulunuz bu sözü dedi/Hasbihâlini söyledi/Hele ben gözüm açamam/Saat de olunca yedi

Sekizde âdem yorulur/Uykuya gâyet sarılır/Saat dokuzda sultânım/Müminler kadre ayrılır

Tâkatım kalmadı tende/Sözlerim tekmildir bende/ Mevlâ'ya hâcet vaktidir/Komşularım saat onda

Cennet kapısı açılır/Hulle donları biçilir/Saat onbire varınca/Âleme rahmet saçılır

Gark olur rahmetine kul/İzzet ile devleti bul/Saat onikiyi varsa/Olur cümle duâ makbûl

Sözümüz gâyete erdi/Kulunuz devlete erdi/Sözlerimin nihâyeti/Bahşişe minnete erdi [90]."

Bu bağlamda alaturka saat, gün ışığı kaybolduğunda okunan akşam ezanı eşliğinde kurularak yeni bir gün için bir sıfırlama ritüelidir. Çünkü temporal zaman-mekan kavrayışında gece günü önceler. Maniden de rahatlıkla izlenebileceği gibi, içi kutsallık ile dolu yeni bir günün başlangıcı (mani özelinde Ramazan'ın içeriğiyle de ilişkilenerek) havanın kararması ile başlar. Meskenlere çekilen hane halkı dualar eşliğinde ibadet ederek uykuya geçer. Bu genel kabul, Osmanlı'da temporal zaman mekan kavrayışında oldukça belirginleşen sınırlarıyla gece ve gün kavramlarının zaman ve mekan açısından irdelenmesi gerekliliğini ortaya koyar[1].

## 2.2 **Osmanlı Klasik Sistemi ve Zaman**

Temporal Zaman-mekan kavrayışındaki döngüsellik, gündelik hayat uygulamalarından, tarihsel anlatılara[2] ve devletin yapılanmasına kadar Osmanlı'da düşünce dünyasını oluşturan temel öğretiler arasında yer alır [91], [92], [93]. Modern öncesi toplumsal düzenin önemli belirleyicilerindendir [84], [86], [87]. Bu anlamda denilebilir ki; temporal zaman-mekan, modern öncesi toplumlarda bir düzen kurucu olarak çalışan

[1] Bu konu bölüm 3.3.1 Gece-Gün Sınırının Aşınması'nda irdelenecektir.

[2] Örneğin 16. yy'da bir anlatı olarak inşa edilmeye başlayan kuruluş, gelişme ve gerileme dönemi üçlemesinde de olduğu gibi.

dinsel uygulamalar ile büyük ölçüde örtüşerek işlevsel bir nitelik kazanmıştır. Gündelik hayat değişmeyen mutlak doğa fikrinin beslendiği "gece-gündüz devri", "güneşin doğuş-batış düzeni", "ayın evreleri", "mevsimler" gibi mekana bağıl, rölatif ve kozmolojik ölçütler ile zamansal anlamda düzenlenmekte ve kurulan bu sistem ile toplumlar siyasi, iktisadi, hukuki ve dini olarak yönetilebilmektedir. Bir başka ifadeyle, henüz doğanın sınırları dışında bir düzene ihtiyaç duyulmamakta ve dolayısıyla toplumsal anlamda bir karşı direnç geliştirme eğilimi gündeme gelmemektedir. Böylelikle kurulan bu düzende, "Tanrı", "doğa", "gerçeklik" unsurlarından herhangi biri bir diğerinin yerini kolayca alabilmekte, parça-bütün ilişkisi üzerine kurulu mutlak bir zaman-mekanda onu temsil edebilmektedir.

Bu ilişkilerin irdelenebilmesi için İkinci altbaşlık ile öngörülen, temporal zaman-mekan kavrayışının ilişkilendiği "Osmanlı klasik sistemi"ni ortaya koymaktır. Bu anlamda "kozmoloji, astronomi(ilm-i heyet), astroloji(ilm-i nücum)", "takvimsel bir ifade olarak: 'evail, evasıt, evahir", "müneccimbaşılık ve müneccimler", "müneccimbaşı takvimleri", "zayiçe, eşref saat ve mimarlıkta eşref saat" ve "muvakkitlik, muvakkithaneler" bölümün konuyu inceleyeceği olgulardır.

### 2.2.1 Kozmoloji, Astronomi (İlm-i Hey'et), Astroloji (İlm-i Nücûm)

İslam bilim literatüründe ilm-i hey'et, ilm-i felek veya ilm-i eflak olarak adlandırılan[1] astronomi ile ilm-i nücûm, sınaat-i ahkam-ı nücum (kısaca ahkam-ı nücum) olarak adlandırılan astroloji alanları, 19. yy'a kadar birbirinden ayrı kavranamayan, birbiri içine geçmiş, neredeyse tek bir ilim olarak değerlendirilmiş ve bu ilim ile uğraşanlara da müneccim[2] denilmiştir. Ancak genel anlamda, "gökküresi bilimi" olarak tanımlanan astronomi (ilm-i hey'et), aritmatik, geometri ve musikiyle birlikte akli ilimler sınıfındaki matematik bilimlerini (ilm-i ta'limi, ilm-i riyazi, riyaziyyat) oluşturur[3] ve hesaba dayanır.

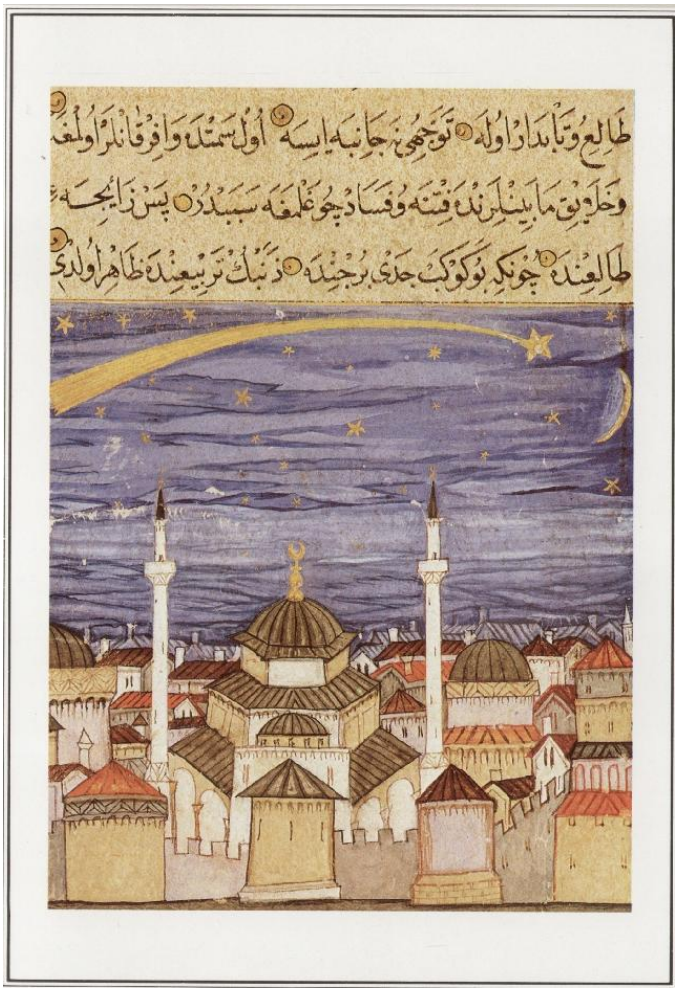
---

[1] [53]'de astronominin "felekiyyat, ilm-i nücum, ilm-i nücum-i ta'limi, sınaat-i nücum, sınaat-i tencim, ilm-i hey'e, ilm-i hey'eti'l-alem" olarak da nitelendirildiği belirtilir.

[2] Bu konu ileride bir bölüm olarak ayrıca değerlendirilecektir; bkz. 2.2.3 Müneccimler, Müneccimlik ve Müneccimbaşılar.

[3] Bu dört bilim latinler'in "*quadrivium*"una karşılık gelir. Farabi'nin sınıflandırmasında ise bu dörtlüye mekanik ve optik de eklenmiştir.

İhvan-ı Safâ[1]'nın tanımlamasına göre üç dala ayrılır [53] [54]. Feleklerin yapısı, yıldızlar ve sayıları, burçlar, büyüklükleri, aralarındaki uzaklıklar ve hareketleri bir gurubu; astronomi cetvelleri (zîc, ezyâc, zîcât) kullanımı, takvimlerin düzenlenmesi, tarihlerin tesbiti ikinci bir gurubu; feleklerin dönüşü, burçların doğuşu ve yıldız hareketinden dünyada olabilecekler hakkında bilgi çıkarma ise üçüncü bir gurubu oluşturur. Bu noktada astrolojinin (ilm-i nücûm), en temelde yıldızların konum ve hareketlerinin gözlemi ve hesabına dayanan astronomiye olan farkı, sözkonusu konum ve hareketlerin bir işaret sistemi oluşturduğu kabulu üzerinden gündelik hayata ilişkin çıkarsamalarda ve öngörülerde bulunmak olarak tanımlanabilir [53], [54].



Şekil 2.6 16. yy'ın ikinci yarısında İstanbul'da gözlemlenen kuyruklu yıldız [91]

[1] Bir gurup Basralı alim. 11. yy.'da kozmoloji ve tasavvuf üzerine yaptıkları çalışmalar ile ardından gelen çalışmaları ve konu ile ilgili üretilen metinlerin temel kaynağı haline gelmişlerdir. Anlatılarının çıkış noktası yunan felsefesi ile İslam inancının birarada ele alınışına dayanır [43].

Osmanlı bağlamında da bu iki ilmin sık sık birbiri içine geçerek ele alındığı görülür. Öyle ki her ikisinin ayrı ayrı veya bir arada bir ilim olarak kabullerine, tanımlarına ve uygulamalarına ilişkin 19. yy öncesinde çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin İbrahim Peçevi[1] *Peçevi Tarihi*'nde [92] [93] tarihi olayları kaydeder, ve yorumlarken ilm-i heyet ve ilm-i nücum'dan yararlanır; olaylara ilişkin "eşref (uğurlu saat)[2]"leri not düşer[3]. 16. yy.'ın ikinci yarısında[4] yılında gözlemlenen Kuyruklu Yıldız (şekil 2.6) için "Kuyruklu Yıldızın Doğması" başlığı altında şunları ifade eder:

> "Bu tarihte kuzey yönünde çok büyük ve parlak bir yıldız göründü. Astronomlar, bunun birçok yerlerde şiddetli yağmurlar yağıp sel baskınlarına yol açacağına bir işaret olduğunu kendi yöntemlerine göre saptayarak takvime çevirdiler. Gerçekten de böyle oldu. Yağmur ve seller olup rumeli ve anadolu'da pek çok ev yıkıldı. Sadece istanbul'da dört yüzü aşkın ev harap olup yollar kapanıp uzun süre yolcularla kervanlar gelip gidemediler. Hatta kutsal kabe'de hacılarla ziyaretçilerin bir, iki zira su içinde Beytullah tavaf ettikleri söylentisi yayıldı [92]."

17. yy'ın ilk yarısında, 1520-1640 yılları arasındaki tarihsel olayları[5], dönemine ait toplumsal ve kültürel değerler ile yorumlayarak anlatan İbrahim Peçevi [92], [93], "Kudretli, Yok Edici ve Daimi Olan Yüce Allah'ın Buyruğu ile, Yıldızların, Duruş ve Görünüşlerinden Anlaşılan, Etkileri" başlığı altında konuyu, konuya ilişkin tarihsel örneklerle birlikte ortaya koyar. Peçevi'nin dönemin psikososyal yapısını yansıtan ifadeleri şöyledir:

> "Her ne kadar bazı bilginler yıldız falcılığı (astroloji) bilgisine saygı göstermişlerse de bazıları, yıldızların etkilemek gücüne sahip bulunduklarına inanmanın haram olduğunu söylemişlerdir. İmam Şafiî demiş ola ki, 'eğer müneccim, tanrı dışında etken bir gücün olmadığı inancında bulunur velakin yine de Tanrı'ca kurulan bir düzene uyarak, yıldızların hareket ve duruşlarından anlam çıkarırsa, falan filan yıldızlar

[1] Peçuyli İbrahim Efendi (d.1572-ö.1650).

[2] Bu konu tez kapsamında ayrı bir bölüm olarak incelenmiştir; bkz: 2.2.5 "Zayiçe, Eşref Saat, Mimarlıkta Eşref Saat".

[3] Örneğin [93]'de dönemin padişah'ının Diyarbakır'a gelişi için "Uğurlu bir zamanda Diyarbakır'daki padişah sarayına indiler" denmektedir.

[4] Peçevi'de Hicri 980 (1572-73?) olarak tarihlenen kuyrukluyıldız, *Nusretname* [91] ve *Şemailname-Şehinşahname*'de [71] 1577 olarak tarihlenir.

[5] Kanuni Sultan Süleyman'ın tahta çıkışından başlar ve Sultan IV. Murat'ın Bağdat Seferi'nden dönüşü ve İstanbul'da ölümü ile son bulur.

> şöyle hareket eder ve böyle dururlarsa, şu yada bu olur derse, bence bunda bir sakınca yoktur.' Örneğin, bir kimse ikindi vakti dese ki, üç saat sonra güneş batar ve alemi karanlıklar kaplar. Bu apaçık bir şeydir ve kimsenin bunda kuşkusu olmaz. İşte tıpkı bunun gibi müneccimler, yıldızların hareket ve birbirlerine göre duruşlarını iyice tanırlar. Bazı görünüşlerinden olay ve fesat aleminde nelerin görüleceğini tecrübelerine dayanarak, bazı eski bilginler yazmışlardır. Ama gerçek etken, yüce Tanrı'dır. Umulur ki; böyle itikat etmekte hata yoktur ve inanan da kafir sayılmaz. Yoksa, etken olan yıldızlardır demek haramdır, belki de küfür olduğu söz götürmez.
>
> Bu açıklamayı yapmaktan maksadım şudur: Garip bir rastlantıdır ki, Hafız Paşa'nın sadrazam olduğu gün, yıldızların duruş biçimlerinde uğur hali yoktu. Ama ay, astrologların tecrübelerine göre, bütün haliyle uğursuzluğu işaretliyordu. Bu uğursuzluk çok geçmeden gerçekleşerek etkisini gösterdi: Hafız Paşa sadrazamlığının yüz onuncu günü öldürüldü. Öldürüldüğü gün de aydaki uğursuzluk alametleri hiç değişmemişti. Aynı gün sadrazamlık Recep Paşa'ya ve şeyhülislamlık da rahmetli Hüseyin Efendi'ye verildi. Recep Paşa da doksan yedinci gün boğduruldu. Hüseyin Efendi'nin ölümü ise iki, üç ay sonra yine o yüzden oldu. Ne gariptir ki, Recep Paşa'nın boğdurulmasından sonra ay, durumunu değiştirerek uğurlu görünümüne girdi ve Recep Paşa'nın yerine geçen Mehmet Paşa beş yıldan fazla sadrazamlıkta kaldı [93]."

Osmanlı bağlamında 17. yy. başı olaylarını ve olaylara ilişkin düşünce dünyasını incelemek için önemli bir diğer figür ve kaynak olan Katip Çelebi (d.1609-ö.1657) *Keşfü'z-zünûn*'da[1] "ilm-i nücum" başlığı altında bu ilmi üç gurup altında inceler [46]. Yıldız hareketleri ile devirlerini hesaplamak bir gurubu, güneşin yörüngesindeki hareketlerden mevsim döngülerini hesaplamak bir diğer gurubu ve astrolojik konular üçüncü bir gurubu oluşturur. Çelebi'ye göre yıldızların hareketleri ve konumlarının yeryüzü olayları üzerine etkilerini ve bu konunun nasıl karşılanması gerektiğini şöyle tartışır:

> "Akıllı bir müneccim, yıldızların hareketlerinin keyfiyetinden, onların menazırından, bir burçtan bir burca geçişinden, bazı hadiseleri vukuundan önce istidlal etmesi gibi. Denir ki, bu adet üzerine mümkün olur, fakat umumi kaide değildir. Bazı hadiselerin, diğerlerinin sebebi olması mümkündür, fakat yıldızların saadetin sebebi, yahut uğursuzluğun illeti olduğuna dair, ne hissi, ne akli ne de işitilmiş bir delil yoktur. Hissi delilin olmadığı meydandadır. Çünkü, müneccimlerin sözlerinin çoğu doğru çıkmıyor. Nitekim bazı hakimler söylemişlerdir, bu nücum ilminin cüz'iyyatı

[1] Keşfü'z-Zûnun, an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun (Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi).

> idrak edilmez, külliyatı da tahkik edilmez. Akli delil olmadığına gelince, müneccimlerin gösterdikleri sebepler ve onların usulleri birbirlerinden farklı ve birbirlerine aykırıdır. Mesela, büyük gezegenlerin dört unsurundan(ateş, su toprak, hava) başka beşinci bir unsura sahip olduklarını söylerler. Sonra da Zühal'in (Satürn gezegeninin) soğukluğundan ve kuraklığından; Müşteri (Jüpiter)in de sıcaklığından ve yaşlığından bahsederler ve yıldızlarda böylece tabiat ve başka şeyler vardır derler.Dini açıdan ise yasaktır. Nitekim Peygamber efendimiz (sav) 'Bir kahine, falcıya, yahut müneccime gidipte onların dediğine inanan adam kafirdir. Muhammed'e inen Kur'an-ı Kerim'de yazıldığı üzere...' buyurmuşlardır [46]."

Ardından, 17. yy'ın ikinci yarısında bir diğer Osmanlı Tarihçisi ve ilk resmi vakanüvisi Naima[1] aynı zamanda, zayiçeleri zamanın devlet adamları üzerinde etkili olmuş bir müneccim olarak karşımıza çıkar [55], [94], [95]. 1592-1660 yılları arasındaki tarihsel olayları anlattığı Tarih-i Na'ima'da[2] [96]. "Fâ'ide" başlığı altında vakayiname yazacaklarda aranan yedi şartı sıralar. Bu şartlardan yedincisinde bir vakayünivisin astronomi ve astroloji konularına vakıf olması, bu iki ilmin olaylara olan etkilerini bilmesi gerektiğini şöyle ifade eder:

> "Sabi'an ilm-i ahkama vakıf ise kıranat ve tahvil-i sinin ve küsufat ve sa'ir tavali'in usul-i fenn üzre ahkamını zabt edip feva'il-i ecram-ı ulviyenin ki ala-zu'mihim müdebbirat-ı emr ıtlak ederler. Kavabil-i ecsam-ı süfliyyede zuhur eden te'siratını ve hey'et-i ictima'iyye-i devlette mütebeyyin olan halatını tefakkud edip zahirü'l-eser dela'ili vekayi' zımnında derc edebilir ise izhar-ı ehliyet etmiş olur derler [96]."

Katip Çelebi'nin müneccimlere temkinle yaklaşan ifadelerinin benzeri Sinan Paşa'nın *Maarifname*'sinde de izlenir [97]. *Maarifname* ayrıca, müneccimleri ve tabipleri aynı başlık altında inceler. Bu nokta, müneccimbaşılığın hekimbaşılığa bağlı bir kurum olan oluşumunun irdelenmesi için önemlidir[3]. Öyle ki; Adnan b. Naşir al-Ayn Zarbi'nin (ö.1154) *Kitab fi ma Yahtac al-Tabib min İlm al-Aflak* adlı eseri, astroloji ve tıp bilgisinin birbiri ile olan ilişkisi üzerinedir [55]. İyi bir tabip olabilmek için astroloji bilmek önemlidir. Makrokozmozun (alem-i kebirin) mikrokozmoz (alem-i sagir) üzerine tesiri olduğu kabulü ile hastalıklar gökyüzü olayları ile ilişkilendirilerek anlamlandırılmaya

[1] Naîmâ Mustafa Efendi (d.1655-ö.1716).

[2] Ravzatü'l-Hüseyin fi Hulâsati Ahbâri'l-Hafikayn.

[3] bkz: 2.2.3 Müneccimbaşılık ve Müneccimler.

çalışılır [18]. Sinan Paşa, *Maarifname*'sinde bu ilişkiyi "*müneccimlere müracat etmemek, edilse de inanmamak gerekir*" çelişkisi ile birlikte şöyle ortaya koyar:

> "ekser tabibe ve müneccime inanmak olmaz. Ve onlara itikad edip sözlerine dayanmak olmaz...müneccim sayılanların ekseri bir kaz vaz'ı görür, kalanını görmez. Ol sebeptendir ki onun ahbarında kizb ve halel olur. Ve müneccim denilenlere hod hiç haber sormamak gerek. Ve eğer sorarsan da inanmamak gerek. Ekser müneccim olanlar gabi olurlar. Onlar kaçan alem-i gaybı avlarlar...bu cihattendir ki Sahib-i Şeriat (s) 'müneccimlere inanman' diye emir etti ve halkı "onlara müracaat etmen' diye emir zecr etti [97]."

19. yy öncesindeki bu ifadeler, dönemin düşünce dünyasının önemli bir katmanını ve temporal zaman-mekan kavrayışının önemli bir unsurunu ortaya koyarlar. Dolayısıyla ifadeler üzerinden denilebilir ki; İlm-i hey'et(astronomi) ve ilm-i nücûm(astroloji) bilgisi, birbiri içine geçerek gökyüzünün ampirik gözlemi üzerinden kozmoloji kavrayışı ile ilişkilenir ve yeryüzü olaylarını etkilediği kabul edilir. *Maarifname*'de de belirtildiği gibi "Alem-i kebirin (makrokozmoz) Alem-i sagir (mikrokozmoz) üzerine tesiri olduğu" fikri dönemin önemli bir olgusudur [18]. Bu olgu Osmanlı Klasik Sisteminin temporal zaman-kavranması bakımından önemlidir.

### 2.2.2 Takvimsel Bir İfade Olarak "Evâil, Evâsıt, Evâhir"

Osmanlı'da Sadrazam tarafından yönetilen Divan-ı Hümayun toplantılarında tutulan mühimme defterlerinde düşülen kayıtlar ve kadı sicilleri incelendiğinde, bir "ay"ın zamansal anlamda üçe parçalandığı görülür. Kayıtlarda, "Ay başı (evâil), ay ortası (evâsıt), ay sonu (evâhir)" olarak ifadelendirilen bu süreler gün kavramının oynadığı işlevsel rolü üstlenmiştir. Üçlemenin ifade ettiği muğlaklık temporal zaman-mekan kavrayışı anlamında irdelenmesi gereken bir konudur. Aynı dönemdeki birçok kayıtta gün bilgisi mevcut iken, sözkonusu kayıtlardaki muğlaklığın toplumsal ve kültürel bir anlamı olmalıdır. Bu durum ampirik gözlem yoluyla belirlenebilen ve temporal zaman-mekan unsuru olan "ay takvimi" uygulamasıyla ilişkili gözükmektedir. Öyle ki, takvim sahibi olmanın ancak belirli bir gurubun özelinde sözkonusu olduğu ve takvimlerin toplumsal anlamda bir yaygınlığının olmadığı maatbaa öncesi dönem düşünüldüğünde bu durum oldukça anlamlıdır. Çünkü birkaç günlük yanılma payına rağmen, çıplak gözle yapılabilen gözlem yoluyla ve ay döngüsü üzerinden sözkonusu ayın kaçıncı günlerinde olunduğu yaklaşık olarak kestirilebilir ve yaklaşık bir ifade ile belirtilebilir. Bu durum

örneğin bir sefer mühimmesi olan 1734-35 yılları arasında Osmanlı-İran savaşı sırasında tutulan defterde oldukça görünür olmaktadır [98].Yaklaşık 14 aylık bir zaman diliminde tutulan defterdeki hiçbir kayıt gün belirtilerek girilmemiş, yerine evâil (ay başı), evâsıt (ay ortası) ve evâhir (ay sonu) ifadeleri kullanılmıştır. Defterin transkripsiyonunu gerçekleştiren Kemal Erkan'a göre oldukça düzenli tutulan ve özenli bir dil ve biçimde yazılan defterdeki ifadeler, 18. yy'ın ilk yarısının sonlarına doğru tutulduğu ve sefer koşulları da düşünüldüğünde, yukarıdaki öngörüyü doğrularlar. Defterde dikkati çeken bir başka unsur sefere yön vermesi üzerine hazırlanmış Ay takvimine dayanan müneccimbaşı takviminin[1] varlığıdır. Kozmoloji bilgisinin kullanıldığı ve temporal zaman-mekan kavrayışıyla ilişkili bu takvimler modern öncesi dönemde her alanda kullanılır olduklarından sözkonusu İran Seferine'de nüfuz etmiş gözükür.

Uygulama anlamında böylesi bir yaygınlık kazanmış ay takvimi uygulaması, ayın dünya etrafındaki döngüsüne ve bu döngü süresince ayın 15 günlük süreler boyunca büyüyüp küçülmesi olgusuna dayanır. Yeni bir döngünün başladığı ilk akşam, batı ufuk çizgisinin üzerinde gün batımı noktasına yakın bir yerde, sola bakan hilal biçiminde ve çok ince kıvrımlı bir çizgi olarak gözlemlenen ay ile hicri takvimin yeni bir ayı ve bu ayın ilk günü başlamış olur. Bu akşamı takip eden akşamlarda ay biraz daha sol-yukarıda, kalınlaşmış olarak ve 50 dakika sonra belirir. Ayın bu görünüşüne yeni ay, hilâl adı verilir ve ay başlarını işaret eder. Ancak, 3., 4. ya da 5. günü arasındaki fark çıplak göz ile tam olarak kestirilemediğinden ayın kesin olarak kaçıncı günü olduğu söylenemez. Ardından 8. akşam ay tam bir yarım daire halini alır ve 15. gece bütün bir daire halini alarak dolunay (bedir) meydana gelir. Dolunayın ışığı oldukça güçlü olduğu ve diğer gecelerden farklı bir aydınlık ortamı sağladığından mehtap olarak özel bir ifade kazanır. Ardından bir sonraki 15 günlük süreç küçülme yönünde işler. Böylelikle denilebilir ki bir temporal zaman-mekan birimi olarak "ay"kavramı ampirik gözlem ile belirlenebilirken, bu ayın günleri zamansal anlamda bir kesinlik ile birlikte tespit edilemez, ancak başı, ortası ve sonu muğlaklığında belirtilebilir.

Bu noktada İslam Ansiklopedisi "Hicri-kameri takvim" maddesini irdelemek önemlidir. Madde konuyu şöyle tanımlar:

[1] Bu konu 2.2.4 Müneccimbaşı Takvimleri'nde ayrıca ele alınacaktır.

> “hz. Peygamberin hicreti (622) başlangıç yılı ve muharrem ayının ilk günü yılbaşı olarak kabul edilen hicri-kameri takvimin süresi ayın dünya çevresindeon iki defa dolaşma süresidir ve 354 gün 8 saat 48 dakika 33 saniye 36 salise 18 erbaa 14 hamse 24 sitte tutar. Buna göre bir ay yılı bir güneş yılından 10, 875 gün eksik gelmekte ve bu eksikliğin toplamı yaklaşık 33.5 hicri, 32.5 miladi yılda bir yıla ulaşmaktadır. Dolayısıyla aylar güneş yılına göre kaydığı için müslümanlar, ramazan orucunu daima aynı mevsimde değil her mevsime gelecek şekilde değişik günlerde tutarlar. Hicri takvimde gün sayısının belirlenmesi, özellikle rü’yet [hilal] farklılıkları olması ve otuza tamamlama değişiklikleri yapılması sebebiyle karışık bir durum gösterir. Eskiden ramazan ile kurban bayramı ayı olan zilhiccenin dışındaki diğer aylarda pek düzeltme yapılmadığından eski belgelerde gün sayısı yerine sözkonusu edilen ayın “evailinde” (başlarında), “evasıtında” (ortalarında) ve “evahirinde” (sonlarında) şeklinde tarih verildiği görülür [76].”

Bu uzun alıntı, gökyüzünün ampirik gözlemi üzerine kurulu temporal zaman-mekan kavrayışının ortaya konulması anlamında oldukça önemlidir. Öyle ki bu gözlem rölatif, zaman ve mekana bağıl uygulamalar içerdiğinden, “2.1.2 Temporal Zaman-Mekan Birimleri” bölümünde de incelendiği gibi, gün, hafta, ay, yıl kavramları her zaman yaklaşık kabuller üzerine kuruludur. Toplumsal düzen, soyut sabitlerle değil bu türden içi temporal zaman-mekan kavrayışıyla dolu değişkenlerle işler.

Dolayısıyla, olayları zaman ve mekan ile ilişkilendirme anlamında ve takvimlerin yaygınlık kazanmadığı bir toplumsal düzende "ay başı (evâil), ay ortası (evâsıt), ay sonu (evâhir)" ifadeleri oldukça işlevseldir. Toplumsal yaygınlığı olan bu işlevsellik ile sözkonusu ifadeler uygulamalarda bağlayıcı bir rol üstlenirler. Böylelikle herkesin uygulayabileceği yaygınlıkta kabul görerek toplumsal düzen sağlanmış olur.

Önemli olayların kayıtlarının düşüldüğü mühimme defterlerinde “gün”ün düşüldüğü en erken tarihli kayıt eldeki bilgilere göre 1866 yılına aittir [99]. Öyle görünür ki bu tarihe kadar gün bilgisindeki kesinlik mühimme defterleri ve kadı sicilleri gibi toplumsal olay ve olgularla doğrudan ilişkili bürokratik konularda bir kolaylık getirmez. Ayrıca, Osmanlıda önemli bir temporal zaman-mekan sistemi örneği olan bu üçleme, döngüsel zaman-mekan kavrayışı ile de örtüşmektedir. Yaklaşık otuz günlük süreçlerin başı, ortası ve sonu olarak değerlendirildiklerinde de oldukça anlamlıdırlar.

### 2.2.3 Müneccimbaşılık ve Müneccimler

Osmanlı devlet teşkilatının önemli kurumlarından biri olan Müneccimbaşılık'ın işlevsel ve kültürel bir yapı olarak oluşumu tarihsel anlamda henüz bir netlik kazanmamakla birlikte, bu konuda önemli çalışmaları olan [55], [56], [57], [59], [60], [100] Salim Aydüz'e göre Osmanlı'nın kuruluş dönemi ve öncesindeki devlet mekanizmalarında böyle bir kurum gözlemlenemezken, Fatih ve II. Bayezid dönemi konu bağlamında bir milad olarak işaretlenebilir [18], [55], [101], [102[1]]. Tarihsel anlamda Fatih Sultan Mehmet (özellikle) ve II. Bayezid dönemleri tekno-kültürel ve bilimsel etkileşimin ivme kazandığı ortamlar olarak kabul görür[2].

Aydüz çalışmasında, 15. yy'dan Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen beş yüz yıllık bir süreç içerisinde Osmanlı devlet teşkilatının karar alma noktasında önemli kurumlarından birini oluşturan "müneccimbaşılık"ı yapılandıran etkileşimin İran'la yaşandığına işaret etmektedir. Fatih Sultan Mehmet (özellikle) ve II. Bayezid dönemleri kültürel anlamda istanbul'a yerleştirilen, bir anlamda ekilen Avrupalılar dönemi olduğu kadar İranlı zanaatçı ve bilimadamlarının da dönemidir. Örneğin Abbe Toderini, *Letteratura Turchesca*'da [103] Osmanlıda bilimsel anlamda önemli çalışmalar yapmış alimlerin iyi derecede Arapça ve Farsça bilmelerini İranlıların "hey'et ilmi"ne[3] bağlamaktadır. 1921 yılında yazdığı "İhtiyarat" adlı makalesinde Mehmed İzzet Bey de, müneccimlik kurumunun İran kaynaklı olduğunu iddia eder [104]. Bu iddia II. Bayezid döneminde astronomi ve astrolojiye dair *İstihrâcât Risalesi*'ni[4] yazan Selman isimli bir

---

[1] Yurdaydın [102]'de astroloji kavramını kullanmadan konuyu astronomi üzerinden değerlendirir. Ancak, Fatih'in metafizik ve astronomi konularına gösterdiği ilgiyi örneklendirmek için Hurifi dervişlerine gösterdiği ilgiden, Uluğ Bey, Uluğ Bey Zic'i, Bursalı Kadızade ve Farsça yazılan risaleleri örnek verirken dönemin astroloji ve Fars kültürü ile olan bağlantısı da görünür olmaktadır.

[2] Ancak burada dikkat edilmesi gereken bu ortamın çoğu kez, "Batı ile yakınlaşmalar" ağırlıklı bir okumaya açılmasıdır. Öyle ki batı etkisi ağırlıklı bu okumalarda [18], [101], [102] sözkonusu dönemler neredeyse tekno kültürel ve bilimsel açılardan "modern" dirler.

[3] Osmanlı bilim literatüründe "ilm-i hey'et" astronomi ve "ilm-i nücum" ise astroloji'yi karşılamakla birlikte 19. yy'a kadar Osmanlı bağlamında bu iki alan birbirinden kolayca ayrılamaz. 18.yy'ın sonunda İstanbul'da bulunan ve Osmanlı'da üretilen bilimsellik üzerine değerlendirmelerde bulunan Toderini, islam bilim literatüründe, ilm-i ahkam-ı nücum, sınaat-i ahkam-ı nücum veya kısaca ilm-i nücum, ahkam-ı nücum, ilm-i hey'et, ilm-i eflak diye adlandırılan astroloji ve astronominin tek bir ilim olarak ifadelendirildiğini ve bu ilim ile uğraşanlara da münecim denildiğini belirlemektedir. Bu anlamda 19. yy'a kadar müneccim kelimesi ile astroloji ve astrononomi ile uğraşan kastedilir.

[4] 909-910 yılı takvimi ve tali-i sal risalesi.

müneccimin varlığı ile kısmen de olsa doğrulanır [55], [105]. Aydüz, bu bağlantıyı Uluğ Bey'in Semerkant'ta kurduğu Rasathane ve burada çalışmalar yapan Bursalı Kadı-Zade Rumi ve Ali Kuşçu üzerinden izlemeye devam eder ki; her iki isim de Osmanlı düşünce dünyasında ilm-i nücûm (astroloji) ve İlm-i hey'etin (astronomi) yer alması ve müneccimlere kaynaklık etmeleri anlamında öne çıkan figürlerdir. Bursalı Kadı-Zade Rumi'nin öğrencisi Fethullah Şirvanî Kastamonu'ya, Ali Kuşçu ise Fatih Sultan Mehmet'in davetiyle İstanbul'a yerleşerek çeşitli medreselerde matematik ve astronomi dersleri okutacaktır [54], [106], [107].

Yukarıdaki bağlantılar 19. yy öncesi zaman-mekan kavrayışını ortaya koymak anlamında önemlidir. Çünkü bu kavrayışın uygulamadaki etki alanı "müneccimlere danışılarak iş yapılması" anlamında oldukça çarpıcıdır. 15. yy'ın ikinci yarısından 20. yy başına değin yaklaşık beş yüz yıl boyunca Osmanlı'da devletin resmi işlerinin yürütülmesi için başvurulan müneccimbaşılık tarafından hazırlanan "zayiçe" ve en uygun zamanın belirlenmesinde yararlanılan "eşref (uğurlu) saat" bu konuda çok özel görüntüler ortaya koymaktadır[1]. Osmanlı hanedanlığında müneccimlerin etkileri, "müneccimbaşılık"ın henüz bir devlet organı olarak işlevselleşmediği kuruluş döneminde de izlenebilirken bu durum Fatih Sultan Mehmet dönemine doğru çok daha görünür olmaktadır. Örneğin, Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul kuşatmasında son hücumu yapmadan önce bazı müneccimlere danıştığını ve bir müneccimbaşısı olduğunu belirten tarihsel ifadeler bulunmaktadır[2] [54], [108], [109]. Bu anlamda Fatih ve fetih döneminin hemen ardından gelen II. Bayezid döneminde müneccimlerin

[1] Bu konuda 1630-50 yılları arasında müneccimbaşı olarak görev yaptığı sırada etki alanını devlet işlerine karışabilme cüretine kadar götüren Hüseyin Efendi örneği dikkate değerdir. Müneccimbaşı Hüseyin Efendi zayiçelerinin isabeti nedeniyle ünlenerek bir servet sahibi olmuş, ayrıca sarayda birçok kişiyi etkisi altına almıştır. Nüfuzunu böylelikle artıran müneccimbaşı karşısına bir gurup insanı alsa da devlet işlerine karışmaya başlamıştır. IV. Mehmet'in cülusu senesindeki ay tutulmasını yanlış hesaplaması ve Sultanın cülusunu takvimde (yanlışlıkla?) vefatı olarak göstermesi üzerine görevden alınmış bu durum O'nu idamına kadar götürmüştür; bkz: Aydüz [55].

[2] Dönemine ait bir kaynak olmadığı halde Tarih-i Ata [109] 'deki konu ile ilgili ifadeler de izlenebilir. Fatih Sultan Mehmet döneminin anlatıldığı bölümün sonunda "fatih hazretlerinin müneccimbaşısı fatih acem (veya fatih-i acem)mehmet efendi" şeklinde bir ifade yer alır. Ayrıca, Osmanlı'da Fatih dönemi öncesi hanedanlığın müneccimlerle ilişkileri ve osmanlı devleti öncesi müneccimlik ile ilgili bilgi için bkz: Aydüz [55].

sayısındaki artış dikkate değerdir ki; ilk kez bu dönemde müneccimlik saraya girmiştir[1] [110].

17. yy'ın ikinci yarısından itibaren "müneccimbaşılık" belirli bir kurumsal düzeni sürdürmeye başlar. Bu düzenin en üstünü müneccimbaşı oluşturur, onu müneccim-i sani ve diğer müneccimler izler. Sarayda müneccim olabilmek için hendese, hesap, hey'et ve ahkâm bilmek gereklidir[2]. 15. yy başına ait bir ansiklopedi olan *Murad-Name* "*bab-ı si vü yekum ender ilm-i nücum ve tevabi'-i an*" başlığı altında bu konuyu tanımlar [111]. Müneccim olabilmek için riyazet ilmi, takvim, zayiçe cetvelleri gibi astrolojik ve astronomik ilimler hakkında bilgi sahibi olma gerekliliği ve müneccimliğin toplumsal anlamdaki önemini içeren ifadeler şöyledir:

> "Müneccim olursan dürûs [dersler] her zaman
> Ki **ilm-i riyazet** [kanâatle yaşama] bulasın heman
> **Mukavvim**liğe [eğriyi doğrultan, düzelten] kaadir olmak gerek
> Hem **öz vakt**üne haazır olmak gerek
> Dürüş **zic**e tahsil ide gör temam
> Ki muhtaç olalar sana has u âm [sene]"

Yukarıdaki ifadeler 15. yy.'ın sosyokültürel ortamına dair ilginç ve konuyu görünür kılan bir kesit sunmaktadır ki; bu kesit aynı zamanda temporal zaman-mekan kavrayışına ait olgulardan da geçer. Müneccimliğin dönemin ilim anlayışı ile olan ilişkisi ortaya koyulurken, her sene muhtaç olunan, ihtiyaç duyulan toplumsal bir role sahip oluşu ve bu role hak kazanmak için çalışılması gereken dersler belirtilir. Toplumsal hayattaki rolleri ve önemleri dönemin ifadeleri ışığında böylece ortaya koyulan Müneccimbaşılar, ilmiye sınıfına mensup ulemâ arasından ve genellikle müderrislik ile kadılık, ayrıca

---

[1] Ömer Lütfi Barkan'ın [110]'de H. 933-934 tarihli bütçe cetveli üzerine yaptığı çalışmada, Topkapı Sarayı Arşivi'nde bulunan 944-951/1537-1544 tarihleri arasında yazılmış olduğu tahmin edilen bir evrak saray kadrosunu içermektedir. Burada "cemaat-ı müneccıman" başlığı altında Seydi İbrahim bin Seyyid, İshak ve Sinan adlı üç müneccimin adı geçer ve ilk ikisi için "Sultan Bayezid zamanından berü ulûfeye mutasarrıftır" notu düşülmüştür. Ayrıca adı geçen müneccimler ve Osmanlı devlet teşkilatında yer alan müneccimlik teşkilatının yapılanması ve müneccimler ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Aydüz [55].

[2] Bu bilgi Osmanlı devleti öncesine, Abbasi döneminde Bîruni'nin (ö.440/1048) *Et-Tefhim Fi Sanaati't-Tencim* adlı eserine dayanır; bkz: Aydüz [55]. Katip Çelebi [46]'de ise ise bu dört mertebe, Nesâlı Ahmet-oğlu Ali'den aktarılarak, "takvim hesabını ve usturlab aletinin nasıl meydana geldiğini", "nücum ilmine giriş, yıldızların ve burçların tabiatlarını ve mizaçlarını", "yıldızların hareketlerini hesap etmeyi, ziç yapmayı ve takvim yapmayı", "hey'eti , yıldızların hareketlerine dair hendese delilleri" doğru olarak bilmek olarak sıralanır.

muvvakkitlik, saray tabipliği, hekimbaşılık gibi görevler almış olanlar arasından seçilir. Seçilenlerin genel profilleri izlendiğinde en az kırk akçeli müderris olmaları gerekliliği bir önkoşul olarak görülebilir [55]. Sahip oldukları toplumsal anlam, prestij bakımından daha da önemlisi bu kimselerin müneccimbaşılık görevini yürütürken eş zamanlı olarak müderrislik ve kadılık gibi diğer ilmi görevlerini de yürütebilmeleridir[1]. Bu nedenle konu Osmanlı'da toplumsal düzenin yapısı ile ilgilidir. Denilebilir ki; meritokrasiye dayanan bu düzen presizyon gerektirmez; kişilerin yeteneğine ve yapabileceklerine bağlı olan bu ortamda kesinlik, tanımlılık pratikler bağlamında konu dışıdır.

Bu noktada irdelenmesi gereken, 17.yy'ın ikinci yarısından itibaren "müneccimbaşılık"ın "hekimbaşı"na bağlı önemli bir mevki olarak inşasıdır. Müneccimbaşılar, sarayda yatıp kalkmak zorunda olmayıp dışarıda evleri bulunan padişah hocası, hekimbaşı ve cerrahbaşı gibi sarayın "bîrun erkânı" arasında yer alırlar[2]. Bu nedenle saray teşkilatında ve idari işlerde "kalem" anlamında söz sahibi olmamakla birlikte, ilmi rütbelerine ve payelerine göre saray teşrifatında yer alarak nüfuz sahibi olabilmektedirler. Bu nüfuz ve itibar inşası zaman zaman azımsanmayacak etkililik alanı oluşturmuştur. Öyle ki sözkonusu inşa, döneminden de ayırt edilir olmuşa benzer. Evliya Çelebi [112]'de, IV. Murat dönemindeki bir resmi geçitte müneccimbaşının kazaskerler ile at başı gittiğini neredeyse hayretle ifade etmektedir. Bu bağlamda, Anadolu ve Rumeli Kazaskerliği pâyelerine kadar yükselen ve 19. yy'da ise Mecidî ve Osmanî nişanlarının en yüksek rütbelerini almış müneccimbaşıların varlığı dikkat çekicidir[3].

Bu noktada bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır ki, temporal zaman-mekan kavrayışının somutlaştığı en çarpıcı olgulardan birisi müneccimbaşılığın Osmanlı klasik sisteminde inşası ve etkin bir kurum olarak yer alışıdır. Bu durum sözkonusu dönemin sosyokültürel yapısını olduğu kadar devlet yapılanması ve işleyişini de bir ölçüde

[1] Yukarıda sayılan görevlerin dışında tarikat şeyhliğinden(Derviş Ahmed Dede), vakayinüvislikten(Musa-Zade Mehmed) ve hattatlıktan gelen(Fethiyeli Halil Efendi) müneccimbaşılar da olmuştur; bkz: Aydüz [55].

[2] Sarayda yatıp kalkanlara ise "Enderun Erkanı" denilmektedir.

[3] Müneccimbaşılar Küfri Hasan Çelebi, Ahmed Tahir Efendi ve Osman Kamil Efendi en yüksek ilmi paye olan Anadolu ve Rumeli Kazaskerliğine kadar yükselmişlerdir.

aydınlatmaktadır. Bu anlamda döneme ve döneme ilişkin toplumsal mekanizmalara atfedilen rasyonalite kurgusunun yeniden sorunsallaştırılması gerekliliği; bu bağlamda döneme ilişkin rasyonalite tanımının yeniden gözden geçirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu nokta sonuç bölümünde sorunsallaştırılarak tartışmaya açılacaktır.

### 2.2.4 Müneccimbaşı Takvimleri

Bir kurum olarak müneccimbaşıların yükümlü olduğu en önemli iş, müneccimbaşılığa bağlı diğer müneccimlerle birlikte her yıl nevruz'da (21 Mart) başlayan müneccimbaşı takvimini hazırlamaktır. Necati Akgür [80]'de Osmanlı devleti işleyişinde önemli rolü bulunan bu takvimleri inceler. Takvimler, "ahkâm-ı sal" ya da "talî-i sal" adı verilen o yıla ait zayiçe'yi (yıldız falını) ortaya koyan bir bölüm ile asıl takvim (*calender*) bilgilerini içeren bir diğer bölümden oluşan iki bölümlü kitapçık halinde hazırlanırlar[1].

İlk bölüm, dönemin padişahıyla müneccimbaşısının adının geçtiği bir girizgahın ardından sırasıyla padişah, vezir-i azam ve diğer vezirler, şeyh-ul İslam ile ulema, ümera ile asker, defterdar, divan üyeleri, kalem ve vergi memurları, eğitimciler, haremdekiler, padişaha yakın olanlar, halk, tüccarlar, mal taşıyanlar, sanatıyla geçinenlere ayrılmış başlıklar altında ve dört mevsim süreleri içinde o yılki zayiçelerini, bir başka ifadeyle yıldız falını içerir. Günümüzden bakıldığında anlamlı gelmeyen bu durum, Osmanlı'da modern öncesi bürokrasinin sahip olduğu özgül aklın ve liturjik uygulamaların örneklenmesi ve dönemin psikososyal yapısı ile toplumsal düzeninin irdelenmesi açısından oldukça önemlidir. Bu nedenle modern anlamdaki karşılığı ve içeriğinden oldukça farklı döneme ilişkin bir rasyonalite tanımı oluşturmaktadırlar.

Bu durum aynı zamanda dönemin temporal zaman-mekan kavrayışının da çok çarpıcı bir uzantısı ve görüntüsüdür. Yine aynı bölüm içinde ve son iki başlık altında bolluk-yokluk, tarım ve ürün durumu, yağmur, rüzgar, soğuk gibi hava durumları ile yer ve gökyüzü olayları ile ilişkilendirilen kargaşa, ayaklanma, savaş, ölüm, barış, esenlik, güvenlik durumları gibi "öngörüler(!)" yer alır. Bu anlamda kuşkuya yer bırakmayacak şekilde denilebilir ki müneccimbaşı takviminde ilk bölümü oluşturan ahkâm-ı sal ya da

[1] Aydüz [55]'de, Ay ve Güneş tutulmaları ile ilgili bilgileri üçüncü bölüm olarak değerlendirir.

diğer adıyla talî-i sal temporal zaman-mekan kavrayışının adı üstünde yıllık halini ortaya döken bir tür yıldız falı takvimidir. Bu takvim yeni yılın başladığı bahar ılınımı gününün (nevruz), Eski Fars (Yezdicürc), Kıpti, Rumi (İskender), Hicri ve Celali takvimlerinin hangi yıl, ay ve gününe denk düştüğü ile Çin bilgeleri ve Kıpçak bozkırı gökbilimcilerine göre o yılın oniki hayvanlı Türk takvimi içersinde hangi hayvan yılı olduğu ve o yılda doğacakların kısa tali'leri ile son bulur [80], [81].

Müneccimbaşı takvimlerinde ikinci bölüm Celali Takvimi biçiminde düzenlenen asıl takvim bilgisini içerir. Her sayfası otuz günlük, 13 sayfadan oluşur ve son sayfası ekleme günlere ayrılmıştır. Yıl, nevruz-u sultani (ilkbahar ılınımı, güneşin koç burcuna girişi, miladi 20/21 mart) günüyle başlar ve celali takvimi yılının başlangıcına göre sayılarak adlandırılır. Celali takvimleri, Büyük Selçuklu Sultanı Celaleddin Melik Şah'ın görevlendirdiği, İranlı matematikçi ve şair Ömer Hayyam idaresinde yürütülen bir bilim kurulu tarafından oluşturulan ve miladi 1079 yılı ilkbahar ılınımını başlangıç kabul eden bir takvim sistemidir[1] [75], [113], [114].

Bu takvimin her sayfası üç sütun şeklinde düzenlenmiştir (şekil 2.3). İlk sütunun içeriğini genelleştirilmiş "ahkam-ı nücum" oluşturur. Sütunun başında sözkonusu Hicri Ay'ı başlatan ayın ilk akşamki olası görünüş biçimi belirtilir. Ortasında asıl takvim bilgisi, gün adları, hicri ve rumi ayların gün sayıları ve sözkonusu gecelerde ayın içinde bulunacağı burçlar ile birlikte yeri verilir[2]. Sözkonusu günün takvimdeki yeri işaretlenir. Bu noktada irdelenmesi gereken güne ait takvime işlenen temporal zaman-mekan verileridir. Bu durumu Akgür şöyle örneklendirir: "*evvel-i eyyam-ı bahur, hareket-i haşerat gibi halk takvimi verileri; ramazan ül-mübarek, lyd-i tecel nesara gibi müslüman ve hıristiyan dini günleri; tahvil-i şems bi-cev... (güneşin ikizler burcuna girişi gibi özgülükler; bermude-i kıpt, başer-i kıpt gibi kıpti aybaşları; teslis-i zühre bi-zühal (venüsle satürnün aralarındaki açıklığın 120 derece olması durumu), mukabele-i nahseyn (mars ile satürnün karşı karşıya gelme durumu) gibi yıldız falcılığı göstergeleri tulu-u nesre, tulu-u cebhe gibi yıldızların doğuşları; nehar 14 saat, behar 9 saat gibi*

[1] Örneğin, 11 mart 1453 günü ile başlayan takvim 375 Celali yılıdır.

[2] Akgür [80]'de, 1400 ve 1500'lü yıllarda, Celali, Eski Fars (Yezdicürc), 12 Hayvanlı Türk Takvimi günlerinin de ayrı sütunlar halinde verildiğini, bu uygulamanın bu yıllardan sonra bırakıldığını belirtmektedir.

*gece-gündüz süreleri (daha sonraki dönemde bunun yerine namaz vakitleri)* [80].” Üçüncü sütunda ise sa’d, mahzur, mümtaz gibi uğurlu-uğursuz sayılan günler ile akd-i şirket, tedbir-i asker gibi o güne özgü durumlar gösterilir (şekil 2.7) [80], [81].



Şekil 2.7 Müneccimbaşı Takvimleri’nden bir örnek sayfa [76]

Bu takvimlerin eldeki en erken örneği olan 1452 yılı takviminde, “receb-i şerif çeharşenbe gicesi cenubi ve alçak ve mu’tedil göründü”, “Güneş hamel (koç) burcuna geçdi. Gündüz ve gece beraber oldu ve bahar faslı girdi. Nevruz-u sultani oldu”; “süreyya ki ülker yıldızıdır, doğdu”; “sular eksildi” gibi ifadeler yer almaktadır. 1754 yılına ait olanda ise “tahvil-i şems bi esed” (güneşin arslan burcuna girişi), “kıllet-i miyah” (suların çekilmeye başlaması), “hareket-i ahlat-ı demevi” (kanın damarlarda hareketlenmesi), “vakt-i diraht-ı büriden” (ağaç kesimi zamanı) gibi kozmolojik, biyolojik ve fiziki doğal döngüleri belirten ifadeler yer alır. Bunlar aynı zamanda süreç içinde dil ve ifadede yaşanan dönüşümünde izlenebileceği anlatımlardır [80], [81]. Örneklerin açıkça ortaya koyduğu gibi, Müneccimbaşı Takvimleri’nin asıl takvim bilgisinin işlendiği ikinci bölümlerinin de baştan sona temporal zaman-mekan kavrayışı ve ifadeleri ile yüklü olduğu görülür.

Dolayısıyla sözkonusu takvimlerin kozmoloji başta olmak üzere akla gelebilecek her türlü doğal ritmi (biyolojik, tabiata ilişkin vs.) toplumsal hayatı düzenleyen bir zaman-mekansal konstrüksiyon, bir sistem olarak kavradığı açıktır. Bu sistem gündelik hayattan devlet yönetimine ; beden sağlığından, askeri seferlere kadar akla gelebilecek her alana ilşkin bir düzen önerisi, bir sosyokültürel zaman-mekansal konstrüksiyon olarak karşımıza çıkmaktadır.

### 2.2.5 Zayiçe, Eşref Saat ve Mimarlıkta Eşref Saat

Yukarıda ortaya koyulmaya çalışılan bu nüfuz alanı, sadece saray halkı ile sınırlı olmayıp topumsal alana yayılmıştır[1]. Bu anlamda, herhangi bir işin uygulamasında en "kutlu" sonuca ulaşabilmek için, sözkonusu iş(ler)in uygulama takvim ve zamanının astronomik ve astrolojik bilgiler aracılığıyla belirlenmesi[2] olarak tanımlanabilecek olan "zayiçe" ve "eşref (uğurlu) saat" ya da diğer adıyla "vakt-i muhtar", Osmanlı'daki liturjik uygulamalara verilecek en çarpıcı örneklerdendir. Öyle ki Osmanlı ve Saray bağlamında yukarıda değinilen erken uygulamalar ile Fatih Sultan Mehmet döneminden II. Abdülhamit dönemine uzanan tarihsel bir etkinlik ve etkililik alanına sahip olmuştur.[3] Bu nedenle Müneccimbaşı Takvimleri bu uygulamanın hem liturjik hem de aslında bürokratik anlamda da meşruiyet kazandığı yazılı ve görsel dokümanlar olarak öne çıkarlar.

Osmanlıda modern öncesi psikososyal yapının irdelenmesi anlamında, yukarıda incelenen Müneccimbaşı takvimlerindeki içerik dışında, Osmanlı'da devlet işlerinin yürütülmesinde önemli görülerek (hemen hemen bütün konular için) hazırlanan "zayiçe" ve "eşref saat" çarpıcı ve irdelenmesi gereken örneklerle yüklüdür. Örnekler,

---

[1] Toplumsal alandaki bu etkiler, sözkonusu dönemlere ait metinler üzerinden, bu tez kapsamında 2.4.2 Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekan'da ortaya koyularak irdelenecektir.

[2] Aydüz [55]'de eşref saatin hesaplanmasını şöyle anlatır: "Uğurlu saatin hesaplanabilmesi için öncelikle güneşin o gün hangi burcun hangi derecesinde bulunduğunu bilmek gerekir. Daha sonra ise bulunulan yerin enlemine göre istenilen günde güneşin tam olarak saat kaçta doğduğunu tesbit etmek gerekir. Ayrıca bazı önemli yıldızlar ile bazı gezegenlerin mevkilerinin de bilinmesi gereklidir. Bu bilgiler rasadhanelerde yapılan rasadlar neticesinde hazırlanan ziçlerde bulunmaktadır."

[3] Bu etki esasen 19. yy'ın ikinci yarısında aşınmaya başlar ve bu süreç halen devam etmekle birlikte II. Abdülhamit döneminin sonu zaman-mekana yönelik yaptırımlar dönemi olduğundan bir milat olarak işaretlenebilmektedir. Bu konu Temporal Zaman-Mekanın Aşınması başlıklı üçüncü bölümde irdelenecektir.

padişah ve devlet erkanını ilgilendiren akla gelebilecek her türlü özel konudan ordunun savaş harekâtı, donanmay-ı hümayun'un denize açılması, Haliç'e geri dönüşü, Yalıköşkü merasimi ve Tersane-i Amire'de yeni yapılan bir geminin denize indirilmesi gibi askeri ve törensel konulardan; köle satın alınması, evlenme, akid düzenleme, seyahate çıkma, okula ve bir işe başlama gibi gündelik konulara değin geniş bir yelpazeyi içerir. Ayrıca bir örnek olarak mekanik saat imal eden saatçilerin saatlerini ilk defa tesbit edilen bir eşref saatte işletmeye başlamaları, konunun toplumsal alandaki yaygınlığı ve kapsamının ortaya konması açısından oluğu kadar kültürel uygulamalar ve adaptasyonlar bağlamında da hayli ilginçtir [55].

Eşref saat, "teşrifat kaideleri[1]" arasına girdiğinden, uygulamalarda eşref saati bağlamında dakiklik önemli bir unsurdur. Özellikle padişahların cülûsları, bunun yanında sadrazam mühürlerinin hazırlanması, bürokratların tayinlerinde olduğu gibi bürokrasiyle doğrudan ilgili konularda müneccimlere eşref saat danışılarak zamanının belirlenmesi ve dakikası gözetilerek uygulanması içi kutsallıkla dolu temporal zaman mekan uygulamalarının ilginç örnekleri[2] arasında sayılabilir [115].

Konu modern öncesi dünya ve mimarlık bağlamında Osmanlı'da devlet ve vakıf yapılarının "temel atma", "kubbe kapatma" ve "açılış törenleri"nde de etkilidir ve çok özel açılımlar sunar. Devlet ve vakıflara ait yapıların temel atma ve açılış törenleri için belirlenen eşref saat uygulamaları, tüm bir inşa sürecinin zamansal sınırlarını önceden belirler. Hatta denilebilir ki sınırları kutsallıkla çizer. Örneğin, Süleymaniye Cami'sinin inşa süreci izlendiğinde "eşref saat"in proje sürecindeki belirleyici rolü oldukça görünür olmaktadır. Ömer Lütfi Barkan, Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı'nı detaylarıyla incelediği aynı adlı çalışmasında [117], inşa sürecinin başlangıç ve bitiş tarihlerinde yaşanan muğlaklığa dikkat çekmekte ve konuyu tam olarak açıklayamamakla birlikte,

[11] Protokol, resmi olan ziyaretlerde, kabul ve törenlerde uyulması gereken adet ve usuller. Konu ile ilgili vak'a-nüvîs Esad Efendi'nin 1870 yılında İstanbul'da basılan *Teşrifat-ı Kadime* eseri incelenebilir.

[2] Örneğin, Koca Yusuf Paşa'ya sadrazam olması için "mühr-i hümayun"un verilmesi nedeniyle müneccimbaşı ve müneccim-i sani tarafından tespit edilen iki eşref saat'ten ilki perşembe günü alaturka saat beş ve elli bir dakika iken, ikincisi aynı gün saat yedi ve dört dakika olarak belirlenmiştir. I. Abdülhamit (eşref saat uygulamalarına zaman zaman direnmekle birlikte ilkini uygun görerek, "hemen işbu kaimenin iktizasınca yevmi saat 5 dakika 51 de teslim-i mühr-i hümayun ile hil'at-ı sadaret-i uzma iksasını" emrini vermiştir. Bkz: BOA [115] ve ayrıca bkz: Aydüz [55].

zemin çalışmalarının uzun sürmesinden kaynaklanabileceği gibi rasyonel cevaplar aramaya çalışmaktadır. Sorun cami kapısındaki inşaatın 957 senesi Cemaziyel-evvel'inin evahirinde başlamış ve 964 yılı Zilhiccesi evahirinde bitmiş olduğunu belirten kitabeden farklı olarak, Barkan'ın ifadeleriyle "*Ali ve Celal–Zade gibi muasır ve bu hususta vukuflarından şüphe caiz olmayan tarihçiler* [113]"in Cami inşasının başlangıç ve bitiş tarihlerini farklı kaydetmeleridir. Âli *Künhü'l-Ahbâr*'ında, Celâl-Zâde Mustafa *Tabakatü'l-Memâlik ve Derecâtü'l-Mesâlik*, Âşık Çelebi *Menâzırü'l-'Avâlim* ve İbrahim Peçevi *Peçevi Tarihi*'nde inşaatın başlangıç tarihini 956 olarak gösterirler. Konuyu Celâl-Zâde aydınlatır. Eserinde şöyle demektedir:

> "Mimar Sinan ferman-ı cihanmuta ile cami-i celilü'ş-şanın vaz'ı makbul ve matbu üzere resm ve tarhını ihzar eylemişlerdi. Tevsi-i daire-i meydan idüp ol makam-ı cennet-abad ve ferş-i firdevs-bünyadı tertib ve tenzil eylediler. Cami-i şerifin resmini meydan-ı zemine nakş ve bast eyleyüb sanayi-i hendesede mahir kamiller ta'yin idüb esas-ı se'a-det-iktibas kazılmağa emr itdiler. 'Amele-i çabük-dest ve şeng-şikest zeman-ı yesîrde tecvîf-i zemîn idüp külüng-i hacer-me'aş ile hâk-i pâki kal'ü tıraş itdiler.
>
> **Temel emri temâm olup temhîd-i esasa kabiliyet ve isti'dad geldikde mehere-i erbâb-ı takvîm ve nücûm bir sa'at-i sa'd ihtiyar eylemişlerdi**. Sene seb'a ve hamsin ve tis'a mi'e cemaziye'l-evvelinin yirmi yedinci hamîs-i meymenet-enîs gününde Padişah ma'iyyeti ile beraber inşaat yerine geldi ve orada müctemi bulunan umum fukara ve muhtacine ebvab-ı hasenat ve tasaddukatı meftuh idüp mal-i bi-keran in'am ve ihsan idüb sürü sürü fevc fevc koyunlar, koçlar kurban eylediler ve **tayin edilen saat gelince**, padişahın emriyle şeyhülislam ebu's-su'ud Efendi Cami-i cennet-me'abın esas-ı mihrab-ı meymenet-nisabını dest-i mübarekeleri ile koyub binaya ibtida eylediler [117]."

Yukarıda 16. yy. ortalarına ait ifadelerin kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya koyduğu gibi, Barkan'ın rasyonel cevaplar aradığı sorun, düşündüğünün aksine liturjik zayiçe ve eşref saat uygulamalarıyla, dolayısıyla döneminin psikososyal yapısından kaynaklanan temporal zaman-mekan kavrayışıyla ilişkilidir. Adı geçen tarihçiler dönemleri düşünüldüğünde olağan olarak Cami'nin inşası için belirlenen kutsal zamanı, bir başlangıç olarak kaydetmişlerdir.

Aydüz [55]'de konuyla ilişkili olarak Topçu Ocağı Kışlası'nın ve Bab-ı Âli binalarının yanmaları üzerine yenilerinin ve Nuruosmaniye Cami'sinin yapılması için tespit edilen eşref saat uygulamalarını örnek olarak gösterir. Bu anlamda, Nuruosmaniye'nin şantiyesinde eşref saate yetiştirilmek üzere yapılan hazırlık ve organizasyon, konuyu

mimarlık bağlamında somutlayarak sözkonusu uygulamanın toplumsal ve kültürel anlamdaki açılımlarını ve yaygınlığını izleme olanağı sunar.[1] Öyle ki; 1162 Yılı M. Ayının 29. Cumartesi günü saat 6.30 olarak belirlenen eşref saate yetiştirilmek üzere, Nuruosmaniye Cami temellerinin kazılmasına 1161 Yılı L. Ayının 14. Pazartesi günü başlanır. Belirlenen eşref saat dışında bir uygulama uğursuz olarak kabul edileceğinden, dakikasına kadar uyulması gereken zamansal bir sınır böylece Cami uygulaması için çizilmiş olur. Bu nedenle her iki tarih arasındaki yaklaşık dört aylık süreç boyunca her gün bine yakın rençber, üç yüzden fazla lağımcı, iki yüz duvarcı ve elliden fazla neccar çalıştırılır. Ancak tüm bu çabalara ve teoride eşref saate yönelik sabitlemelere rağmen, pratikteki olağan kaymalarla temel kazma işinin bitemeyeceği anlaşılır. Bu durum inşaat sahasının ortasına bostan kuyusu gibi bir "kılağuz" kazılarak oluşan sorun yaratılan temsili bir durum üzerinden düzeltilerek müneccimler tarafından eşref saat olarak seçilmiş olan 1162 Yılı M. Ayının 29. Cumartesi günü saat 6.30'da devlet erkanı ve ulemanın huzurunda bir tören gerçekleştirilir [116] [117]. Osmanlı'da toplumsallığı ortaya koyan temporal zaman-mekan kavrayışına ilişkin bu örneklerin mimarlık bağlamında da çoğaltılabileceği açıktır; bu yönüyle konu Temporal Zaman-Mekan ve Mimarlık bölümünde ayrıca sorunsallaştırılacaktır.

### 2.2.6 Muvakkitlik, Muvakkitler, Muvakkithaneler

Belli bir zaman tesbit etmek anlamındaki "vakt" kökünden türeyen mikât (çoğulu mevâkit) bir iş için belirlenen zaman ve yer demektir. Bu anlamda ilm-i mikât, güneş ay ve yıldızlar vasıtasıyla zaman ve mekanın belirlenmesi ilmidir ve bu ilimle uğraşanlar arasında dini kurumlarda görevli olanlara muvakkit denilmektedir [118]. Osmanlı'da "muvakkitlik" ve onun mekanı olan "muvakkithaneler" müneccimbaşılığa bağlı bir kurumdur. "Muvakkitlik", en temel olarak "ilm-i mikat" yani "saat ilmi" ve namaz vakitlerinin hesabınından sorumlu[2] bir mekanizma olarak tanımlanabilir [58], [59], [60], [61], [62]. Bu mekanizmada görev alan ve vakti belirleyen kişi anlamına gelen

[1] Bu konu Bölüm 5.1 Temporal Zaman-Mekan ve Mimarlık'ta sorunsallaştırılarak mimarlık bağlamında ayrıca değerlendirilecektir.

[2] Ayrıca Ramazan için imsakiye hazırlamak, takvim yapmak, kıble tayin etmek gibi işleri de yerine getirirler.

"muvakkit"ler[1] (saatçi veya muvakkit-i salat da denilmektedir) aynı zamanda vakıfların imamet, hitabet, müezzinlik gibi ilmi yeterlilik isteyen görevler; "cihât-ı ilmiye[2]" ile ilişkilidir ve cihet maaşı alırlar. Esnaflık teşkilatında olduğu gibi babadan oğula geçen bir sisteme sahiptir[3]. Ayrıca sarayda da saray halkına namaz vakitlerini bildirmek, mekanik saat onarımı yapmak vb. gibi konularda hizmet verirler[4].

Bu anlamda muvakkitlik gece ve gündüz döngüsü, yedi gezegenin doğuş ve batış saatleri, burçların menzilleri, güneşin doğuş, öğlen ve batış zamanlarındaki dereceleri ve dakikaları, mehtabın büyüme ve küçülme süreçleri ile ilm-i nücum (astroloji) konularında da bilgi sahibi olmak anlamına gelir. *Süleymaniye Vakfiyesi*'nde [119], [120] bu oluşum için aranan nitelikler, görev tanımı ve alınan maaş durumu açık bir şekilde şöyle sıralanır:

> "ve bir kimesne dahi **amel-i saat ve mevakit-i salat** ve mekadir-i şeb-u ruz venüzulü uruc-i seyyarat-i seb' ve menazil-i büruc ve dekayik-i dürüc-i mesir-i aftab ve izdiyad ü intikas-i mahtab ve sayir **ilm-i nücuma müteallik** külliyat ü cüz'iyyat-i maarife vakıf ve arif ve tavilü 'l-ba' ve kesirü 'l-ittila' bir kimesne **muvakkit olup evkat-i ezanı müezzinlere ta'yin edüp tenbih eyleye** ve eyyam-i cümüat ü a'yadda huffaz ve müezzinler ile bile mahfile hazır ola ve vazife-i yevmiyyesi on akça ola [119]."

En temel anlamda ise namaz vakitlerinin müezzinlere bildirildiği, bazı özel durumlarda yukarıda Süleymaniye Vakfiyesi'nden yapılan alıntıda da izlenebileceği gibi Cuma ve Bayram namazlarında cami mahfilinde müezzinle birlikte yer alan, 18. yy'a doğru saat yapım, bakım ve onarım işlerinin de üstlenildiği [58] bir oluşumdur. Bu ölçeği belli bir netlikte ortaya koymak, muvakkitlerin oynadığı toplumsal rolün irdelenmesi anlamında oldukça önemlidir. Çünkü bu rolün, dönemin temporal zaman-mekan kavrayışını

---

[1] Bu mekanizmada görev alan muvakkitlerden bazıları ve haklarında kısa bilgiler için Ünver [58] ve Aydüz [59] incelenebilir.

[2] Vakıfların çeşitli dini, sosyal ve kültürel hizmetlerini sürdürebilmeleri için tahsis edilmiş olan görevlere verilen ad: cihet; çoğulu cihât. Türbedarlık, ferraşlık gibi bedensel yeterlilik isteyenlere ise "cihât-i bedenniye" denilmektedir.

[3] "Bila-veled" yani yerine geçecek oğulun olmadığı durumlarda veya yerine birisini vasiyet etmeden öldüğünde müneccimbaşılar tarafından sınavla belirlenirler.

[4] Aydüz [55]'de Topkapı Sarayı'nda bulunan bazı saatlerin saray muvakkitleri tarafından yapıldığını ifade eder.

oluşturan, “Tanarı”, Doğa”, “Gerçeklik” kavramları üzerine oturan “içi kutsallık ile dolu zaman-mekan fikri ile hiç kuşkusuz, doğrudan bir ilişkisi vardır.

Örneğin, Nuruosmaniye kitaplığına ait[1] Ebu Behram Dımışki’nin *Atlas Minor* tercümesinde “Kavanini Ulema-i Kiram” başlığı altında muvakkitlerin görev tanımı detaylandırılır. Burada, “*muvakkitlerin müneccimbaşılar tarafından seçilmeleri*”, “*ilm-i mikat sanatına vakıf olamaları*”, “*saat olsun olmasın, irtifa alma usullerini tam olarak bilmeleri*”, “*rub’u tahtası ile zamanı dakikasına göre belirleme, saatleri düzeltme ve usturlab kullanma*”, “*muvakkithanelerde bulunan astronomik aletlerin kullanımı*” gibi genel tanımların yanında, “*vakıf saatlerinin tashih ve icabında tanzimi*”, “*muvakkithanelerin ehil ellere tevdii*” ve “*namaz vakitlerinin vazifedarlara ve onlar kanalıyla da halka bildirilmesi*” gibi, konunun toplumsal alanda önemi bağlamında ayrıca irdelenmesi gereken maddeler yer alır [58]. Buradaki namaz vakitlerinin “vazifedar[2]”lar aracılığıyla mahalle ölçeğinde halka bildirilmesi şeklinde ifadelendirilen durum, muvakkitlerden halka uzanan bu ölçekte oluşan kültürel bir zincirin izlenmesi anlamında oldukça çarpıcıdır. Bu durum, başta güneşin gökyüzündeki konumu olmak üzere gökyüzünde meydana gelen olayların yere göre rölatif olmasından kaynaklanan bir hesap etme ve hesap edilen doğru zamanın halka duyurulması gerekliliğinin sonucudur. Ancak toplumsal ve kültürel anlamda bundan fazlasını içerir. Bu görünümde, muvakkitler ve muvakkithaneler bir esnaf yapılanması olarak işlevselleşmiş gözükürler. Bu durum aşağıda tartışmaya açılmıştır.

Mekansal anlamda muvakkithaneler genellikle külliye, cami ya da mescit yapı örüntüsü içinde, bazı durumlarda ise türbe, dergah ve tekke yapıları arasında yer alırlar. Bu örüntülerin genellikle bahçe kapısı girişine yakın bir iki odalık birimlerdir. Osmanlı bağlamında eldeki bilgilere göre inşa edilen en erken tarihli muvakkithane Fatih Cami avlusundakidir[3]. Ardından Bayezid Cami, Yavuz Sultan Selim Cami Muvakkithaneleri gelir. Bu muvakkithanelere ek olarak ve onlarla birlikte Şehzade Cami Muvakkithanesi

[1] Kitap no: 295-2296

[2] Vazifeli, görevli, memur.

[3] Aydüz [55]’de İstanbul’un fethinden önce de bazı Osmanlı yerleşim merkezlerinde inşa edilen muvakkithanelerden bahseder, ancak bu bilgi belgeler anlamında henüz kesinlik kazanmamıştır.

Osmanlıda toplumsal anlamda öne çıkan muvakkithanelerdir. Özellikle Bayezid Cami Muvakkithanesi, önemi vurgulanan bir örnektir. Evliya Çelebi Seyehatnamesinde "*İslam Aleminde ve Avrupalı gemiciler arasında en muteber muvakkithane*" olarak ifadelendirir [112]. Aydüz, bu muvakkithanenin önemini belirtmek için Bayezid Cami muvakkitinin aldığı maaşı aynı dönemde Cihangir cami muvakkiti ile yaptığı kıyasla vurgular. İlki günde 25 akça maaş ve iki çift fodula ekmeği alırken, ikincisi günde 3 akça almaktadır [54]. Bu örnekten de izlenebileceği gibi muvakkithanelerin toplumsal ve kültürel anlamda oynadığı roller yukarıda da işaret edildiği gibi namaz vakti hesabının ötesinde irdelenmelidir. Örneğin, Ünver [57]'de muvakkithaneleri aynı zamanda astronomi, astroloji ve takvim konularında teorik ve pratik olarak derslerin de verildiği mekanlar olarak tanımlar. Bu konuyu destekleyecek şekilde [62]'de ise, astronomi bilgisi geniş olan ve bu konularda ders veren muvakkitlerin etrafında oluşan kimseler ile muvakkitlerin öğrencileri arasında astronomi konularının tartışıldığını, rubu tahtası ve usturlab gibi aletlerle basit gözlemler yapıldığını belirtir. Ayrıca, saat ve gözlem aletlerinin imalatının yapıldığına, senelik takvimlerin hazırlandığına da dikkat çeker. Yukarıda muvakkitliğin tanımında belirtilen, muvakkithanelerin bir esnaf teşkilatı gibi örgütlenme biçimi bu nedenle oldukça anlamlıdır[1].

Öyle görünür ki; namaz vakitlerinin çeşitli aletlerle hesabının dışında semt ölçeğini oluşturan muvakkithanelerin kapsamına, zaman zaman halkın başvurduğu "zayiçe", "eşref saat" ve yıllık takvim döngüsü ile ilişkilenen bir çeşit yarı meteorolojik yarı astrolojik yorumlar da girer. Bu anlamda Ünver'in [58]'de altını çizdiği bir durumu irdelemek yerinde olacaktır. Ünver burada, muvakkitlerin birbirinden habersiz ve ilişkisiz olarak yaptıkları meteorolojik yorumların, 19. yy. sonlarında Fransa'da astronomi, fizik, matematik ve meteoroloji eğitimi alan Hoca Tahsin Efendi'nin, tersane emini Yusuf Efendi'nin 18. yy'da yaptırdığı ilkokul binasında (halen Babali'de yer almaktadır), kurmuş olduğu ilk "fenni meteoroloji istasyonu" ve ardından gelen başka yerlerdeki benzerleri ile birlikte "lüzumsuz"laştığını belirtmektedir.

[1] Aydüz [55]'de, 19. Asrın ortalarına kadar aldıkları gündeliği 3 ile 10 akça arasında değişen maaş ve kira yardımının, muvakkitlerin geçimi için yeterli olmadığını bu nedenle asıl işleri dışında ek gelir getirecek işlerle uğraştıklarını belirtir. Bu durum, muvakkitlerin yukarıda ortaya koyulmaya çalışılan "etkinlik alanı" bağlamında irdelendiğinde de oldukça anlamlı bir hale gelir.

Ünver'in işaret ettiği olgu, bölüm bağlamında tersinden okunduğunda da oldukça anlamlıdır. 19. yy öncesinde, muvakkitler ve muvakkithaneler Osmanlı'da gökyüzünde meydana gelen döngüsel olaylar ile bu olayların gündelik zaman-mekansal karşılıklarını kuran yarı dinsel, yarı liturjik bir toplumsal ve kültürel mekanizmadır. Devlet teşkilatı olan müneccimbaşılığın bir uzantısı olarak mahalle ölçeğinde işlevselleşir ve muvakkithanelerde mekansallaşır. Böylelikle muvakkitlerin dönemin psikososyal yapısında oynadığı roller ve muvakkithanelerin yapılı çevrede yarattığı ölçek ve etki alanı aracılığıyla, gündelik hayat mekana bağıl, rölatif ve kozmolojik ölçütler ile zamansal-mekansal anlamda düzenlenmekte ve regüle edilmektedir.

Dolayısıyla muvakkithaneler ve saat kuleleri arasında kurulmaya çalışılan çizgisel ilişki [58], [59], [60], [61], [62], [121], [122], [123], [124], [125] anlamlı değildir. Sözkonusu ilişki önerisi, saat kulelerini muvakkithanelerin modern yorumları olarak görme eğilimindedir. Oysaki bu eğretileme her iki yapısal durumun toplumsal ve kültürel anlamdaki rolleri bağlamında irdelendiğinde kıyaslanamayacak bir ilişkisizlik ortaya koyar. İlki modern öncesi toplumu zaman ve mekansal anlamda üreten kültürel bir mekanizma iken, ikincisi çeşitli göstergeleri olan bir tür kentsel peysaj unsurudur[1].

## 2.3 **Osmanlı'da Mekanik Saat**

Wolfgang Meyer'in Topkapı Sarayı Müzesindeki Saatler Kataloğunda [126] yer alan III. Ahmet dönemine (1703-1730) ait bir saat, Osmanlı'da Mekanik saati irdelemek anlamında öne çıkar. 1717 tarihinde Ceb-i Hümayun Defterine "*aylı ve günlü ve burçlu kebir altun koyun saati*" olarak kaydedilmiştir. Bu saatin varlığı, konuyu teknolojik determinizm açıklamaları [3], [4], [5], [6], [33], [127], [128] ve zamanı ölçme sanatı (*horology*) anlatılarının [126], [127], [128], [129], [130], [131], [132] ötesinde bir değerlendirme gerektirir. Bu anlamda tüm nesneler geneline yayılabileceği gibi saat özelinde de, sözkonusu nesne ancak sahip olduğu değerler toplamı ile anlamlıdır. Bu bakımından saatin bir mekanizma olarak barındırdığı teknolojik değerinin yanında, saatin nasıl bir kültürel uygulamanın aracısı olduğunun araştırılması da önemlidir. Bu noktadan hareketle bölüm, "Müneccimbaşı Takiyüddin'in Saat Konulu Kitabı ve

[1] Saat Kuleleri Bölüm 2.3.3'te ayrıca değerlendirilecektir.

Kurduğu Rasathane", "Osmanlı Ülkesinde Saat Yapımı" ve "Saat Kuleleri" başlıkları altında konuyu ilgili olduğu kültürel ortam ile birlikte aşağıda kurgulanan "Müneccimbaşı Takiyüddin'in Saat Konulu Kitabı ve Kurduğu Rasathane", "Osmanlı Ülkesinde Saat Yapımı", "Saat Kuleleri" ve "Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekan" başlıkları altında değerlendirecektir.

### 2.3.1 Müneccimbaşı Takiyüddin'in Saat Konulu Kitabı ve Kurduğu Rasathane

Takiyüddin'in 16. yy'ın ikinci yarısında İstanbul'da ortaya koyduğu Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar adlı eseri [133] ve kurduğu Rasathane [71], [134], [135] konuyla doğrudan ilişkilenmeleri bakımından öne çıkmakta ve doğanın ampirik gözlemine dayanan temporal zaman-mekan kavrayışına dair özel bir kesit sunar (şekil 2.8).



Şekil 2.8 Rasathane odasında Müneccimbaşı Takiyüddin ve diğer müneccimler[71]

1526 Şam doğumlu Takiyüddin, medrese müderrisi Mehmed bin Maruf'un oğludur. Şam ve Kahire'de aldığı eğitimin ardından İstanbul'a gelerek Kılıç Ali Paşa'nın maiyyetinde astronomi ve astronomik gözlem ile ilgili çalışmalar yapmış bir İslam alimi; gök bilginidir. *Alatı Rasadiye Li Zici*, *Şehinşahiye Sidretül Münteha* ve Mekanik *Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar* adlı eserlerinde yaptığı çalışmaları kaleme almıştır. Yukarıda bahsedilen çalışmaların ilk ikisinde mekanik saate dair bölümler mevcutken sonuncusu bütünüyle mekanik saat üzerinedir [133], [134], [135], [136].

Takiyüddin 1556'da *Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar*'a yazdığı önsözde konuya olan aşinalığına ve hakimiyetine işaret eden ifadelerde bulunmaktadır. Risale'yi şöyle sunar:

> "çocukluğumda diğer matematikçilerin bütün kitaplarını, **gölgeye ve ışığa taalluk eden aletleri** teorik ve pratik olarak ıslah edinceye kadar araştırmaya karşı bir arzu ve pozisyon ilmine bir ilgi duydum. Başından sonuna kadar çizim ve şekilleri yönünden sırlarına nüfuz ettim. Pozisyona dair elden ele geçen kitapları, Theodosius'un Spherica'sını, Euclid'in Element'ini, Archimedes'in Dörtgenleştirmesini **işlemleri dakik olan kitapları, kantar, terazi, mekanik saatlerini, bu ilimde diğer derin araştırmaları, prensipleri, gayeleri, münasebetleri ve sonuçları inceledim.** Hamd tanrı içindir.
>
> bütün bunlarla beraber **gece ve gündüz süresini pek çok aletler yardımı ile rasat ettim. Bizce bu aletlerin en hususiyete sahip ve zamanımızda temeyyüz etmiş olanı çarklı saatlerdir...buna ilaveten islam milletleri arasında zamanı ölçen aletler arasında bunun daha kolay olduğu düşüncesi rağbet bulmadı.** Bu diyara özellikle hollanda, macar, fransız, alman milletlerinin mamullerinden ulaştı...bazı düşüncelere sahip olduğumda islam memleketlerinde bu ilme dair fikir mübadelesinde bulunacak hiçbir kimsenin bir araya gelmediği hususu benim için sarih oldu. Asillerden ve halktan hiç bir kimse bu konu üzerinde meşhur değildir...bunun üzerine, elde etmiş olduğum unutulmuş, dağılmış, resimleri silinmiş seyyahların bırakmış olduğu dokümanları bir tarafa atarak, ona dair pratik olarak bildiğimi kaleme almayı istedim [133]."

Giriş bölümünde ise şöyle demektedir:

> "Bu öyle bir ilimdirki onunla **zamanı ölçen aletin niteliği bilinir. Konusu muayyen takımlarda muayyen mesafeyi katetmek suretiyle sona eren hareketlere dairdir.** Zira bu alemde kendi kendine devamlı haraket mümkün olmayan bir şeydir. **Amacı yıldızların hareketlerine ve yükseklik aletlerine ihtiyaç duyulmaksızın namaz zamanlarını tesbit etmek keza nafile namazı veya zamanın değişiminin iyi idare edilmesi hususunda düşünmek beratlar ve haritaları tetkik etmek ki onunla söz sahibi**

**kimseler ve memleketin durumu nizam altına alınır için gece kalkma zamanını tayin etmektir** [133]**.**"

Bu durum yukarıda da işaret edildiği gibi İslam düşüncesi ve felsefesiyle ilişkili uygulamaların bir sonucudur [18], [41], [43], [48], [49], [50], [51]. Namaz vakitlerinin belirlenmesi başta olmak üzere dinsel ve bunlarla ilişkilenen eşref saat gibi liturjik uygulamaların oluşturduğu zaman-mekansal düzen temporal zaman-mekan birimleri ile işlerlik kazanır ve ampirik gözlem yoluyla kestirilerek yürütülür. Bir başka ifadeyle Osmanlı'da modern öncesi toplumsal düzende mekanik saat işlevsel değildir. Bu anlamda Takiyüddin'in ifadelerinde geçen "kolaylık" uygulanabilirliğe işaret eder ki; mekanik saat bu anlamda zamanın ölçülmesinde çıplak gözle herkes tarafından yapılabilecek kestirimlerin yanında kolaylaştırıcı bir unsur olarak kabul görmez. Zamanın belirlenmesinde teknolojik determinizm temeline dayanan araştırmalar ekseninde açıklanamayacak bir takım toplumsal bilgi üretme araçları geliştirilmiş olan Osmanlı'da saat, bu anlamda sadece mekanik saat sınırlarında değerlendirilemez. Buradan hareketle denilebilir ki; zaman-mekanın ritmi, zamanının belirlenme biçimi ve belirlenmesinde kullanılan araçların seçimi modern öncesi dönemde Osmanlı'nın zihin yapısını oluşturan, yukarıda irdelenen dinsel ve liturjik toplumsal-kültürel uygulamalarla doğrudan ilişkilidir.

Takiyüddin, mekanik saatin astronomide kullanımı için yazdığı ve konuya yönelik ilklerden olduğu kabul gören[1] bu eser ile, hiç kuşkusuz Osmanlı dünyasında 16.yy'ın ikinci yarısında mekanik saat teknolojisinin bilinir olduğunu ortaya koymakla kalmaz bunun ötesinde döneminin zaman-mekan kavrayışı ile olan ilişkisini bilimsel açıdan bir değerlendirmeye tabi tutar [133], [134]. Takiyüddin, yaptığı araştırmalar sonucunda bu teknolojinin "İslam milletleri" için "kolay olmadığı" görüşündedir. Eserinde "*islam milletleri arasında zamanı ölçen aletler arasında bunun daha kolay olduğu düşüncesi rağbet bulmadı*" [133] demektedir. Öyle anlaşılıyor ki Takiyüddin mekanik saat ile zamanı belirlemeye ilişkin uygulanabilirlik açısından bir değerlendirme yapmış ve "kolaylık" açısından bu düşünceye rağbet etmemiştir. Çünkü Osmanlı devlet

[1] Kruz [4]'e göre ilktir; Tekeli [133] önsöze göre ise, mekanik saatlere dair bilinen Arapça ilk eserdir.

örgütlenmesinde oldukça eskiye dayanan müneccimbaşılık kurumu[1] ve muvakkithaneler[2] güneş saatleri [137], [138], [139], rubu tahtaları ve astrlobların [140] kullanıldığı çıplak gözle dahi yapılabilen gözlemlerle [141], [142] günlük olduğu gibi yıllık devreleri de zaman-mekansal anlamda belirleyerek alaturka saat sistemi ile günlük olarak organize edebilmektedir.

Bu organizasyon camiler, muvakkithaneler başta olmak üzere, imarethaneler, hanlar, hamamlar, berber dükkanları, pazarlar vs. gibi çeşitli kanallar aracılığıyla etkileşerek toplumsal hayata rahatlıkla nüfuz edebilmekte ve böylelikle gündelik hayat zaman-mekansal anlamda karşılıklı regüle edilerek düzenlenebilmektedir. Denilebilir ki; bu düzenin göstergeleri saat ve saat kulelerinden çok, güneş ve ayın gökyüzündeki konumu, ezan sesi ve gündelik hayatı oluşturan liturjik uygulamalar, ritüeller ve alışkanlıklardır. Bu nedenle Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimi gözlemleyebilmek için saat ve saat kulelerini niceliksel anlamda irdelemek anlamlı değildir. Ancak kuşkusuz bu yönde yaşanan artış başka bir durumun göstergesi olmalıdır[3].

Bu anlamda Risale'yi irdelemeye devam edersek üzerinde durulması gereken bir nokta da, Takiyüddin'in incelemelerde bulunduğunu belirttiği saat koleksiyonudur. Takiyüddin bir hazine olarak nitelendirdiği saat koleksiyonu ile ilgili şu ifadelerde bulunur:

> "Hizmetinde bulunduğum sıralarda çeşitli konstrüksüyonları olan bu tip aletler bakımından zengin olan hazinesinde etüt yaptım. Üstürlap ve kadranlarla elde edilemeyen bir çok hususlar bu aletlerle elde ediliyordu [133]."

Takiyüddin'in hizmetinde bulunduğu, yukarıda belirtildiği gibi, maiyyetinde çalışmalarını sürdürdüğü kişi Kılıç Ali Paşa'dır. Osmanlı donanmasının önemli komutanlarından olan Kılıç Ali Paşa, 1571-87 yılları arasında kaptan-ı derya olarak görev yapmış İtalyan asıllı bir Osmanlı seçkinidir. Buraya bir not düşmek gerekirse 16. yy, 15. yy' ın Fatih Sultan Mehmet'ten aktardığı bir geleneği, Hanedanlığın himayesi

[1] bkz:2.2.3 Müneccimbaşılık ve Müneccimler.

[2] bkz:2.2.6 Muvakkitlik, Muvakkitler, Muvakkithaneler.

[3] Saat kuleleri ve modernleşme ilişkiselliği üzerine olan çalışmalar açısından Uluengin [125] incelenebilir.

altındakilerden aldığı bir meşruiyet onayı temsilini, bağlılık arz etmek için hediye edilen saat ve ritüelini, Osmanlı seçkinleri arasında yaygınlaştırmıştır ki; Osmanlılar'ı saatle kitlesel anlamda karşılaştıran bu bağlılık hediyesi, "arz-ı ubudiyet" ritüelidir [7]. Kılıç Ali Paşa'nın saat koleksiyonu bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Bu tartışmaya eklemlenecek bir başka nokta, saatlerin Osmanlı imgeleminde oynadığı rollerdir. Takiyüddin'in ifadeleri ile bu durum şöyle ortaya konabilir:

> "Görünen ve kaybolan şahıslar yapmak veya bir nameyi tekrarlamak, trampet veya çan çalmak, ıslık sesi çıkarmak. Bu tarzın(mekanik saatlerin) dışında bunlar hakkında bir çok kitaplar ve sayısız makaleler yazılmıştır. Bir kimse böyle bir faaliyette bulunmak isterse, bu tip hareketlerden daha mükemmelini yapması mümkündür... Eylendirmekten gayri bir faydası ve istifadesi yoktur. Mamafih **her muayyen vakitte görünen hayvan tasvirleri ve mezheplerin sevdikleri şahıs tasvirleri** yapılabilir [133]."

Herşeyden önce "Eylendirmekten gayri bir faydası ve istifadesi" olmayan "görünen hayvan tasvirleri ve mezheplerin sevdikleri şahıs tasvirleri" 16. yy'a ait görsel kültür hakkında epey anlamlı gözükmektedir ve Takiyüddin'in saydığı tüm diğer unsurlarla birlikte Osmanlı imgelemine dair oldukları açıktır. Ancak bu konu tezin sınırlarını aşacağından ayrı bir çalışma konusu olarak değerlendirileceklerdir. Bölüm bağlamında ise, bu imgelerin temporal zaman-mekan kavrayışı ile ilişkilenip ilişkilenmedikleri araştırılacaktır. Örneğin bu anlamda öne sürülen, Sultan'a hediye edilmek üzere üretilen mekanik saatlere yönelik "yenilik" beklentisi talebi ve bu talebin oluşturduğu 'yeni durumlar' örneğin 17. yy'da Galata Pazarını oluşturacak olanlar [3], [4], [127] konuyu Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışına taşımaları açısından oldukça ilgi çekicidir ve aşağıda irdeleneceklerdir.

### 2.3.2 Osmanlı Ülkesinde Saat Yapımı

Otto Kurz, [4]'de, Osmanlı bağlamında saatin 16. yy'dan itibaren bilinir olduğunu belirtir ve 17. yy'dan itibaren Osmanlı pazarına giren saatlerin nicelik ve nitelik olarak çokluğundan bahsederken 17. yy'da Galata'ya yerleşen Cenevre uzantılı mekanik saat atölyeleri ve pazarını işaret eder. 17. yy. Osmanlı İstanbulu'nda Galata, mekanik saat endüstrisinin yayılımını gözlemlemek için özel bir ortam sunar [132]. Ağırlıklı olarak Avrupa'dan ithal edilen mekanik saat ve saat parçalarının satıldığı, onarımlarının yapıldığı; bunların yanında sayıları görece az da olsa, sözkonusu parçalarla mekanik

saat üretimlerinin de yapıldığı atölyelerin bulunduğu bir pazardır. Ancak bu pazar ve pazardaki saatler Wishnitzer'in öne sürdüğü modern zaman bilincine olan değişime [32] değil aksine temporal zaman-mekan kavrayışının sürdüğüne dair bir göstergedir. Öyle ki; bu dönemde, saatlerdeki sofistikasyon dikkate değerdir. Zamanı sadece saat cinsinden değil, aynı zamanda takvim cinsinden gün, hafta ve ay olarak belirtirlerken, bazıları ayın hilalden dolunaya değin geçirdiği astronomik ve astrolojik süreci de işaretler [4], [126], [128], [129], [130], [131]. Bu noktada atlanmaması gereken, sözkonusu sofistikasyonun temporal zaman-mekan kavrayışından ayrı düşünülemeyeceğidir. Kurz [4] ve Wishnitzer [32] ise bu türden göstergelerle yüklü özel üretim saatlerin varlığını bir değişim olarak okumakta; Kurz mekanik saat ve modernite ilişkisini kurmaya çalışırken Wishnitzer, güneş saati ile belirlenen ezani saat sistemi ile Osmanlı toplumunda yaygınlaşmaya başlayan mekanik saatin var ettiği eşit zaman sisteminin birbiri ile hibridleşerek oluşturduğu "alaturka saat"i soyut zaman kavrayışına uzanan değişim sürecinde bir ara durum olarak değerlendirmektedir. Oysa hiç kuşkusuz temporal zaman ve mekanik saat arasında "alaturka saat sistemi"ni gündeme getiren bir etkileşim sözkonusu olsa da burada böylesi bir hibritten çok bir adaptasyondan bahsetmek çok daha anlamlıdır.

Öyle ki; Galata pazarında veya Galata pazarı için üretilen mekanik saatlerin Avrupa pazarındaki benzerlerinden farklılaşan noktalar incelendiğinde bu durum daha da netlik kazanır. Burada teknolojik anlamda kıyas yapılabilecek bir farklılık gözlemlenemezken, imgesel farklılıklar mevcuttur. Galata pazarında veya Galata pazarı için üretilen saatlerde günün figüral temsiline dair bir belirteç, örneğin Avrupa'daki benzerleri akla geldiğinde cumartesi gününün mitolojik bir figür olan "Satürn" ile temsili gibi uygulamalar gözlemlenemezken; "ay takvimi"ni barındıranlara yönelik talep dikkat çekici bir ağırlığa sahiptir[1]. Örneğin British Museum'da bulunan 17. yy'a ait ve Osmanlıca "Galata'daki Duna'nın yapımıdır" yazılı bir saatteki [128], [129] göstergeler, temporal zaman-mekan göstergeleridir. Saatin ana kadranını 29 günlük ay takvimi oluşturur. Bu kadranda 30. gün için ayrıca dar bir dilim hazırlanmıştır. Kadranın iç

[1] Kruz [4]'de bu durumu, İslam dininin figürlere olan mesafesi ve ay takviminin seküler ve dinsel hayattaki pratik kullanımı ile açıklar.

tarafında ayın evrelerini gösterir ikinci bir mekanizma yer alır. Solunda ve sağında ise haftanın ve ayın gününü işaret eden bir başka gösterge mevcuttur. Saat göstergesi ise çeyrek ve yarım saat dilimlerinden oluşmakta rakamlar dışarıdaki çembere Osmanlıca ve içerideki çembere roman rakamları ile yerleştirilmiştir. Ayrıca Topkapı Sarayı Müzesi Saat koleksiyonu incelendiğinde [126], [128], [129], [130], [131], [143], [144], 16. yy'dan itibaren bu tür ay takvimli ve ayın evrelerini gösterir kuşak saatlerin varlığı saatin Osmanlı toplumunda rağbet gören bir nesne olarak değer kazandığı ve yaygınlaşmaya başladığı kuşku götürmeyecek biçimde izlenebilir olmakla birlikte, bu bölümün asıl iddiası olan sözkonusu saatlerin temporal zaman-mekan kavrayışının somutlaşarak izlenebildiği göstergelerinden bir tanesi olduğu yargısına kanıt oluşturdukları görülür.

### 2.3.3 Saat Kuleleri

Eldeki veriler doğrultusunda Osmanlı bağlamında saat kuleleri ile en erken 16. yy'ın ikinci yarısında Üsküp/Makedonya, Banja Luka/Bosna Hersek ve Jagodina/Sırbistan'da birer adet olmak üzere Doğu Avrupa, Balkan coğrafyasında karşılaşılır. Ardından bu coğrafya bağlamında 17. yy'da da saat kuleleri gözlemlenir [145]. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde [107] Arnavutluk'daki Elbasan ve Berat'da olmak üzere iki adet saat kulesinden bahseder. Camiye yakın ve yüksek bir kule olarak nitelendirdiği Elbasan'daki saat kulesinin inşai sağlamlığından ve saatinin dakika ve derece (saniye) şaşırmayan güvenilirliğinden bahsederken muvakkitlerin bu saati rahatlıkla dikkate alabilecekleri yorumunu yapar. Kendi ifadeleriyle şöyle demektedir:

> "*Bu cami'e karib bir seramed saat kullesi var, gayet musanna ve dürüst saati var kim asla dakika ve derece fevt etmez, cümle camilerin müezzinan-i bilalileri ana nazırlardır* [112]."

Berat'daki saat kulesini ise Çarşı'nın merkezinde mermer ve yüksek olarak nitelendirirken içine 10 kişinin oturabileceği büyüklükteki çanından, öğle vaktini belirtmek için 12 kez çaldığından ve sesinin "bir konak yer"lik mesafeyi kapsadığından bahsederken görülmesi gerektiğini vurgular. Şöyle demektedir:

> "*ol çarşu içre bir saat kulesi var, evce ser çeküp anda Erdel diyarından gelme bir saati var, nakusı içinde on adam oturur,* ***vakt-i zuhr oldukda on***

> ***iki kerre zarb edüb*** *sadası bir konak yerde istima olunur. Tabir ü tavsif ile olunmaz, ta ki görmeğe muhtac bir saat-i ibretnümadır* [112]."

Evliya Çelebi'nin ifadeleri saat kulelerine ait ilk örneklerin mimari ve mekansal değerlerinin tipolojik ve kültürel anlamda irdelenmeleri bakımından önemlidir. Bu anlamda denilebilir ki, Osmanlı coğrafyası bağlamında karşılaşılan ilk örnekler[1], çarşı merkezinde, camiye yakın bir konumda yer alarak büyüklüğü ve sesi ile belli bir kamusal ölçek ("bir konak yerde") oluştururlar. Ayrıca bu noktada sözkonusu ölçeğin, yukarıda incelenen temporal zaman-mekan birimlerinden "saat" ile olan ilişkisini hatırlamak da önemlidir[2]. 16. yy'ın ikinci yarısında Balkan coğrafyasında gözlemlenen bu oluşum 18. yy'ın ortasında Yenice Vardar/Iannitsa'daki saat kulesinin ardından 18. yy. sonunda Safranbolu Saat Kulesi Anadolu coğrafyasına sıçrar. Safranbolu Saat kulesi 1798 yılında İzzet Mehmet Paşa[3] tarafından yaptırılmıştır. İzzet Mehmet Paşa vakfiyesinde kule ile ilgili ifadeler şöyle yer alır:

> "Safranbolu kasabasında kain cami-i şerifi mezkur derununda vaz' eylediğim ayar tabir olunur bir kebir saat ile kasaba-i mezbure kal'asına müceddiden vaz olunması irade olunan diğer bir kebir saatin lede'l-iktiza tamir ve termimleri içün saatçilik katında mahir ve mikate alim bir kimesne saatçi tayin olunup beher **yevm vakt-i gurubda zikr olunan saatleri kurub** ve lede'l-hace tamir ve termim dahi idüb... [146]"

Evliya Çelebi Seyahatnamesi ve İzzet Mehmet Paşa Vakfiyesi'ne ait ifadeler kıyaslandığında irdelenmesi gereken bir farklılık ortaya çıkar. Çelebinin ifadelerinde geçen 17. yy'a ait Berat örneğindeki saat kulesinin saati Avrupa kültürel coğrafyasındaki benzerlerinde olduğu gibi "öğle vakti (vakt-i zuhur'da)" kurulurken, Vakfiye'de geçen 18. yy'a ait Safranbolu örneğinde ise İslami uygulamalarda olduğu gibi akşam vakti (gurub vakti) kurulmaktadır. Burada atlanmaması ve irdelenmesi gereken sözkonusu farklılaşmanın, yeni bir saat döngüsü ve takvim gününün başlangıcı olarak öğle vaktini kabul eden Avrupa coğrafyası ile akşam vaktini kabul eden İslam coğrafyasındaki kültürel uygulamalardan kaynaklandığıdır. Bu nedenle saat kuleleri

---

[1] İlk örneklerin nasıl ve kim tarafından yaptırıldığına dair bilgi bulunmamaktadır. Konuya dair bir araştırma olarak Kreiser [145] incelenebilir.

[2] bkz: 2.1.2 Temporal Zaman-Mekan Birimleri, "saat" maddesi.

[3] III. Selim döneminde 4 sene sadrazamlık yapmıştır.

içerdikleri mekanizmalar ve kentsel işlevlerinin ötesinde değerlendirilmelidir ki; kültürel anlamları bu fiziksel sınırların da dışını işaret etmektedir.

Oysa ki konu ile ilgili çalışmalarda [122], [123], [124], [125], [147], [148], saat kuleleri, tipolojik anlamda birer "anıtsal yapı" olarak ele alınır ve muvakkithaneler ile bu bağlamda ve işlevsel anlamda ilişkilendirilir. Sözkonusu ilişki önerisi muvakkithanelerin saat kulelerini öncelediği üzerinedir ya da başka bir ifadeyle bu anlatılarda saat kuleleri muvakkithanelerin modern versiyonu olarak tanımlanır. Öte yandan her iki yapı tipolojik olarak ve sadece kronolojik anlamda karşılaştırıldığında dahi, bir farklılığa işaret eder. Osmanlı bağlamında muvakkithaneler 15. yy'da Fatih Cami Muvakkithanesi ile örneklendirilmeye başlanır[1] ve 20. yy.'a kadar devam eder. Bu anlamda saat kuleleri de neredeyse paralel bir kronoloji ile karşımıza çıkar. Saat kulelerinin künyelerine yönelik önemli bir çalışma ortaya koyan Klaus Kreiser [145]'e göre erken dönem Osmanlı'da 4 (ya da 5?) adet, 16. yy.'ın ikinci yarısından 18. yy. ortasına kadar 8 ve 18. yy. sonundan 20. yy. başına kadar ise 65 adet[2] saat kulesi inşa edilmiştir. Dolayısıyla her iki yapı tipinin farklı sosyokültürel açılımlara ve mekansal değerlere sahip olduğu ortadadır. Bu nokta Bölüm 5.1 Temporal zaman-Mekan ve Mimarlık'ta irdelenecektir.

## 2.4 **Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekan**

Yukarıda ikinci bölüm boyunca irdelenmeye çalışılan oluşan bu düzen içinde liturjik uygulamalar eşliğinde güneşin gökteki konumu, namaz vakitleri ve onun işareti olan ezan sesi Osmanlı'da saray ve bürokrasi'den, mektep, medrese, cami ve imarethaneler gibi devlet mekanizmalarının zaman-mekansal işleyişlerini kuran; kütüphane, han, hamam, kahvehaneler, berber dükkanları, pazarlar gibi sivil kamusal mekanlar ile panayır, şenlik, dini kutlamalar gibi çeşitli organizasyonları düzenleyen; tüm bu yapıların birbiri ile ilişkisini kurarak regüle eden toplumsal ve kültürel bir boyuta sahip olmuş gözükür. Bu nedenle bu döneme ait metinler örneğin vakfiye, kitabe ve kadı sicilleri gibi toplumsal kesitler alınabilecek metinler ile birlikte risale, gezi yazıları ve günceler gibi tek tek bireylerin gözlemlenebileceği metinler incelendiğinde, doğaya

[1] bkz: 2.2.6 Muvakkitlik, Muvakkitler, Muvakkithaneler.

[2] 1900 yılında 23, 1902 ve 1909 yılları arasında ise 10 adet olmak üzere.

sıkça referans veren kozmolojik ve dinsel söylemler ile doğrudan ilişkilenerek ampirik gözlem ve dinsel ritüelleri içeren bir zaman-mekan anlatısı ile karşılaşılır.

Anlatılar dönemin zaman-mekan kavrayışını ortaya koyan döneme özgü ifadeler içerirler. Faiz Kalın "Zaman Kavramını İfade Eden Kelimeler" başlığı altında *Kur'an*'ı bir metin olarak incelediği çalışması olan [11]'de sözkonusu kelimeleri "bir sürenin sınırlarını belirleyip ölçen ifadeler" olarak nitelendirir. Bu ifadeler, "yevm, nehâr, fecr, sabâh, duhâ, zuhr, 'asr, mesâ, işâ, leyl, vakt, şehr, nesi, mevsim, sene, usbû, ân, sa'ât, kıyâmet, berzah, dehr, hîn" olarak sıralanır. Kalın, çalışmasında kelimelerin anlamsal karşılıklarını çağrışımları ile birlikte ortaya koyduğundan, bölüm bu kelimeleri yeniden tanımlaya çalışmadan metinlerdeki anlamsal açılımları ile gözlemleyerek konuyu irdelemeye devam edecektir.

### 2.4.1 14. yy., *Felek-nâme* ve *Mantı-ku't-tayr*

14. yy. başında Divan Edebiyatı'nın ilk şairlerinden ve bir tasavvuf düşünürü[1] olan Gülşehri *Felek-nâme* ve *Mantı-ku't-tayr* adlı mesnevilerinde astronomi biliminden yararlanarak tasavvuf düşüncesi, astroloji ve kozmoloji arasında metafizik bir ilişki kurar [111]. Gülşehri'nin yazdığı mesnevileri inceleyen Müjgan Cunbur'a göre *Felek-nâme*, "ay ve güneş tutulmaları, kuzey ve güney kutupları, doğu ve batı, arş-ı a'zam [en yüksek gök tabakası, Tanrı katı], yedi gezegen, hübut [yukarıdan aşağıya inme-düşme], vebal, evc [en yüksek nokta, doruk] ve haziz[en aşağı nokta]" gibi yıldız ve gezegenlere ait yükseliş ve iniş hareketlerine dair içeriğiyle bir astronomi ve astroloji kitabı gibidir. İkinci kitabı olan *Mantı-ku't-tayr* ise astronomi ve astrolojiyi felsefe ve mantık bilimleri arasında sayar ve kaynak olarak Klaudyos Ptolemaios[2]'un *Mathematike Syntatksis*[3] adlı hey'et kitabını gösterir. Burada yağmur, gök gürültüsü, gök kuşağı gibi olayları açıklayan Gülşehri, 14. yy'a ait bilim anlayışından yararlanır ki; bu anlayış 14. yy'a ait zaman-mekan kavrayışını da seslendirmektedir. *Mantı-ku't-tayr'da* geçen "Buşr ile

[1] Cunbur [111]'e göre, Gülşehri Felekname'de tasavvuf düşüncesinde geçen "mebde" ve "me'ad" sorununu "seyr-i sülûk"taki yedi mertebeyi astronomi ve astroloji bilgisini kullanarak, yıldız, burç ve felekler ile bunların hareket özelliklerinden yararlanarak açıklar.

[2] Arapça metinlerde "Batlamyus"a dönüşmüştür.

[3] Arapça'ya Al-Macasti, Latince'ye Almagesti olarak çevrilmiştir.

Yemliha” hikayesinde o dönemin anlayışını ortaya koyacak şekilde her geceyi bir yıldıza şöyle bağlar:

“Buşr’a eydür yemliha kim iy hoca
Kangı ılduz gicesidür bu gice
Buşr eydür tanrı bile bu düni
Kim nenündür yohsa kim bile buni
Yemliha eydür meger sen bilmedün
Kim benüm gibi hüner-mend olmadun
Güneşündür bu peşenbe gicesi
Aydur adine düninün hocası
Çünki şenbe dünini merrih ala
Giregi dünin utarid hod bula
Müşteri’ye vir düşenbe dünini
Zühre seşenbe düninün hatunı
Çarşenbe gicesin aldı zuhal
Müşkil iş böyle olur oşbunda hal.”

Aynı mesnevide yıldızlarla burçların ilişkisini ise şöyle verir:

“bu kamu ılduz ki ilmi ökdedür

Hiç bilür misin ki kangı gökdedür

Buşr eydür tanrı bile kandadur

Bu kamu ılduz ki bu eyvandadur
Yemlihâ eydür....
Gök tokuzdur yidisinde seyr ider
Yidi seyyar u burûcına gider
Kalanına sâbitât ad urdılar
Sekizinci gökde bunlar durdılar
Tokuzıncı künbed-i a’zamdurur
Cehl zahm u ilm ana merhemdürür
Müşteri çıkdı ufukdan zer-feşan
Buşr’a eydür yemlihâ kim iy fulan
Bu ne ılduzdur anı tanlar mısın

Ya evi kangıdurur anlar mısın
Buşr eydür yüz eger fikret kılam
Tanrı bile ben anı kaçan bilem
Yemlihâ eydür....
Müşterî ılduz budur gökde ayan
Kavs u Hut anun evidür bî-güman
Cedy u delv'i ev eylendi zuhal
Burc ola merrih'e akreb hem hamel
Güneşe eyvan esed burcı olur
Ay dahi herçeng burcını alur [111]."

Cunbur, Gülşehri'nin astronomi, astroloji ve din bilgisi arasında kurduğu bu sıkı ilişkiyi eserlerini Kırşehir dolaylarında yazmış olmasına bağlar ki; burada Gülşehri'nin yaşadığı yıllarda Nureddin Cacebey tarafından özellikle astronomi derslerinin okutulduğu bir medrese kurulmuştur. Bu bağlantı önemli olduğu kadar dönemin zaman-mekan karayışının irdelenmesi bakımından da anlamlı gözükmektedir. Çünkü 14. yy. başında medresede okutulan, "akademik" bir bilginin içeriğini ve bu içeriğin kozmoloji, astronomi, astroloji ve din ile olan dolayımsız ilişkisini kurarken, aynı zamanda dönemin zaman-mekan fikrini sergilemektedir. Öyle ki; sözkonusu akademik bilgi yaklaşık yüz yıl sonra bir başka biçimde Osmanlı devri klasik eserleri arasında sayılan ilk ansiklopedik eser *Murad-nâme*'de bir bölüm olarak yer alacaktır [111].

### 2.4.2 15. yy., *Murad-nâme*

1427 yılında Bedr-i Dilşad tarafından II. Murat'a ithafen kaleme alınan *Murad-nâme*, dönemine ait toplumsal ve kültürel bilgileri 51 madde altında sınıflandırır. Maddelerden birini, 31. maddeyi "ilm-i nücûm" yani astroloji oluşturur. Maddede, "müneccim olmak için gerekli nitelikler", "astroloji okuyacakların kazanacağı toplumsal değerler" gibi sosyal konular ve "ayın ilk gün hesabı" gibi takvim bilgileri, "takvim yapımcılığı" ile birlikte "yıldızlar ile gezegenlerin ad ve özellikleri", bunların "gökyüzündeki hareketleri", "birbirine ve yeryüzüne olan etkileri"ni içeren alt başlıklar altında ağırlıklı olarak "zayiçe ilmi", "burçlar ve mizacları" anlatılmaktadır [111]. Madde incelendiğinde döneminin psikososyal kabullerini de ele verir ki burada müneccimlik ve astroloji önemli bir yere sahip gözükür. Bu anlatılarda örneğin gezegenler ve gece-

gündüz arasında kurulan ilişki dönemin ampirik, doğanın gözlemine dayanan zaman-mekan kavrayışını anlamak bakımından önemlidir:

"zuhal nahs-i nerdür ki ruzidürür
Nuhuset meger ana ruzi durur
Tabî'atda hem serd u huşk oldı ol
Ki düşmenliği halka artura bol
Evet rûzîdür müşteri sa'd u ner
Olupdur Tabî'atde hem germ u ter
Şebî nahs-i ner oldı Merrîh bil
Ne kim hükmi var ise teftîş kıl
Tabî'atde hem germ ü huşk olduğın
Anada nuhûset sirişk olduğın
Bugez rûz-i ner germ ü huşk oldı Gün
Yarın gerek ola işitgil bugün
Nazar itse sa'd oldı nahs ictimâ'
Bu sırra irişmişdürür ıttılâ'
Evet zühre'yile Utârid heman
Tabî'atde bir oldılar her zaman
Bular sa'd u hem rûzilerdür azîz
Tabî'atleri serd ü ter kıl temiz
Kamer sa'd bâde şebî serd u ter
Olupdur eyâ dilber-i mu'teber [111]."

### 2.4.3 16. yy., *Süleymaniye Vakfiyesi*

Bu bağlamda ele alındığında *Süleymaniye Vakfiyesi* [119], [120] 16. yy'ın ikinci yarısının başına ait[1] gündelik pratikler ile bu pratiklerin bağlı olduğu toplumsal düzenlemeler eşliğinde dönemine ait zaman-mekan fikrinin izlenebildiği bir metindir. Vakfiye, Süleymaniye yapı kompleksi ile ilişkilenen mâbed, medrese, darû'l hadi, imarethane, dârüş-şifa, türbe, cami ve bunlardan ayrıca İstanbul ve Edirne'deki birer zaviye ile Şehzade Mehmed ve Cihangir Camileri'nin işletilmesine ve gündelik işlerinin

[1] Vakfiye metninde, *Süleymaniye Vakfiyesi*'nin düzenlenme tarihi yer almamakla birlikte, Kanuni Sultan Süleyman'ın Şam'daki vakıflarına ait bir başka metine göre 06.05.1557 günüdür; [119].

yapılmasına yönelik zaman-mekansal organizasyonları içeren ifadeler ile yüklüdür. İfadeler, "gece-gündüz devri", "güneşin doğuş-batış düzeni", "ayın devreleri", "mevsimler" ve "namaz vakitleri" gibi temporal zaman-mekan ögeleri içermektedir.

Örneğin Vakfiye medreseyi açıp kapamak ile görevlendirilecek bir kimsenin sahip olması gereken meziyet, görev ve ücreti şöyle tanımlar:

> "Ve bir recül-i sadık ve bevvablık hidmetine layık, hidmetinde muvazib ve kusur ü füturdan mücanib, **vakt-i fecrden evvel** bab-i medreseyi açar ve **vakt-i işadan sonra** kapar kimesne bavvab olup vazife-i yevmiyyesi iki akça ola [119]."

"Nuktacı[1]"nınkini ise şöyle:

> "ve iki nefer mu'temedün aleyh ve deyyin ve salih u mütedeyyin kimesne Nuktacı olup birisi **vakt-i subhde ve asrde** olan ecza-hanan ve müsebbihin ve birisi dahi **vakt-i zuhrde** olan ecza-hanan ve musallini dayima tetebbu edüp ve meclislerine varup taahhüd ve tefakkud edüp bi gayri uzrin eda-i hidmet ve ikamet-i vazife etmedükleri eyyamda ta'yin ü izah üzere defterinde nukta koyup adet-i cariye üzere alamet vaz edeler ve kendülere dahi tenbih ü tahzir eyleyüp ısrar edenleri mütevelliye i'lam eyleyeler. Ta ki herkes hidemat-i lazımesine muvazabet ve müdavemet ede ve **vakti subhde ve asrde olan nuktacının vazife-i yevmiyyesi dört akça ola** ve **vakti zuhrde olan nuktacının vazife-i yevmiyyesi iki akça ola** [119]."

Vakfiye'de, Güneşin gökteki konumunun bizzat kendisinin zaman-mekansal düzenlemelerde belirleyici olduğu yukarıdaki örneklerin yanısıra, namaz vakitleri aracılığıyla belirleyici olduğu örnekler de sıklıkla yer alır. Örneğin ahır kapısının kilitlenmesiyle ilgili olarak şöyle denilmektedir:

> "ve iki nefer salih ve müstakim ve hidmetinde muk,m kimesneler dahi imaretün ahur ve karban sarayına bevvab olup ahura girüp çıkan devvabbı görüp, gözedüp **vaktlü vakti ile** kapusını açup yapup zencirini kilidsiz komaya ve hıfz ü hiraset eyleyüp müsafirlerün devabbına şa'ir ve alef virildükde anun ma'rifetiyle virile. Ahur kapusın **ahşam namazından mukaddem** kilidleyeler ve **subh namazından sonra** açalar. Sa'y edeler, kimesnenün asla nesnesi zayi olmaya ve vazife-i yevmiyyeleri ikişer akça ola [119]."

Süleymaniye Vakfiye'sinde yazıldığı döneme ait temporal zaman-mekan kavrayışını ortaya koyan örnekler çoğaltılabilir. Örneğin, Vakfiye'de yer alan aşağıdaki nazım ve dualardan dile işleyen bu kavrayış rahatlıkla izlenebilir:

[1] Mubassır, devamı kontrol eden.

"Kul olup canın ana itdi teslim,

Yedi saff leşker olup **yedi iklim**.

Kapusunda mülazimdür **şeb u ruz**;

Bulur bir kerre nevbet **yılda nev-ruz** [119]"

"Allah, zamanlar bitesiye kadar saltanatını devam ettirsin, ahirette makamını adnan-oğullarından insanlara peygamber olarak gönderilen ve **iki kemer, ayla güneş döndüğü müddetce** zatına allahtan salat ve selam olan resulünün yakınında bulundursun! [119]"

"Allah, onun ecrini **sabiteler feleğinin yıldızları sayısınca** ihsan buyursun! [119]"

Temporal zaman-mekanı içeren bu ifadeler çerçevesinde, 16. yy bağlamında düşünüldüğünde "beklenmedik" olan ve bu anlamda ayrıca irdelenmesi gereken, Vakfiye'de yer alan "dakika" ve "saat" ifadeleridir. Örneğin imarethane'de yapılacak hizmet ve ikramlarla ilgili olarak zaman(lama) konusunda yapılan "dakika kaybedilmemesi(dakika fevt etmeyüp)" ve "eğlenilmemesi, duraklanmaması (tevakkuf etmeyüp)" tenbihlerini içeren aşağıdaki iki örnek bu bağlamda dikkate değerdir:

"Ve dahi şöyle şart edüp buyurdılar ki:

İmaret-i amire müsafirlerinün ta'zim ve tekriminde şeyh olan kimesne **asla dakika fevt etmeyüp** sayir amayirde ne-vech- ile ziyafet ve ikram olunursa dahi ziyade edeler, nuksan üzere etmeyeler [119]."

"ve evsaf-i mezkure ile mevsuf ve takva ve emanet ile ma'ruf kırk aded kimesne hucre-i mübarekede hafız olup amma zikr olunan kırk nefer kimesne ala-sebili2l-münavebe **gicede ve gündüzde asla ve kat'a biran ve bir saat tevakkuf etmeyüp** ale-'l-ittisal ve 't-tevali gayr-i munkati'teenni vü tertil ve enva-i hudu ve tebcil birle kur'an-i azim tilavetine müştağil ve mütevağğil olalar [119]."

### 2.4.4 17. yy., Evliya Çelebi *Keşfü'z-Zunûn*

Evliya Çelebi *Keşfü'z-Zunûn*'da "Hükümler İlmi (ilmi nücum)" başlığı altında şöyle demektedir:

"Hükümler , bir isimdir ki, akla dayanan bilgiler hakkında kullanıldığında bununla bilinen **öncülerden çıkarılan gaybi durumlar** kastedilir, bu **öncüler de hareketleri, yerleri ve zamanları bakımından yıldızlardır**...birincisi **astronomik oluşumların durumlarından ve yıldızların karşılaşmasından, yaklaşmasından, üçgen, altıgen ve dörtgen oluşturmasından, dünyada meydana gelen olaylara göre havanın, madenlerin, bitkinin ve canlının durumları hakkında hüküm çıkarmaktır**. Konusu iki bölümü ile yıldızlardır. İlkeleri hareketlerin, gözlemlerin ve yaklaşmaların farklılığıdır. Sonucu da

> tek tek faydalar gibi bizim yanımızda farklı olması mümkün olmakla beraber, Allah adetini böyle yürüttüğü için ilerde olacak şeyleri bilmektir. **Bu ilmin doğruluğu ile gördüğün şeylerden birisi Bağdat'ın yapısıdır, o şehri yapan kişi güneş aslan burcunda, merkür başak burcunda ve Ay da yay burcunda iken, onun yapısını sağlam yaptı**, Allah da onda hiçbir kralın ölmemesini emretti ve böyle devam etti, bu genellikle böyledir. Özel bir durumda ise bir kişinin doğum zamanını bildiğinde onun için ortaya çıkacak hastalık, tedavi, kazanç ve diğerlerinin hepsi hakkında karar vermen kolay olur, Dâvûd'un tezkiresinde böyle anlatılmıştır. Tarihlere dikkatle baktıktan sonra bunun şahidi hakkında tartışmak mümkündür ancak kabul etmemekle iddiasının gerçek dışı olması gerekmez. Mevlâ Ebü'l-Hayr şöyle dedi: 'bil ki **bilginlerin çoğu yıldızlar ilminin kesinlikle haram olduğu görüşündedir, bazıları da yıldızların kendilerinin etkili olduğuna inanmanın haram olduğu görüşündedir'**, Şâfiî'den şöyle dediği nakledilmiştir: 'eğer müneccim Allah'tan başka etkilinin olmadığına fakat allah'ın adetini şöyle olunca şöyle olması şeklinde yürüttüğüne, etkili olanın ise Allah olduğuna inanırsa kanaatimce bunda bir sakınca yoktur, o yerde (o zaman) yıldızların etkisine inanan kimseleri kınamak gerekir', İbn es-Sübkî büyük tabakat'ında ondan bahsetti, bu konuda Miftâhu's-Seâde'nin yazarı sözü uzattı, ancak o itirazda aşırılığa gitti ve şöyle dedi: 'bil ki **yıldızların hükümleri yıldızlar ilminden başka bir şeydir, çünkü yıldızlar ilmi hesapla bilinir ve matematiğin dallarındandır, yıldızların hükümleri ilmi ise doğanın eserlere delaletiyle bilinir ve doğa ile ilgili ilimlerin dallarındandır**. Hükümler ilminin dalları vardır, şunlar onlardandır: Gün seçme ilmi, kum falı ilmi, fal ilmi, kur'a ilmi, uğursuzluk falı ilmi ve zorlama ilmi'[46]."

Yukarıdaki ifadelerde Katip Çelebi hükümler ilminin içeriğini ortaya koyarken aynı zamanda 17. yy.'da bilgi üretimine dair bir kesit de sunar. Astronomik ve astrolojik konuların birbiri içine girdiği bu ilim anlayışı kültürel bir ortam oluşturarak toplumsal hayatın düzenlenebilmesi için belli birtakım normlar ortaya koyar. Burada görülür ki toplumsal hayatı düzenleyen bilgi üretimi kozmolojik ve doğal döngüler ile gündelik olaylar arasında kurulan/kurgulanan ilişki önerileri; dönemin ifadesiyle "hükümler" üzerine kuruludur. Hükümler, "doğanın eserlere delaletiyle" bilinir olur. Sözkonusu olan "*astronomik oluşumların durumlarından ve yıldızların karşılaşmasından, yaklaşmasından, üçgen, altıgen ve dörtgen oluşturmasından, dünyada meydana gelen olaylara göre havanın, madenlerin, bitkinin ve canlının durumları hakkında hüküm çıkarmaktır*." Buradaki hükümler şeması Tanrı hükmü ile de birbiri içine girerek döneme ilişkin başka bir olguyu oluşturur. Denilebilir ki; Doğa ve Tanrı olguları birbiri içine girerek bu dönemi oluşturan "gerçeklik"lerin en temel belirleyicisi olurlar.

### 2.4.5 18. yy., *Yirmisekiz Mehmet Çelebi Sefaretnamesi*

19. yy öncesinde Osmanlı'da değişim sorunsalı açısından yüklü bir yüzyıl olan 18. yy, yaşanan toplumsal ve kültürel dönüşümler açısından özel görünümler sunar ve modern öncesi durumun izlenmesi anlamında davetkâr bir aralıktır. Bu nedenle 18. yy akla, bölümün konusu bağlamında zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimin izlenmesi anlamında da bir görünüm sunabilir (tabi eğer burada bir değişimden bahsedilebilirse?) önermesini getirmektedir. Dolayısıyla bölüm konuyu irdelemeyi bu aralıktan sürdürecektir.

18. yy'da özellikle bir değişim aralığı olarak değerlendirilen Lale Devri'nin başlangıcı kabul edilen dönemin önemli olayları arasında Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin 1720-21 yıllarında Paris'e yaptığı elçilik ziyareti yer alır. Ziyaret ve ziyaret sırasında Çelebi'nin tuttuğu Sefaretname [149] döneminden günümüze kadar Osmanlı'da değişim temalı çeşitli okumalara kaynaklık etmiştir. Bu nedenle dönemi ve konuyu incelemeye Yirmisekiz Çelebi'nin tuttuğu Sefaretname ile başlamak yerinde olacaktır. Sefaretname şöyle başlar:

> "**Bin yüz otuz iki senesi Zilhiccenin dördüncü Pazartesi günü**[1] İstanbul'dan, Fransız elçisi tarafından verilen tüccar kalyonuna binüp **bin yüz otuz üç senesi Muharremin yirminci Cuma günü**[2] **sabahın erken saatlerinde** Tulon şehri denilen mahalle dahil olduk [149]."

Tür olarak sefaretname ve seyahatname içinde yer alan 18. yy. başına ait yukarıdaki ifadeler, olayları zaman-mekana yerleştirmek için metin boyunca döneminin yukarıda ayrı bir başlık altında incelenen kozmoloji ve takvim bilgisini kullanır[3]. Olaylar zamansal olarak yıl, ay, hafta, gün olarak bir kesinlikte verilirken güne ait zaman aralığı aynı keskinlikte değil, bir süreyi tarifleyecek şekilde muğlaklaşır. Buradaki muğlaklık

[1] 7 Ekim 1720

[2] 21 Kasım 1720

[3] Yirmisekiz Mehmet Çelebi elçi olarak gittiği Fransa seyahati sırasında Osmanlı'da Saraya bağlı olarak çalışan müneccimbaşılığın hazırladığı müneccimbaşı takviminden yararlanmış olmalıdır. Takvim bilgisinin dönemin zaman-mekan kavrayışı ile ilişkisi için; bkz: 2.2.1: Kozmoloji (Yevm), Astroloji (İlm-i Nücum), Astronomi (İlm-i Heyet) ve 2.2.4: Müneccimbaşı Takvimleri.

dönemin zaman-mekan kavrayışından ileri gelmektedir. Sözkonusu olan güneş, ay ve bazı yıldızların gökteki konumlarının ve doğanın gözlemlenmesi ile belirlenen tekrar eden, döngüsel olaylar ile; toplumların gündelik hayatta yineledikleri uygulama, deneyim ve olay dizileri arasında kurulan zaman-mekansal ve ritmik bir ilişkidir. Yirmisekiz Mehmet Çelebi zaman-mekan imgelemini büyük ölçüde belirleyen bu ilişkiyi Sefaretnamesi'nde zaman zaman şöyle görünür kılar:

> "Bu arada kulağımıza çalınan cezir ve med ahvalini dahi seyretmek müyesser oldu. Bahr-i Muhit'ten **yirmi dört saatte iki defa cezir ve med zuhur ediyor. Beş saat cezir edüp yedi saat med ediyor.** Med ettikde **bordo'dan dört, beş saat yukarıya dek** vurup nehrin akıntısı geri dönüp, cezir ettikde gayet sürat ve ziyade şiddetle nehir denize doğru akıyor [149]."

İfadelerin kestirilebileceği gibi, 28 Mehmet Çelebi olayların sürelerini mekanik saati ile alaturka saat cinsinden ölçmede herhangi bir sıkıntı çekmez. Dolayısıyla 18. yy. başı itibariyle konu mekanik saatin varlığı-yokluğu ya da yaygınlığı-kullanılabilirliği meselelerinin çok ötesinde gözükür. Bir başka ifadeyle bu yüzyılda da zaman-mekan kavrayışı açısından sözkonusu olan, 'evrenin değişmeyen doğal düzeni' kabulünden yola çıkan gözlemlenebilir, art zamanlı olarak ölçülebilir ve geometrik olarak bir mekânda hem temsil edilebilir hem de belirlenebilir bir doğa fikri üzerine kurulu 'temporal zaman-mekan'dır. Öyle ki bu zaman-mekan fikri Sefaretname'nin neredeyse tamamına nüfuz etmiştir. Üzerinde durulması gereken ve ilginç olan Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin bazen bir yerin konumunu belirtmek[1] bazen bir mekanın büyüklüğünü ortaya koymak[2] bazen bir olguyu[3] ve bir olayı[4] aktarmak için konuyu sıklıkla saat cinsinden bir ölçüme tabi tutmasıdır. Benzer şekilde Katip Çelebi'de *Cihannüma*'sında [107] aynı tutumu sergilemektedir. Burada Uğur Tanyeli'nin 19. yy

---

[1] Örneğin Doc d'Orléans Sarayı'nın şehre bir saat mesafede olduğunu söyler: "*Bundan sonra Duka Dorliyan'ın şehre bir saat mesafede bir sarayı var imiş* [149]."

[2] Örneğin Doc d'Orléans Sarayı'ndaki bahçenin büyüklüğünü saat cinsinden ortaya koyar: "*Bahçenin büyüklüğü dört saatlik kadar mesafe imiş. Bizler hintov ile bir buçuk saat gezdik* [149]."

[3] Örneğin izlediği bir opera performansını saat cinsinden ölçer: "*Üç saat kadar vakitte opera tamam olup yine hanemize gelüp karar eyledik* [149]."

[4] Örneğin kanal üzerindeki sistemi saat cinsinden değerlendirir: "*Mengeneleri açup iki deliğinden su havuza akmaağa başlayup su aktıkça sefine yukarıya kalkup çeyrek saat geçmeden havuz dolup sefine iki zira yüksek olan su zemine çıkdıkda öndeki kapı açılup sefine yine eskisi gibi ilerlemeye başlar*... [149]"

öncesinde Osmanlı'da "saat"in işlevsel ve kavramsal karşılığına ilişkin olarak Katip Çelebi ve *Cihannüma* üzerinden yaptığı değerlendirmeyi anımsamak yerinde olacaktır: *"Saat 16. yy'dan başlayarak Osmanlı topraklarına geniş ölçekte girmişse de, hemen hiçbir Osmanlı metninde saatin olağan gündelik gereksinmeler için hassas bir zaman belirleme aracı olarak kullanıldığına ilişkin bilgiye rastlanmıyor. Olsa olsa Cihannüma'da olduğu gibi coğrafi meseleleri, (örneğin iki durak arası iki buçuk saatlik yoldur) biçiminde tanımlayan bir araç kimliği taşıyabilmiştir. Her ne kadar oldukça temkinli konuşulması gerekiyorsa da, bu kullanım biçiminin bile 16. yy'da değil, 17. yy'da ortaya çıktığı söylenebilir [7]."*

Bu noktada bir tespit yapmak gerekir ki; hiç kuşku yok, Çelebi üzerinde mekanik düzeneğe sahip bir saat taşımaktadır. Ancak Tanyeli'nin [7]'deki değerlendirmesi üzerinden konuyu irdelemeye devam edersek bu saat teknolojik anlamda neyi gösterirse göstersin veya neyi ölçerse ölçsün kültürel anlamda soyut zaman ile değil, temporal zaman-mekan ile ilişkilidir. Paris'teki Rasathaneyi ziyaretinden aktardıkları izlendiğinde bu durum çok daha görünür olmaktadır. Yirmisekiz Mehmet Çelebi, Rasathanede gördüğü aletleri ilgi ve heyecanla sayar ve anlatırken doğanın gözlemlenmesi üzerine olan olağan kavramsal yakınlığını aletler ve ölçümler üzerinden şöyle dile getirir:

> "ve daha nice görülmedik yıldızlara müteallik aletler seyir ve temaşa eyledük ki yıldızlar ilminden biraz haberi olan adam bu aletler ile kısa zamanda üstad olabilir. Bu arada ay tutulması ve güneş tutulması bilmek için bir alet icat etmişler. Birkaç daireden yapılı ve etrafına rakamlar yazılmış, ay ve güneş de işaret olunmuş. Daireler döndürüldükçe saat akrebi gibi bir mil var, ucu akçe gibi yuvarlak, kah güneşe, kah aya uzanır. aya uzandıkda bütün mü örter, eksik mi örter, her ne kadar iderse 'filan ayda ay tutulacak ve şu kadar parmaktır' deyu hükmederler [149]."

*Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi,* Çelebi'nin temsilcisi olduğu Osmanlı-bürokrat sınıfın 18. yy'ın ilk çeyreğine ait zaman-mekan kavrayışına dair epey bilgi vererek günümüze ışık tutar. Bu anlamda denilebilir ki burada sözkonusu olan temporal zaman-mekan kavrayışıdır. Saatin insanın yanında gezdirmeye başladığı bir nesne oluşu ve zaman-mekanın saat ile ifade edilmesinin gündelik hayata olan etkileri gözlemlenir olmasına rağmen 18. yy başında tarihsel anlamda henüz modern zaman-mekan kavrayışı ile ilişkilenebilen bir değişimden bahsetmek mümkün

gözükmemektedir. Bölüm bu gözlem üzerinden Osmanlı bağlamında 16. yy'dan itibaren saatin yaygınlaşmasının modern zaman bilinci oluşumunun ön koşulu olduğunu öne süren çalışmalara[1] katılmamaktadır. Uğur Tanyeli İslam dünyasında modern zaman bilincinin oluşumunu irdelediği makalesini [7] şu değerlendirme ile sonuçlandırır: "*modern-öncesi sistemler, ilk bakışta gözüktüklerinin aksine, ne geçmişte bir tek mekanik saatle tahrip edilebilecek, ne de bugünün bilgisayarları aracılığıyla yıkılabilecek kadar zayıftırlar. Çünkü Modernite, dün olduğu gibi bugün de, insan yapımı ürünlerde, nesnelerde içkin değildir.*"

Bu noktada 28 Mehmet Çelebi'nin Paris Gezisi ve üzerinde taşıdığı saat ile kurduğu ilişkiyi tekrar irdelemek yerinde olacaktır. Paris'deki Rasathanede karşılaştığı gözlem için kullanılan alet ve mekanizmaları incelerken ve bir med-cezir (gel-git) olayını gözlemlerken yaşadığı heyecan, ifadelerine bakıldığında, yabancının çektiği turistik bir meraktan değil; bir bilenin yaşadığı, konuya hakim olmanın verdiği hazdan kaynaklanır . Doğanın ampirik gözlemlenmesi ile gün içinde güneşin konumu, ayın evreleri, mevsimler ve mevsim dönümleri, gün dönümleri ve yağmur, kar yağışları, çeşitli rüzgarlar gibi tekrar eden doğal olayların bir tür bilgi paketine dönüştüğü ortadadır. İşte bu bilgi paketi sözkonusu sofistikasyonu oluşturur ki modern süreçler ile birlikte aşınmaya başlayan da budur. Öyle ki günümüzde bu türden bilgiler, örneğin ayın evreleri bilgisi ile kurduğumuz yabancılaşma ortadadır. Ayın hilalden dolunaya geçişi bir çoğumuz için sadece olayın kendisi kadar ya da en fazla romantik çağrışımlara sahiptir; işlevsel anlamda başka bir olay ve olgu ile ilişkilenmez. 19. yy.'dan itibaren ay takvimlerinin saatlerin birer bileşeni olmaktan çıkmaları bu durumu ortaya koyan iyi bir göstergedir ki bu durum bir sonraki bölümde daha ayrıntılı ele alınacaktır.

[1] Wishnitzer [32]'de saat kullanımının 18. yy'da yaygınlaşmış olmasını modern zaman bilincine olan değişim açısından bir önkoşul olarak kabul eder. Wishnitzer bu önerisini yaparken Artan'ın tereke defterleri üzerine yapmış olduğu çalışmasına [150] referans verir ki bu çalışmada Mekanik saatlerin Osmanlı'da bir meta olarak dolaşıma girmesi ve sayılarındaki artış izlenir olmakla birlikte saatin kültürel değerine yönelik bir inceleme bulunmamaktadır. Saatin Osmanlı bağlamında niceliksel anlamdaki gözlemine dair bir başka çalışma olarak Göcek'in [151] incelenebilir. Kurz[4]'de ise yukarıda adı geçen çalışmalardan da önce, 17. yy'da oluşan Galatadaki saat atölyeleri ve "Galatakâri" adı verilen saatlerdeki artış ve modernleşme arasında bir ilişki kurulmaya çalışılır.

### 2.4.6 Değerlendirme

Buraya kadar incelediğimiz metinlerde yer alan ifadeler ışığında ve müneccimbaşı takvimleri ile saatler gibi somut olgulardan yola çıkılarak bir değerlendirme yapmak gerekirse, 19. yy. öncesinde gündelik yaşam mekana bağıl rölatif bir zaman kavrayışı ile birlikte akar. "Ne zaman?" sorusu "nerede?" sorusu ile birlikte anlam kazanır [19]. Bu nedenle "zaman ve mekan, birer gerçeklik olarak soyut biçimde betimlenemez, ancak içerdikleriyle tariflenebilir [7]."

Tanyeli'nin altını çizdiği içerik, Osmanlı'da tekrar eden doğal olaylar ve bu olayların gündelik karşılıklarını kuran dinsel, liturjik uygulamalar ve ritüeller tarafından belirlenir. Bu anlamda denilebilir ki; Osmanlı'da içeriği belirleyen İslam, tasavvuf düşünce ve felsefesinin etkisi altında zaman-mekan kavrayışına büyük ölçüde kaynaklık etmiştir. Sözkonusu oluşumda ayın evreleri, gece-gündüz devri, güneşin gökyüzündeki konumu ve mevsimler, bitki örtüsü gibi döngüsel kozmolojik ve doğal olaylar ile döngüsel olduğu kabul edilen gündelik olaylar arasındaki ilişkiler doğrudan kurulmaktadır. Öyle ki buradaki ilişkisellik, gökyüzündeki döngüsel olayların yeryüzündeki döngüsel olayları etkilediği hatta belirlediği kabulü üzerine kuruludur. Bu toplumsal ve kültürel düzende saat ve takvim doğanın yerini ikame etmez. Doğanın düzenine eşlik eden birer aracıdır ve onu ortaya çıkararak görünür kılar. Onunla birlikte bir zaman-mekan sistemi kurarlar. Bu temporal zaman-mekan sisteminde olayın süresi zamanın ölçeği ve adı da zamanın göstergesidir; kiraz vakti, akşam namazı vakti gibi.

Bu nedenle Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışında bir değişimden, toplumsal ve kültürel anlamda bir dönüşümden bahsedebilmek için, bu coğrafya bağlamında "mekanik saatler" ile bu düzeneğin toplumsal alandaki mekansal karşılığı olan"saat kuleleri"ndeki niceliksel artışı tek başına izlemek ve incelemek yeterli değildir. İrdelenmesi gereken Osmanlı'da zamanı doğadan bağımsız, kendisi ile başka bir düzenek kurarak eş aralıklar ile ölçen "mekanik saat"lerin bu kültürel coğrafyada bir tür adaptasyona uğramış olmasıdır. Avrupa kültürel coğrafyası düşünüldüğünde yaygın bir biçimde kabul gören "mekanik saat, soyut zaman bilincinin oluşumu ve modernite ilişkisi", Osmanlı kültürel coğrafyası düşünüldüğünde, 20. yy'ın ikinci çeyreğine değin, radikal bir biçimde farklılaşmaktadır. Bu anlamda, Osmanlı'da bir çeşit mekanik saat

uygulaması olarak karşımıza çıkan ve eş zaman aralıklarını ölçmesine rağmen hergün güneşin doğuş ve batış ritmine göre yeniden kurulan “alaturka saat” bir değişimin değil temporal zaman-mekan kavrayışı bağlamında bir değişememenin, bir sürekliliğin göstergesidir.

Dolayısıyla konu bağlamında değerlendirilmesi gereken saat ya da takvimde gerçekleşen teknik değişimlerden çok zaman-mekan kavramının ilişkili olduğu düşünce sistemindeki ve olaylardaki tekno-kültürel ve sosyo-kültürel süreklilikler ve değişimlerdir. İkinci bölüm bu değerlendirme üzerinden şekillenecek ve 19. yy’da zaman-mekan kavrayışında yaşanan tekno-kültürel ve sosyo-kültürel süreklilik ve değişimi irdeleyecektir.

# BÖLÜM 3

## TEMPORAL ZAMAN-MEKANIN AŞINMASI

19. yy. öncesinde gündelik hayat kozmolojik olarak düzenlenen ve sürdürülen kültürel bir mekanizmadır. Bu sistem ile toplumsal hayat, iktisadi, hukuki ve dini olarak yönetilebilmekte, başka bir düzene ihtiyaç duyulmamaktadır[1]. 19. yy'ın özellikle ikinci yarısından itibaren ise bu durum değişir. 19. yy. yerel durumların aşınmaya başladığı kültürlerarası bir dönemdir. Bu dönemde oluşan ve çoğalan yeni ilişkiler ile birlikte çeşitli toplumsal aktörlerin zaman-mekan kavrayışındaki değişiklikler yeni zaman-mekansal anlamlar üretirler. Oluşan bu yeni toplumsallık, modernin konusunu oluşturur.

Bu anlamda, 19. yy'ın özellikle ikinci yarısından itibaren, Osmanlı kültürel dünyasının ilişkilendiği yeni haberleşme, ulaştırma ve aydınlatma teknikleri, özellikle İstanbul bağlamında bir yeni, modern zaman-mekan organizasyonu ve deneyimi gündeme getirir. Zaman-mekan kavrayışındaki değişimle doğrudan ilişkilenen bu ortamın önemli unsurları hicri-kameri takvim, alaturka saat ve gece-gün sınırının aşınmaya başlamasıdır. Bölüm bu nedenle yıkım ve oluşumu anlam olarak bir arada barındıran "aşınma" kavramı odağında, sözkonusu olgular ve olgularla yeniden kavramsallaşan zaman-mekan kavrayışını aşağıdaki altbölümlerde irdeleyecektir.

### 3.1 Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekanın Aşınması

Edhem Eldem, "Batılılaşma, Modernleşme ve Kozmopolitizm: 19. Yüzyıl Sonu ve 20. Yüzyıl Başında İstanbul" adlı makalesinde [37] "Tanzimat aydını"nı kozmopolitizmin ve

[1] bkz: Bölüm 2 Temporal Zaman-Mekan.

marjinalitenin aranabileceği figürler olarak işaret eder: *"Dönemin 'Tanzimat aydını' genellikle bu özellikleri bağdaştırmakta ve dolayısıyla Batı modeli ile en başarılı uyum ve sentez örneklerini vermekteydi. Dolayısıyla, kozmopolitizmi Batı ile daha büyük bir yakınlığı olduğu genellikle varsayılan gayrımüslüm nüfusun arasında aramaktan çok, müslüman ağırlıklı politik elitin arasında aramak belki de daha gerçekçi olacaktır."*

Edhem'in işaret ettiği dönemsel aralık, figürler ve düşünsel arka plan Osmanlı'da 19. yy'dan itibaren zaman-mekan kavrayışında yaşanan süreklilik ve değişimin izlenmesi anlamında da bir olgu olarak öne çıkmaktadır. Bu anlamda bölüm bu altbaşlık altında sözkonusu figürler ve metinleri aracılığıyla zaman-mekan kavrayışındaki süreklilik ve değişime dair bir düşünsel arka plan okuması yapmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda 1884 yılında Ahmet Mithat Efendi, *Avrupa Adabı Muaşereti yahut Alafranga*, 1890'ların sonlarında Ahmet Rasim, *Şehir Mektupları*, 1909 yılında Hasan Hamid, "Şems-i Tarih-Zevâl-i Saat" [63], 1910 yılında Ahmet Samim, "Vaktimizi Bilelim" [64], 1918 yılında Falih Rıfkı Atay "Eski Saat" [65], 1921 yılında Ahmet Haşim, "Müslüman Saati" [66] ile 1961 yılında Ahmet Hamdi Tanpınar'ın *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* [152] irdelenecek ana metinleri oluşturmaktadır. 19. yy. ortasından 20. yy. oratasına uzanan bu metinlerden geriye ve ileriye doğru gidilerek konu, ilgili ve ilişkili metinler aracılığıyla değerlendirilecektir.

### 3.1.1 Ahmet Mithat Efendi, *Avrupa Âdâbı Muaşereti yahut Alafranga*

Ahmet Mithat Efendi[1] ağırlıklı olarak 1870-90 yılları arasında metinler üretmiş bir Tanzimat aktörüdür. Şerif Mardin [153]'de, Ahmet Mithat Efendi'yi modern anlamda ilk ve önemli bir yazar olarak belirtirken 1870 ve sonrası modernleşme hareketi ile ciddiyetle ilgilenen bir Osmanlı yazarı olarak değerlendirir. O'na göre, Ahmet Mithat Efendi moderniteyi umutla karşılayan ve sözkonusu söylem alanının inşasında etkin roller üstlenmiş hevesli bir yenilikçi, bir "halk eğitimcisi"dir. Bu değerlendirme odağında ve tez kapsamında Ahmet Mithat Efendi Osmanlı modernitesi bağlamında yaşanan toplumsal değişimi zaman-mekansal eşikler üzerinden izleyen bir figür olarak da öne çıkmaktadır. Öyle ki; O'nun imgeleminde zaman-mekan pratiklerindeki değişim,

[1] Ahmet Mithat Efendi (d. 1844- ö. 1912).

‘gece’ kavramı ve ‘geceye has programlar’ özelinde Ahmet Mithat’ın Tanzimat coşkusuna katılarak gündeminde önemli bir yer edinmiştir.

1884 yılında, *Avrupa Âdâbı Muaşereti yahut Alafranga* [154] ile, “Osmanlı” bağlamı için “yeni” bulduğu zaman-mekan pratiklerini Türkçe’ye çevirip; sistematikleştirerek üslûplaştırmaya çalışır [155]. Böylelikle, ev dışında ve topluca geçirilen zamanın fazlalaşması ve farklılaşması (gecenin marjinal bir alandan çıkıp çok daha toplumsal bir hayata açılmaya başlaması gibi) ile “âdâb-ı muâşeret” ve “alafranga” kavramı[1], Osmanlıca’da karşılığını bulmaya başlar [22], [155]. Bu kavramsallaştırmada gece, türettiği kendine özgü davranma biçimleri ile özel bir zaman-mekandır. Her ne kadar farklı ideolojik göstergeler eşliğinde geçilselerde, Tanzimat sonrası edebi figürlerin hemen hemen hepsinde gözlemlenebileceği gibi Ahmet Mithat’da da, “gece” kültürel bir eşiktir. Bireyin kendisini ifade ederek görünür olması bir anlamda meşruiyeti, genişleyen bu zaman aralığında, mensup olduğu toplumun zevklerini bilerek onlara iştirak etmesine bağlıdır [155]. Bu nedenle, Ahmet Mithat bir halk eğitimcisi olarak özel bir gurubun pratiğini yaygınlaştırmaya çalışmakta, halkı bu eşikten geçirmeye teşvik etmektedir. Tarif eden kolaylaştırıcı üslubuyla “suare” etkinliğini gece zamanı içerisine şöyle yerleştirir:

> “Suare (soirée) demek müsamere demek olup hükmü dahi akşamları ba’det-taam uyku zamanına kadar geçirilecek saatleri ahbap ile birlikte geçirmekten ibaret olacak ise de bu ismi asıl çay davetlerine vermek daha münasip olacağı derkâr iken öyle bir içtimaâ tevsim etmişlerdir ki, balodan farkı yalnız raks edilmemekten ibarettir...**Suareye çay davetinden biraz sonraca ve balo davetinden biraz erkence gidilir ama hiçbir vakitte alafranga saat ondan evvel ve on birden sonra gidilmez.** Gece yarısından bir saat sonra sair misafirler ile beraber davet olunup eğer o familya halkı ile dostluk pek samimi olup da biraz daha oturulması rica edilirse bu da müstesnadır [154].”

Ahmet Mithat’ın yukarıdaki ifadelerinden yola çıkılarak denilebilir ki, 19. yy’ın ikinci yarısında yeni zaman-mekan pratiklerindeki değişim ile dönüşen gündelik hayat, toplumsal bir değerlendirmeye ihtiyaç duymuş ve yeni zaman-mekan pratiklerinin bir tür kullanma kılavuzu olarak işlev gören *Avrupa Âdâbı Muaşereti yahut Alafranga*

[1] Bu durum konunun özellikle “gece ve sunduğu yeni mekansal deneyimler bakımından değerlendirilmesi için önemlidir. Konu bu anlamda tez kapsamında 3.2.3 Gece-Gün Sınırının Aşınışı bölümü ile de ilişkilenmektedir.

başlığında olduğu gibi yeni zaman-mekansal gündemler üretmeye başlamıştır. Bu gündemde yeni zaman-mekan deneyimi temkinle yaklaşılması gereken (örneğin Ahmet Haşim'de izlenebileceği gibi) bir alan olmasa da bir ölçüye kadar olumlanmaktadır[1] [156]. Ahmet Mithat Efendi *Jön Türk*'te bu ölçüyü şöyle vurgular:

> "Ceylan! Sen kendin için bir bela, bir musibet olarak yetişmiş bir kız olarak çıktın! Dur hemen üstüme saldırma. Dinle! Keşke seni o...daireye hiç yaklaştırmasaydım. **Allah bizim belamızı o mel'un alafranga yüzünden vermek için çeşm-i basiretimizi bağlamış da 'kızım orada alafranga terbiye alıyor' diye beni sevindirmiş. Şimdi de işte böyle kan ağlatıyor** [157]."

Ahmet Mithat Efendi'de ölçü İslam Ahlakıdır. Öyle ki; İslam ahlakı, batı edebiyatının telkin edebileceği bazı zararlı fikirleri dahi önlemeye yeterli bir filtredir [153], [156]. Sonuç olarak, Ahmet Mithat Efendi İslam düşünce ve felsefesi ile filtrelenmiş "alafranga" deneyimini olumlamakta ve bir sorun olarak görmemektedir. Böylelikle Ahmet Mithat Efendi'de zaman-mekan kavrayışı, yukarıda "suare" tanımından da izlenebileceği gibi zamanı programatik unsurlarla parçalayarak kavramaya başlayan "modern zaman-mekan" olarak ortaya koyulmalıdır. Bu kavrayışın "alaturka saat" sistemi ile ölçülüyor oluşu bu durumu değiştirmediği gibi; kültürel olguların teknolojik determinizm ve teleolojik açıklamalarla değerlendirilemeyeceğine dair konuyu örneklendirir.

### 3.1.2 Ahmet Rasim, *Şehir Mektupları*

Ahmet Mithat Efendi'den yaklaşık bir kuşak sonra Ahmet Rasim de değişen toplumsal hayat ve oluşan yeni zaman-mekan deneyimini belirlediği zaman-mekansal eşikler üzerinden konulaştıran bir figürdür. Ahmet Mithat Efendi'de henüz bir sorun oluşturmayan sözkonusu kültürel eşikler, Ahmet Rasim'de bir ikilik kurmuş gözükür. Ahmet Rasim imgeleminde toplumu ikiye ayırır. Bir yanda mahalle ölçeğinde cemaat ilişkileri ile şekillenen bir toplum, şehrin müslüman kesimi ve onun yapısal görüntüleri yer alır:

---

[1] Bu ölçü Ahmet Mithat'ın ürettiği metinlerde dahi, süreç içinde giderek azalmıştır. Parla [156]'da, bu durumu *Felatun Bey'le Rakım Efendi* ve *Jön Türk* Romanları'nın aralarındaki otuz yılda Batılılaşmanın yarattığı kimlik bunalımının komik durumlardan acıklı durumlara doğru keskinleştiğini ve özellikle Beşir Fuad'ın intiharının ardından acıklı bir konu olarak ortaya koyulduğu tespitini yapar.

> "**Güneşin batımına göre tertiplenmiş olan ezani saat yürürlüktedir**. **İş ve dinlenme vakitleri buna göre ayarlanmıştır**....**sabah namazında evinden çıkan memur ve esnaf, akşam ezanına doğru işinden dönünce**, üstünü değiştirip sırtına entarisini, ayağına terliğini geçirir; fesini ve sarığını çıkarıp takkesini giyer. Namazını kıldıktan sonra ailesiyle sofraya oturur. Sofra, odanın ortasına konulmuş genişçe bir sinidir. Çevresine serilen yer minderlerinin üzerine herkes bağdaş kurup oturur; elle yemek yer. Masa önünde sandalyeye oturmak, yemeklerde çatal bıçak kullanmak henüz orta halli ailelerde yeni başlamıştır [153]."

Diğer yanda Frenkler, Levantenler, yabancı kültürel ve yapısal unsurlar ile onların görüntüleri... Dilde kurulmuş olan bu ikilikte Ahmet Rasim zaman-mekansal tercihini ikincisinden yana kullanır. Kendi deneyim alanını *Şehir Mektupları*'nda şöyle betimlemektedir:

> "Her gece Beyoğlu'nda gezdiğim halde Tokatlıyan'a –yazın Kalendere gider gibi- haftada, iki haftada bir gidiyorum...hele Cuma, Pazar günleri ön pencerelerden birini kapıp da bir sade kahve içip öğleden akşama kadar piyasayı seyrettiniz mi? Ömür! fakat Tokatlıyan bu ömr-i temâşâkârâneyi sevmez zannederim [158]. "

Sözkonusu kültürel ayrım İstanbul'da coğrafidir [153]. Bu durum, Ahmet Rasim ile aynı bağlam içinde yer alan Basîretçi Ali Efendi'nin ifadelerine yansıyan dönemlerindeki "Beyoğlu" ve "İstanbul" (Tarihi Yarımada) ikiliği üzerinden izlenebilir:

> "Geçenki nüshalarınızın birinde gazların muhassenatıyla derecât-ı lüzûmuna dair bir makale görmüştüm.
>
> Gazların tezyînât-ı belediyyece derkâr olan fevâidiyle beraber sair muhassenatını ispat için Londra fabrika ve sokaklarını ve Paris'in bulvarlarını saymağa ne hacet. Bu ol kadar bedihî bir şeydir ki **zamanımızda yani karanlık gecelerde, bir gece akşamdan Beyoğlu tarafında kalıp da az çok oranın bu yüzden peyda ettiği şeref ve letafete ve insanların bu sayede birkaç saatler bir hoş geçirdikleri vakte ve sokaklarında sûret-i meşy ve hareketlerine bakıp da badehu açık değilse köprüden İstanbul tarafına geçtikten sonra evine gelinceye kadar çektiği zahmetleri, geçirdiği mehâlik ve muhatarâtı muvazene eden bir adam için güneşin ziyası gibi inkâr kabul etmez!**
>
> Evet Avrupa şöyle dursun, İstanbul ahalisinden ekserisi kış gecelerinde Beyoğlu'na giderler. Tabip celbi vesair gibi esbâb-ı ıztırâriyyeye mebni giden de pek çok bulunur.Orada boş vakit geçirirler yahut işleri ne ise tesviye ederek avdet eylerler [159]."

Bu kavrama biçimi, Ahmet Rasim ve Basîretçi Ali Efendi'de birer kültürel eşik olarak karşılığını bulan gecenin zaman-mekan pratiklerindeki dönüştürücü gücünü fark etmek

bakımından da önemlidir. Öyle ki; gecenin aydınlatılarak kentsel bir konfor ile birlikte toplumsal hayata açılması, Beyoğlu'nda, yukarıdaki ifadelerde "şeref ve letafet" ile "hoş" ve "boş vakit geçirme" olarak nitelendirilen ve kişisel yönü ağır basan gündelik pratikler doğurmuş gözükmektedir [22].

*Şehir Mektupları* [158], Ahmet Rasim'in bir İstanbullu, aydın ve erkek olarak deneyimlediği 1890'lar İstanbulu'nu, bir gazeteci refleksi ve hızıyla aktardığı haberlerden oluşur.[1] Rasim bu haberlerde yaşadığı (batılı) kentsel deneyimi öne çıkarırken sıkça saatine bakar ve bunu yüksek sesle dillendirir. Bazen saatleri ve dakikaları sayar. Bir gününü saat saat planlar [158] (çizelge 3.1). Burada altı çizilmesi ve irdelenmesi gereken Ahmet Rasim'in "alaturka saat" eşliğinde yaşadığı "modern zaman-mekan" deneyimidir.

Çizelge 3. 1 Ahmet Rasim'in *Şehir Mektupları*'ndaki Günlük Planı

| | Alaturka saat | izahat |
|---|---|---|
| Sabah | 8 | İbtida-i deveran-i makine |
| | 9 | Amed ü şüd-i hammalan |
| | 9 | Mücadele-i makineciyan ba-sermüvezzi |
| | 10 | Tevzi-i ceride |
| | 11 | Muvasalat-ı memur-ı idare |
| | 12 | İka-ı harik fi-l-mangal ba-marifet-i kahve-furuş |
| | 1 | Küşad-ı posta odası |
| | 2 | Teşrif-i direktör ve muayene-i ceraid ve naklü'l-havadis ve i'ta-yı evamir ve mukaddimetü'l-hayru't-tekdirat ve't-ta'zirat ve't-tevcihat ve't-talimat ve ba'de suud-ı savlet-nümud ila hücre-i iştigalati'l-muharririn ve orada dahi tenbihat |

[1] *Şehir Mektupları* Ahmet Rasim'in 1897-99 yılları arasında kaleme aldığı fıkra-sohbet-deneme niteliğindeki yazılardır. Akbayar [158]'de, Ahmet Rasim'in Osmanlı geleneğinde dairelerin yazı işlerini yöneten kişilere verilen mektupçuluk ünvanından yola çıkarak vilayet mektupçuluğuna karşı şehir mektupçuluğunu yarattığını ve yaşadığı şehrin kamu vicdanını tek başına temsil ederek dile getirmeye çalıştığını belirtir.

| | | |
|---|---|---|
| Ba'de'z-zuhur | 4 | paydos |
| | 5 | Eklü't-taam min tarafi'l-muharririni'l-kiram (tarifelerin bu şıkkı asla değişmez) |
| | 5 | Ameden-i bakkal, fasulye piyazı maa pancar turşusu, palamut tavası, enva-i penayir, marul, cacık, kiraz |
| | 7 | Be-tekrar bed-i iştigalat |
| | 8 | Derun-ı matbaanın direktör tarafından muayenesi |
| | 9 | Şehir mektupçusunun ötede beride sürtüp gelmediğinden dolayı kaş çatma ve mırıldanma ve hiddetlenme ve küfürle karışık söylenme, mektupçunun asla ve kat'a umurunda olmama. |
| | 10 | Matbaadan huruc ve istasyon birahanesiyle rıhtım boyuna yayılma |
| Gece | 1 | Seni *ah nase pu eleni*<br>*Mez u mezur namis kaymeni* |

Bu anlamda Ahmet Rasim'in ifadeleri bağlamında bir değişimden bahsedilebilir gözükmekedir. Örneğin, zamanında kalkmayan "onu çeyrek geçe kalkan on vapuru"ndan şikayet eder:

> "-Saat on, tam vakit! Bir fısıltı: niye kalkmıyor?
>
> -bilmem?
>
> -acaba bizim saat...
>
> -hayır efendim. Benimki Yenicami...
>
> -benimkide...fakat niye kalkmıyor..."

Randevusuna gelmeyen adam(kadın?)lardan yakınır:

> "-Saat kaç acaba!
>
> -Biri on geçiyor!
>
> -Yakındır! hah! O! O! Sen dur! Ben çıkayım...Artık malım a. Beklenilecek. Arada çakılacak. Fakat ne kadar beklemeli. On dakika, az. Bir çeyrek,karar...yirmi dakika, uzadı...yirmi beş, acaba?? Yarım saat...gecikti. İkiye beş var...gelmeyecek [158]."

Yukarıdaki ifadeler, içeriği ve ürettiği anlamlar bakımından günümüze hiç de yabancı olmayan bir zaman-mekansal bağlam içindedir. Bu bağlam modern süreçlerin

oluşumunun da hiç kuşkusuz habercisidir. Dolayısıyla ikinci bölümde oldukça görünür olan temporal zaman-mekan kavrayışı aşınarak dil ve imgelemdeki gücünü çoktan yitirmiştir. Sözkonusu aşınma ve oluşan modern süreç zaman-mekan kavrayışı ile ilişkili ikinci bölümde irdelenenlerden farklı sorunlar üretir. Aşağıda incelenen metinler bu sorunları ortaya koyabilmek için ele alınmışlardır.

### 3.1.3 Hasan Hamid, "Şems-i Tarih-Zevâl-i Saat"

1909 yılına ait Mülkiye dergisinde yayımlanan "Şems-i Tarih-Zevâl-i Saat" başlıklı makale başlığının önerdiği netlikte bir sorun tanımı yapar:

> "**Islah olunacak ahvalimizden biri de takvim ve saatimizdir**. Milel-i müteferrika [farklı milletler] türlü türlü usullerde ve türlü türlü re's-i tarihlerden başlayarak zamanlarını sayarlardı.
>
> Felekiyât [zaman] terakki ettikçe –kanun tekâmüle teb'an- her millet takvimini ıslah etmeye çalışmıştır ki bunlardan bahis pek uzun olur. Biz ise evvelleri tarih-i Hicri-i Kameriyi istimal etmekte iken bundan altmış sene kadar akdem [önce] devlet, sene-i maliye ve avamın sene-i Rumiye dediği tarih-i Hicrî-i Şemsiyi kabul eyledi.
>
> Fenne ittibâ'dan ziyade bir ihtiyaç-ı şedid-i nakdiye karşı tedbir-i muvakkat [geçici tedbir] ve âcil olmak üzere kabul edilen, hatta rakamları bile tebdil [değiştirme] hatıra gelmeyen şu muamele-i kabuliyeden bir netice-i hasene [güzel netice] beklenemezdi. Nitekim dahi böyle oldu. **Halk beyninde** [arasında] **eyyâm ve i'yâd-ı diniyeyi** [günleri ve dini bayramları] **bilmek için kameri muamelat dâhiliye ve resmiye için malî ve Rumî, ecânible [yabancılarla] olan münasebetimize dair olmak üzere de Efrenci namıyla tam üç tarihi öğrenmek, lazım gelen yerde birini ve icab eyleyen mahallerde de ikisini yan yana yazmak, görüşülürken bir tarih söylenince kâile nazaran hangi tarih olduğunu anlamak yahut anlayamayarak sormak icab ediyor** [63]."

Hamid'in ifadeleri temporal zaman-mekan kavrayışının aşınması-modern zaman-mekan bilincinin oluşumu gel-gitinde sorunlaşan takvim olgusundaki kararsızlıklara[1] ışık tutarken yüzyılbaşında yaşanan modern süreçlere dair bir de kesit sunar. Toplumsal hayat ve gündelik pratiklerin yeniden düzenlendiği bu süreçte ay, mali ve miladi takvim uygulamalarının etki alanları birbiri içine girmiş gözükür. Burada çoğalmanın ve karmaşıklığın yarattığı durum dönemin bakış açısıyla "faydalı" değildir. Hamid'in

[1] Bu konu Bölüm 3.2.1 Hicri-Kameri Takvim'in Aşınması'nda ayrıca ele alınacaktır.

ifadesiyle "*bir umum ile hüsn-i münasebette bulunarak Avrupa'nın, Amerika'nın hazâin-i ilm ve hünerinden istifade*"yi engeller. "*Onlarla daima münasebâtta bulunarak bize nâfi' [faydalı] her ne var ise onları kabul eylemek*" gerekir ki; "*Bu medeni Batı ile daima temasta, daima münasebâtta bulunmamız bazı müşterek ahvalimiz olmasını icab ettirir.*" Hamid'in tanımladığı fayda ekseni dünya ölçeğindeki bir ilişkiler ağına dahil olabilmekten geçer; yine kendi ifadesiyle:

> "Yekdiğeriyle hal-i temasta bulunacak olan efrad ve milletler arasında bazı bütün cihetler, bazen müşterek kavâid [kaideler, kurallar] ve adât bulunmak lazım gelir. Bunun en zahir ve sade bir misali lisandır. **İki kişi bir lisan-ı müşterekin mütekellimi olmadıkça müdâvele-i fikir edemezler. İşte tarih ve evkât [vakitler] dahi bu kabildendir** [63]."

Osmanlı'nın kültürler arası yeni bir dünyaya ve bu dünyanın yeni deneyim alanlarına açılışı olarak tanımlanabilecek zaman-mekan kavrayışını ve konuyla ilişkili düzenlemeleri değişime sürükleyen olgular ise şöyle sıralanır:

> "Şark ve garbî yekdiğerine rabt eden **vapurlar, şimendiferler, telgraflar ve yakın zamanda da telefonlar**, tabiidir ki mebde'inden başka bir tarih ve başka usulde bir saatte hareketine mübaşeret [başlama] edip de müntehaya [son] başka bir tarihte mesela hareketinden akdem[önce] bir günde vasıl olmak ve başka bir devre tabi saatle ihbar-ı muvasalat eylemek garib, taaccüb [şaşırma], dimağıyı mucib, gayr-i tabii olmakla kalmaz. Bazı defa da gayr-i kabil tatbik olur. **Paris'ten kalkarak vasati Avrupa'nın zevâli saatiyle ta hududumuza kadar gelen bir tren, memleketimizde ezanî saatle hareket etmek isterse gâh az, gâh çok bir tevakkufa [duraklamaya] mecbur ve memleketimizdeki trenler gurubî saatle hareket ettiklerini farz eylediğimiz halde Avrupa'dan gelen tren zevâli saatle hareketinde devam ederse birçok kazalara badi** [sebep] **olur** [63]."

Hamid, modern süreci neredeyse resmeden olguları böylece sıraladıktan sonra gündelik işleyişe ilişkili sorunları ise grubi (alaturka) saati işaret ederek şöyle ortaya koyar:

> "Zevali saatle hareket eden memleketlere seyahatlerimizde bize yabancılık, gurbet hissiyat-ı elimesini veren, bizi şaşırtan ahvalden biri de zevâli saatle adem-i itibarımızdır.
>
> **Saat-ı mesaimizi kışta, yazda, ilkbaharda, sonbaharda değiştirmeye sevk, kışın az, yazın çok çalışmaya mecbur eden gurubî saattir**. **Gurubî saattir** ki **yazın iki taam [yemek] arasını sekiz saate kadar çıkardığı halde kışın altı saate kadar indirir**. Böylece midemiz vasıtasıyla sıhhatimize kadar tesir eder [63]."

"Sağlığa kadar nüfuz eden saat bunalımı"nın yarattığı asıl sıkıntı ise dünya ölçeğinde beliren ilişki ağının dışında kalmaktır. Bu anlamda Hamid'in ifadelerinde zaman-mekan kavrayışındaki değişimi ortaya koyan "keşmekeşlik" ve "muhalif olmak" olarak nitelendirilen dışarıda bırakılma endişesi modern süreçlerde yaşanan krizlerin görünürlük kazandığı durumlara dair iyi bir örnek sunar:

> "Malumdur ki gurubî saat de gün gurub-ı şemsi [güneşin batması] müteakib başlar. Binaenaleyh Kanun-ı saninin [Ocak ayı] yirmi beşinci günü güneş batınca, zikrolunan kanuni saninin yirmi altıncı günü duhûl [girmek] eder. Hâlbuki şemsi takvimde gün, nısf-ı leylde [gece yarısında] tahavvül eder. Yine Kanunu saninin yirmi beşinci gününü ele alalım. Şura-yı Devlet'in fikri mucibince gurub-ı şemsi ile yirmi beşinci gün bitecek, fakat yirmi altıncı gün ne vakit başlayacak. **Şayet gurub akabinde başlıyorsa nısfı leyle kadar geçecek müddet, diğer memleketlerde ayın yirmi beşi olduğu halde bizde yirmi altısı olacak; yani yine muhalif, yine keşmekeş baki kalacaktır** [63]."

### 3.1.4 Ahmet Samim, "Vaktimizi Bilelim!"

21 Mayıs 1910 tarihli Sada-yı Millet Gazetesi'nde yayımlanan "Vaktimizi Bilelim!" başlıklı makale [64] ile Ahmet Samim, 20. yy. başında 'saat bunalımı'nın[1] gündelik hayata ilişkin bir sorun olarak sürmekte olduğunu açıklıkla ifadelendirerek ortaya koyar. Samim makaleye "Yevmi [Günlük] Takvim" başlığı altında o güne ait namaz vakitlerini gösteren bir tablonun (çizelge 3.2) hemen ardından konuyu şöyle dillendirir:

Çizelge 3. 2 Ahmet Samim'in "Vaktimizi Bilelim"de alaturka saat ile verdiği namaz vakitleri

| | |
|---|---|
| Tulu'-ı evkât [Vaktin doğması] saat: 11: Dakika: 43 | İmsâk Saat: 10 Dakika 00 [Yarın ki] |
| Zuhr [Öğle] saat: 6 Dakika: 00 | |
| Asr-ı Evvel [İkindi] saat: 9 Dakika: 26 | |
| İşâ-i Evvel [Akşam] saat 1 Dakika: 31 | |

> "Vaktimizi bilelim!
>
> Alaturka diye isti'mâl [kullanma] ettiğimiz gurûbi saatlerin ne kadar yanlış ve gayr-i muntazam işlemekte olduklarını bilmeyen hiç kimse olmadığı için

[1] Bu konu Bölüm 3.2.2 Alaturka Saatin Aşınması'nda ortaya koyulacaktır.

> her gün mutlaka birkaç dakika fark eden ve bu suretle her an ayarları bozulan gurûbi saatler hakkında uzun uzadıya beyan-ı mutalaa etmek istemem. Erbâb-ı fen indinde malumdur ki güneşin ufk-ı sathından [yüzeyindeki ufuklarından] mürûru [geçişi] her gün aynı dakikada vukû' bulmaz. Binaenaleyh bu esas üzerine ayar edilen makineler daima bozulmak tehlikesine maruzdur.
>
> Bu suretle hemen her sene tamire ve birkaç tamirden sonra da tecdîde [yenilemeye] ihtiyaç arz eden saatlerimizi zikr etmek, bu yüzden Avrupa fabrikalarına karşı nasıl haraç-güzar [haraç vermek] olduğumuzu anlatmak zâiddir [boş yeredir]. Yalnız daimi bir tahavvüle, her gün az çok değişen bir mi'yârla [ayarla] mesaimizi tanzim etmek, umur-ı devleti [devlet işlerini], bilhassa vesâit-i nakliye [ulaşım araçları] vakitlerini tayin eylemek şüphe yok ki pek müşgil, belki de muhâl [hayal] olur [64]."

"Vaktimizi Bilelim!" başlığının içini doldurarak anlamlandıran yukarıdaki ifadelerde geçen presizyon talebi, zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimi somutlamaktadır. Öyle ki buradaki talep temporal zaman-mekan kavrayışıyla ilişkilenen ve böylelikle alaturka/gurûbi saat sisteminde bir anlamda düzen kurucu olarak çalışan muğlaklığın, yüzyıl başında esaslı bir sorun haline gelmesi üzerinedir. Samim'in "*mesaimizi tanzim etmek, umur-ı devleti, bilhassa vesâit-i nakliye vakitlerini tayin eylemek*" olarak ortaya koyduğu sorun alan, 19. yy.'ın ikinci yarısı öncesinde gözlemlenemeyecek bir zaman-mekansal oluşuma ait görünümlerdir. Bu zaman-mekansal oluşum yukarıda Ahmet Rasim'den de [158] izlenebileceği gibi randevuya ya da mesaiye yetişmek için kendi günlük planını, vapur, tren ya da tramvay saatine göre ve kentsel ölçekte kurulan bir işleyiş içinde yapan bir gündelik hayat üretimidir.

Sözkonusu gündelik hayat dönemin tekno-kültürel olanakları ve sosyo-kültürel yapısının karşılıklı ve daha önce olmadığı bir biçimde 'senkronik' etkileşiminin bir sonucudur. Dolayısıyla telgraf, vapur, tren, tramvay başlıkları başta olmak üzere dönemin tekno-kültürel unsurları olarak öne çıkan iletişim ve ulaşım konularına yönelik uygulamalar 19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren presizyon ve senkronizasyon gerektirir. Samim bu durumu şöyle örneklendirir:

> "Hususuyla şehrimizde ve Selanik, İzmir gibi başlıca ticaret merâkizi [merkezleri] olan mühim şehirlerde ekser halkın alafranga saat isti'mâl etmekte oldukları ve gerek bunların ve gerekse her daim tûl [zaman çokluğu, zamanın uzunluğu] saatlerini imtihan mecburiyetinde bulunan sefâin-i vâridenin [gelen gemilerin] bir yüzünden ekseriya duçar-ı müşgilat olduklar malumdur [64]."

Samim, gündelik hayatta yaşanan bu "müşgilat"ı alafranga saat uygulamasının kentsel hayatta bir türlü ayar bulamamasına bağlar. Bu noktada altı çizilmesi gereken, 20. yy. başında dahi muvakkithaneler başta olmak üzere alaturka saat sisteminin kentsel alandaki görünürlüğü ile kullanımının yaygınlığıdır ki; bu durum modern zaman-mekan kavrayışının "alaturka saatten alafranga saate geçiş" başlığı[1] altında açıklanamayacağını konunun tekno-külürel ve sosyo-kültürel açılımları ile değerlendirilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Samim konuyu şöyle dillendirir:

> "İşte bu esası nazar-ı dikkate alan Meclis-i Ayan Reisi Sanisi Gazi Muhtar Paşa birkaç gün evvel meclis-i mezkûrda bir layiha-i kanuniye teklif etmiştir. Bu layihada yukarıda zikr etmiş olduğumuz mevâdd [maddeler] birer birer serd olunduktan sonra **kaide-i müsavat-perveri [eşitlik kuralı] iktizasınca alafranga saat kullananlar bir sühulet [kolaylık] tesis lüzumundan bahs olunuyor**. Deniyor ki: **Senelerden beri alaturka saate alışmış olanlar daima muvakkithanelerde [saatin kaç olduğunu gösteren kamu binaları] ve ca-be-ca [tamamen, büsbütün] saat kulelerinde kendi saatleri için birer mi'yâr bulabilirler. Fakat alafranga saat kullananlar bu suhuletten mahrumdurlar.** Bu mahrumiyeti izale [ortadan kaldırmak] etmek de gayet kolaydır. **Nerede alaturka saat var ise yanına bir de alafrangası vaz ' olunur [konulur]. Sonra bunların hep birden ayar edilmesi için her günün zevâl vasatisinde Tophane Meydanı'ndan bir top atılır.** Gerek bu saatler gerekse top atmak Maarif [Eğitim], Evkâf [Vakıf], Bahriye [Deniz] Nezaretlerinin taht-ı himayesinde [himayesi altında] olur. Rasathane müdürünün eliyle tanzim ve idare olunurlar.
>
> Takriben **bundan otuz otuz beş sene evvel bu usulün tamamıyla tatbik edilmekte olduğu ve Tophane Meydanı'ndan atılan bir topla şehrin bütün vasati saatlerinin ayar olduğu** nazar-ı dikkate alınırsa böyle bir usulün yeniden tesis ve idamesinde hiçbir mahzur tasavvur edilemez [64]."

Samim yukarıdaki ifadelerde alafranga saatin sözkonusu kentsellik ve dolayısıyla kolaylık dışında kalması nedeniyle meşrulaşamadığı ve yaygınlaşamadığı tespitini yapar. Şöyle demektedir:

> "Nitekim **şehrimizde alafranga saat kullananlar şayan-ı itimad bir mi'yâr bulamamak yüzünden her zaman duçar-ı müşgilat oldukları** gibi bazı **devâire [daireler] vaz' olunan alafranga saatlerde ya hiç işlememekte** yahut yek-diğeriyle **mütehâlif [aykırı] bir surette irâe-i evkat [vakitleri göstermekte] eylemektedir**."

[1] Sözkonusu başlık altındaki incelemeler konuyu işaret etmeleri bakımından önemlidirler ancak konunun sorunsallaştırılmasında epey sınırlı bir çerçeve üretirler; bu çerçeve [26], [27], [28], [29] ve [30] üzerinden incelenebilir.

### 3.1.5 Falih Rıfkı Atay, *Eski Saat*

Falih Rıfkı Atay (d.1894-ö.1971) *Eski Saat*'e [65], altına tarihini 1918 olarak not düştüğü bir bölüm ile başlar. Bölüm, Atay'ın "yeni devir" olarak tanımladığı "1908", II. Abdülhamit sonrası dönemde yaşanan psikososyal yapıyı, bir yenileştirme önerisi olarak "alaturka saat"in hükümsüzleştirilme ve "alafranga saat"in kabulü süreci üzerinden, çocukluğu, ilk mektep yıllarında yaşadıkları ve karşılaştıkları ile birlikte anlatır:

> "Yeni devir geldiği vakit ben aynı mektebin ilk iydadî sınıflarında idim. Maarif bizim mektebe de birçok hürriyet hocaları yollamıştı.Bunlar kapımızdan, yakalarında rozet, ağızları nutuktan terlemiş, bir fetih yapıyorlarmış gibi girdiler...
>
> Bir sabah hem taburda yürür, hem de ikide bir ayağım kaldırım taşına takılarak, gazete okurken gözüme bir havadis ilişti: 'Artık alafranga saat kullanılacakmış!' Her yenilik gibi, bu değişiklikte bir çiy boya gibi gözlerimi aldı. Tıpkı Tarih hocası gibi:
>
> -Nihayet kurtulduk! diye bağırmak istiyordum.
>
> Yolda arkadaşlarla, hep yeni eski saat hesapları yaparak mektebe geldik. Kapıdan hepimizin birden hatırına kapıcıya azizlik etmek geldi. En önce ben atıldım:
>
> -Adem Ağa, **saat kaç?** Diye sordum...
>
> Adem Ağa **kordonunu şahadet parmağına sarıp geniş şal kuşağından piryol saatini çıkardı, zembereğine dokundu; bir kubbeye benziyen gümüş kapak ağır ağır kalktı, loş sesiyle:**
>
> **-üçe on var, dedi...**
>
> **-nasıl üçe on var?ayol sen gazete okumaz mısın? Saat dokuz...Eski saat kalktı...**
>
> Sonra birbirimizin üstünden atlıyarak izah etmeğe koyulduk. Başını bir tuhaf büktü. Rüzgar bir taşı yalar gibi, **1908 onu atlamıştı**. **Bizim kafamızı kaynatan yeni fikirler, onun için kafa uyuşturucu bir kulak uğultusu idi**... O günkü teneffüslerde, fırsat buldukça, hep onun, bizden gizlenerek saat ayarını değiştirip değiştirmediğine dikkat ediyordum.
>
> **Öğle namazı vaktinin geçip geçmediğini gene gümüş saatinin kubbesi altından, aynı alışkın bakışını yaklaştıra uzaklaştıra, anlamağa çalıştı**...
>
> İstipdat zamanı her gün birer parça para vererek sınıfımız için bir duvar saati almıştık. Sınıf geçtikçe onu da yeni dersanemize taşırdık. Müdür o gün sınıfa geldi; pirinç anahtarı alıp, hala eski yollarında giden akreple

yelkovanı, kendi saatine göre düzeltti veyeni baştan kurdu. **Meşrutiyet ayarından sonra, sıralarımızın önünde bu köhne saat, bize, daha genç seslerle vuruyor gibi gelmişti** [65]."

Falih Rıfkı Atay'ın, yukarıdaki alıntıda açıklıkla izlenebilecek, mektep yıllarında karşılaştığı ve kanını kaynatan yeni fikirlerin uygulama örneklerinden birisi olarak görüp coşkuyla benimsediği "alaturka saatin kaldırılışı" bir süre sonra yerini kayıp ve hüzne bırakır [160]. Atay bu durumu kendi ifadeleriyle şöyle ortaya koyar:

"**Ben çocukken günler böyle makinemsi değildi. Öğle ezanına kadar zaman denen şeyi hissetmezdik. Öğleden sonra her saatin kendine has bir hayatı vardı**. Bunlar, birer birer, gittikçe daha yorgunlaşarak, dinlenmeğe ve uyumağa gidiyormuş gibi, geçerdi. **Sabah, öğle ve ikindi saatlerinin havaları ve teneffüsleri bile başka idi. Ezanlar gibi, sanki saatler de makamlanmıştı**: **sabah salâları, fecrin nemli, serin saatinde, ümit ve heves vererek çağırırdı. Öğleyin, tepeden dimdik inen güneş, zamanı silmiş gibidir; onun ezanında bir ahretsizlik, bir katılık ve maddelik vardı. İkindi günün gevşiyen bir saatindedir. Ondan sonra akşam var; iş adamlarının dönüşü, rahat, minder ve entari var**. Saati, batı rengi kadar çabuk, uçar gibi geçen, akşam ezanını müezzinler bir şeyden kaçıyor, haber veriyor ve kaçıyor gibi hızlı ve ürkek sesle okurlardı. Çocukken akşam ezanını tenhalık mahallelerde dinlememiş olanlar, bunun ruha verdiği sinmişliği anlıyamazlar. O zaman, kapısının önündeki kalın kaldırım taşları arasında ot biten, ve duvarının kovuklarında yerden alınıp sokulmuş güz yaprakları solan mescidin sokağını ne kadar acele ederek geçerdim. **Ezan sesine müslüman evlerinin alt katında, silik ışıkları yanan yemek odalarından çocuk, kadın ve sini sesleri karışırdı**.

Şu ses, kış sabahları [alaturka] saat üç buçuğun ve yaz sabahları saat bir veya bir buçuğun sesi hala kulağımda uğuldar:

-hadi mektep!

...**Bu gidiş, mektebe yakın bir türbenin bitişiğindeki muvakkithane'ye kadar oldukça heyecanlı idi**: ilk derse hocadan evvel girebilecek miyim, yoksa kapının önünde kalacak mıyım? Orada küçük rakamlı, ince ve uzun akrepli, bembeyaz saatten cezasız ve cezalı bir gün geçireceğimi öğrenirdim. **Bu saat, kendi kendine, bir din varlığı gibi, başka bir zaman, başka bir dünya için işliyen, canlı bir şey, yeşil sarıklı bir makine idi**.

Şimdi büsbütün yanan aksaray'ın daha benim küçüklüğümde yıkkınlık gösteren konaklarını bilmem hatırlayanlarınız var mıdır?...oda eşyası ile biribirine sinmiş gibi, biribirile konuşur gibi hayatlanmış saatler! Dursalar, odanın kalbi durmuş gibi olurdu.

Şu kapıcı adem ağayı ne kadar özlüyorum. Kubbesi şal kuşağını kabartan, gümüş piryol acaba ayar değiştirdimi?

**İlk günü, kulübesinin dış çatısı altındaki tahta saatin vurduğu alafranga 3 gibi, çocukluk hatıralarının üstünde şimdi gözüm o kadar yabancı, köksüz ve aykırı dolaşıyor.**

**...ve geçmiş günlerin iç aleminde eski saat işliyor; günün erken veya geç zamanlarını tam vaktinde haber veriyor!** [65]"

### 3.1.6 Ahmet Haşim, "Müslüman Saati"

19. yy. sonu 20. yy. başı Osmanlı entelejansiyasının önemli figürlerinden olan Ahmet Haşim [161], 1921 yılında *Dergah*'ta[1] yayınlanan "Müslüman Saati" adlı bir makale kaleme alır [162]. Makale aynı zamanda, "Falih Rıfkı'ya" ifadesiyle yukarıda incelenen *Eski Saat*'e bir göndermedir. Cumhuriyet'in önemli yaptırımlarından olan saat ve takvim reformlarından[2] 4 yıl önce yazılan makale, zaman-mekan kavrayışında yaşanan dönüşümlere ilişkin Ahmet Haşim'in izlenimlerini içermektedir. Haşim bir yazar duyarlılığı ve refleksiyle sözkonusu dönüşümün toplumsal ve kültürel etkilerini gündemine almış gözükür. Bu anlamda makale içerdiği kavramlar ve ortaya koyduğu argümanlar ile birlikte kurduğu söylem bakımından bir modernizasyon, "Batılılaşma" eleştirisi olarak değerlendirilebilir. Metin, şu ifadelerle başlar:

"İstanbul'u yenileştiren ve yerlisini şaşırtan istilaların en gizlisi ve en tesirlisi yabancı saatlerin hayatımıza girişi oldu. **'Saat'ten kastımız, zamanı ölçen alet değil, fakat bizzat zamandır** [162]."

Ahmet Haşim, "İstanbul'u yenileştiren", "yerlisini şaşırtan" bir değişime tanıklık etmekte, "gidenler" için endişelenmekte ve eleştirel bir tonla "gelenler"i ve oluşan yeni toplumsal durumu kavramsal olarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Makale bu bakımdan oldukça ilginçtir. Ahmet Haşim, makale boyunca bir "üslub-ı hayat" tanımı yapar. O'na göre "ecnebi saati iptilasından evvel" var olan bu üslub-ı hayat, yaşayışı, düşünüşü, giyinişi içeren ve dinden, ırktan, ananeden beslenerek Haşim'in kendisinin de içinde olduğu "biz" (Osmanlı, müslüman) bağlamının "saat"lerini ve "gün"lerini belirler. "Müslüman günü" olarak nitelendirdiği bu zaman-mekansal aralık "na-mütenahi" (sonsuz) bir bahçe ve saatler orada "güneşe rengarenk çiçekler"dir. Ancak

[1] Yahya Kemal yönetiminde ve 1921-22 yılları arasında yayınlanan dergi.

[2] "Günün 24 saat taksimine" dair 697 numaralı kanun 26 Aralık 1925'te ve Miladi Takvim'in kabulü 1 ocak 1926'da yürürlüğe koyulmuştur. Bu konu ayrı ayrı bölümler olarak 3.2.1 Hicri Kameri Takvimin Aşınışı ve 3.2.2 Alaturka Saatin Aşınışı başlıkları altında incelenecektir.

bu durum değişmiş "muhtelif evkat"(vakitler)ın "azim bir canavar halinde, bir gece yarısından diğer bir gece yarısına kadar uzanan yirmi dört saatlik gün", "ziyada başlayıp ziyada biten, 12 saatlik , kısa, hafif, yaşanması kolay bir gün"ün yerini almıştır.

Ahmet Haşim'in yüzyıl başına ait ifadeleriyle yazıya dökülen bu durum, sözkonusu bağlamda yaşanan toplumsal dönüşümler ile birlikte ortaya çıkan sorunlu bir konuyu açıklıkla ortaya koymakta; başka bir deyişle süreç içinde konulaşan bir durumun bu dönemde ve sözkonusu reformlardan epey önce sorunsallaştığını göstermektedir[1]. Sadece edebi metinler aracılığıyla geriye doğru iz sürüldüğünde, Tanzimat Romanı ile başlayan, örneğin Ahmet Mithat Efendi'den Ahmet Rasim'e yoğunlaşarak artan yeni zaman-mekan pratiklerindeki değişime ve dönüşüme dair birçok unsurun bulunduğu söylenmelidir. Ardından 20. yy başında Haşim'in çağdaşı ve hatta çocukluk arkadaşı olan Abdülhak Şinasi Hisar [1] [163] ve bu dönemden yaklaşık elli yıl sonra Ahmet Hamdi Tanpınar'ın [152] konuyu yine aynı "biz" (Osmanlı, Müslüman, Türk) bağlamında modernite tartışmaları eksenine yerleştirdiği görülür[2]. Silsile günümüzde Orhan Pamuk'un *Cevdet Bey ve Oğulları*[3] ile devam ettirilebilir [164]. Bu anlamda konu Tanzimat'tan Cumhuriyet'e ve günümüze edebi metinler aracılığıyla sürdürülerek irdelenmiş gözükmektedir. Metinler içerdikleri dilsel ve estetik değerlerin yanında toplumsal olguların anlamlandırılması işlevini de gördüklerinden ait oldukları dönemin sosyo kültürel değerlerinin izlenmesi bakımından önemlidirler [153]. Bu nedenle bölüm kapsamında gözleme dayalı kaynak olarak ele alınacaklardır.

---

[1] Konunun bir sorun olarak ortaya çıkışı sadece BOA bağlamında izlendiğinde dahi yüz yıl öncesine, II. Mahmut Dönemi'ne kadar uzanmaktadır; bkz: 3.2.2 Alaturka Saatin Çözülüşü.

[2] Abdülhak Şinasi Hisar 1941 ve 1942 yıllarında basılan *Fahim Bey ve Biz* [163] ve *Boğaziçi Mehtapları*'nda [1] bir zamanlar aynı "biz"e ait olan zaman(mekan)la şimdikini kıyaslamakta, yaşanan toplumsal değişimi geçmişe öykünerek de olsa zaman(mekan) üzerinden kavramsallaştırmaya çalışmaktadır. Ahmet Hamdi Tanpınar ise 1961 yılında basılan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* [152] ile Modernizm Projesini zaman-mekan'da yaşanan değişimler ve dönüşümler üzerinden oldukça güçlü bir metaforla sorunsallaştırır.

[3] İlk baskısını 1982 yılında yapan *Cevdet Bey ve Oğulları*'nda [164] Orhan Pamuk, Osmanlı-Türkiye dönüşümünü anlatırken zaman-mekan kavrayışındaki değişimden yararlanır. Örneğin romanın ilk bölümü olan "Sabah"ta Cevdet Bey güne başlamak için gökyüzüne bakmak ile saatine bakmak arasında gidip gelir: "*Vakti anlamak için önce pencereye koştu, perdelerin arasından dışarıya baktı. Dışarıda tuhaf bir ışık ve sis vardı. Güneşin doğduğunu anladı. Sonra bu eski alışkanlığına kızarak dönüp saatine baktı: Alaturka yarım. 'Aman aman geç kalmayayım!' diye söylenerek helaya koştu.*"

> "Müslüman gününün başlangıcını şafağın parıltıları ve nihayetini akşamın ziyaları tayin eder. Madenden sağlam kapaklar altında mahfuz tutulan eski masum saatlerin yelkovanları yorgun böcek ayakları tarzında, güneşin sema üzerindeki seyriyle az çok münasebetdar bir hesaba tebaan, minenin rakamları üzerinde yürürler ve sahiplerini, zamandan takribi bir sıhhatle, haberdar ederlerdi [162]."

Yukarıdaki ifadeleden rahatlıkla izlenebileceği gibi, "şafağın parıltıları" ve "akşamın ziyaları"nın belirlediği "temporal zaman-mekan" Ahmet Haşim'de bir "kayıp" [160] duygusu yaratır. Bu kayıp zaman-mekan, Haşim'in kendi ifadesiyle "güneşin sema üzerindeki seyriyle az çok münasebetdar bir hesaba tebaan" ve "zamandan takribi bir sıhhatle" düzenlenen müslüman saati, yani alaturka saattir. Haşim'e göre, değişen toplumsal hayatı belirleyen "yeni ölçü"ler[1] gündeme geldiğinden, Müslüman saati, gelen bu yeni [evrensel] ölçülere göre "İptidai ve hatalı" olarak "geri safa düşüp" yerel nişler olarak tanımlanabilecek mekanlarla sınırlanarak "camilere, türbelere ve muvakkithanelere bırakılmış" "kutsal" ancak "metruk bir 'eski saat'" haline gelmiş ve bu durum "vahim" sonuçlar doğurmuştur.

Ahmet Çiğdem "Batı dışı moderniteler"i, sözkonusu toplumların yaşadıkları ya da maruz kaldıkları modern pratiklerle tarihsel olarak asla çağdaş olamayan pratikler olarak tanımlamaktadır [166]. Bu nedenle modernizasyon olarak kavramsallaştırılabilecek Batılılaşma, bir telafi edici ideoloji ve tarihsel gecikmişliğin giderilmesinin bir aracısı olarak kendisini kurar gözükmektedir. Ahmet Haşim bu söylem alanı içinde metin üretir. Şerif Mardin'in ifadeleriyle "geleneksel değerlerin modern bir medeniyette saklanabilirliği konusu" ile ilgilenmektedir [153]. Denilebilir ki; Haşim bir modernite huzursuzluğu yaşar. Döneminde gündemi ve gündeme ait düşünce dünyasını, iyi bildiği Fransızcası aracılığıyla yakından takip eden[2] [167] 19. yy sonu doğumlu[3] bir 20. yy başı figürü olarak duyduğu endişeleri "yabancı", "yeraltında

[1] Bu konu ile ilgili bkz: Altınışık [165]

[2] Tural [167]'de "Ahmet Haşim'in Hayatının Ana Çizgileri"nde şöyle der: "sanatında da ferdi psikolojisinin de bir başka anahtarı O'nun fransız kaynaklarını iyi bilmesi, fransız edebiyatının devirlerini ve şahsiyetlerini iyi tanımasıdır." Ünlü ise [168]'de, Ahmet Haşim'in Fransız edebiyatı'ndan, Mallarme, Henrie De Regnier, Baudelaire, Verlaine, Rimbaud'u okuduğunu ve etkilendiğini belirtir.

[3] Ahmet Haşim Hicri 1304 Bağdad doğumludur. Bu tarih miladi olarak 1885 ve 1886 yıllarına sarkar.

çalışan köleler", "evsizler", "alt üst olmak" gibi dönemiyle çağdaş ve modern kavramlar eşliğinde şöyle ortaya koyar:

> "**Giden saatler** babalarımızın öldüğü, annelerimizin evlendiği, bizim doğduğumuz, kervanların hareket ettiği ve orduların düşman şehirlerine girdiği saatlerdi. Bunlar, **hayatı etrafımızda serbest bırakan geniş lakayt dostlardı. Gelen yabancılar ise hayatımızı onu meçhul bir düstura göre yeniden tanzim ettiler ve ruhlarımız için onu tanılmaz bir hale getirdiler**. **Yeni "ölçü" bir zelzele gibi, zaman manzaralarını etrafımızda zir ü zeber ederek [alt üst ederek], eski "gün"ün bütün sedlerini harap etti ve geceyi gündüze katarak saadeti az, meşakkati çok, uzun, bulanık renkte bir yeni "gün" vücuda getirdi**. Bu Müslümanın eski mesut günü değil, bedmestleri, evsizleri, hırsızları ve katilleri çok ve yeraltında mümkün olduğu kadar fazla çalıştırılacak köleleri sayısız olan büyük medeniyetlerin acı ve nihayetsiz günüdür [162]."

Ahmet Haşim açıkça oluşan yeni düzen içinde "biz"e özgü ve "biz"e ait olduğunu düşündüğü "eski"yi, "yabancı" bulduğu "yeni" içinde konumlandırma sorunu, sıkıntısı yaşamaktadır. Bu noktada Haşim'in büyük ölçüde beslendiği Fransız Edebiyatı ve bu edebiyatın çıkardığı, Marshall Berman'ın [169] ifadesiyle, "ilk modernist, Baudelaire"e yapılacak bir sıçrama yerinde olacaktır. Berman'a göre "çağdaşlarının modern olduklarını farketmeleri için herkesten çok uğraşmış olan Baudelaire" bir süre sonra "modern ilerleme" rüzgarı ve "maddi düzenin tinsel düzen ile karışması" karşısında endişeye kapılacaktır. Şöyle düşünür:

> "Kafesinde oturmuş gazetesini okuyan herhangi bir Fransıza gidin ve ilerlemeden ne anladığını sorun ona; buhar, elektrik ve gazlambası, Romalıların bilmediği mucizeler, bizim eskilere üstünlüğümüzü kanıtlayan icatlar diye yanıt verecektir. İşte o zavallı beyinde toplanmış karanlık bu düzeydedir! [169]"

Öyle görünüyor ki, Haşim doğmadan yaklaşık yirmi yıl önce Baudelaire'in dile getirdiği bu "reaksiyoner" tavır, Baudelaire okuyan Ahmet Haşim'in tavrını da belirlemiştir. Haşim Osmanlı bağlamında yaşanan dönüşümü "gelen yeni[evrensel] ölçüler[normlar]" karşısında toplumsal ve kütürel anlamda yaşanan "tinsel" bir uyum problemi olarak ortaya koymaktadır. Bu kriz hali Osmanlı modernitesi'nin irdelenmesi bağlamında önemli bir konuyu öne çıkarmaktadır: Zaman-Mekan Pratiklerindeki Değişimin Kavramsallaştırılması.

Buraya kadar bir değerlendirme yapmak gerekirse Ahmet Haşim, Osmanlı bağlamında yaşanan zaman-mekan pratiklerindeki değişimi/yeni zaman-mekan pratiklerini, değişenin adını "Müslüman Saati" koyarak, kavramsallaştırmayı deneyen öncü figürlerden biridir. Ancak Haşim, konuyu Batılılaşma ideolojisinin söylem alanı içinde gündemine aldığından konunun oluşma hali, koşulları ve nedenleriyle ilgilenmez, bunlara yönelik sorular sormaz. Daha çok konunun sonuçlarına yönelik kaygılı bir ilgisi vardır. Bu nedenle kavramsal anlamda "yeni" ve "yabancı" bulduğu bir değişimden bahseder ve yaşanan toplumsal değişimi vurgulamak için zaman-mekansal eşikler tespit eder. Ahmet Haşim'in imgeleminde "Akşam" böyle bir eşiktir.

Edebiyat tarihi alanında Ahmet Haşim ve "akşam" oldukça kabul görmüş ve bireysel yabancılığı, yalnızlığı vurgulayan bir ikilidir. Ancak genel kabul gördüğü haliyle "akşam" ve "melâl" ile özdeşleştirilip bir şair-yazar figürü olarak romantik ve bireysel bir alana oturtulan Ahmet Haşim'in hüznü[1], oluşan bu genel yargının aksine toplumsal açılımlara sahiptir. Şiirlerinde bir metafor olarak ağırlıkla yer alan "akşam" ve "gece"nin Ahmet Haşim imgelemindeki kültürel derinliği "Müslüman Saati" makalesinde de kendisini göstermektedir. Burada Haşim "akşam" ve "gece"yi oldukça mekansal bir okumaya açar. İki kavramı toplumsal pratikler ile birlikte zaman-mekansal anlamda değerlendirir ve anlamlandırır:

> "**Unutulan eski saatler içinde eksikliği en ziyade hasretle tahattur edilen saat akşamın on ikisidir**. Artık "on iki" solgun yeşil sema altında, ilk yıldıza karşı müezzinin müslümanlara hitap ettiği, sokakların lacivert bir sisle kaplandığı, ışıkların yandığı, sinilerin kurulduğu ve yarasaların mahzenlerden çıkıp uçuştuğu o müessir ve titrek saat değildir. **Akşam telakkisinden koparak, gah öğlenin hararetinde ve gah gece yarılarının karanlığında mevhum bir zamanı bildiren bu saat**, şimdi hayatımızda renksiz ve şaşkın bir noktadır. **Yeni saat, müslüman akşamının mahzun ve muşaşa dakikasını dağıttığı gibi, yirmi dört saatlik yabancı "gün"ün getirdiği maişet şekli de bizi fecr aleminden mehcur bıraktı**... Şimdi heyhat, eski "saat"le beraber akşam da, fecir de bitti. Birçoklarımız için fecir, artık gecedir ve birçoklarımızı güneş, yeni ve acayip bir uykunun ateşlerinden, eller kilitli, ağız çarpılmış, bacaklar bozuk çarşaflara dolanmış,

[1] İsmail Parlatır, "Ahmet Haşim'in şiirinde karamsarlık" adlı makalesi [170]'de, sözkonusu karamsar havayı yaratan üç unsurdan bahseder: melâl, nesil ve âşinâ. Parlatır bu üç kavramın Haşim'de öne çıkmasını "sosyal çevreye ayak uyduramama, yabancılaşma, hatta bu çevreden kaçma, kendi ruh dünyası ile başbaşa kalma" olarak açıklarken bu durumu "ferdi sıkıntılar" ve "ferdi sanat kaygısı" ile ilişkilendirir.

> kıvranırken buluyor. Artık geç uyanıyoruz. Çünkü hayatımıza sokulan yeni ve fena günün eşiğinde çömelmiş, kin, arzu, hırs ve haset sürülerinin bizi ateş saçan gözlerle beklediğini biliyoruz. Artık fecri yalnız kümeslerimizdeki dargın ve mağrur horozlara bıraktık. **Şimdi müslüman evindeki saat, başka bir alemin vakitlerini gösterir gibi, bizim için gece olan saatleri gündüz ve gündüz olan saatleri gece renginde gösteriyor. Çölde yolunu şaşıranlar gibi biz şimdi zaman içinde kaybolmuş kimseleriz** [162]**.**"

Ahmet Haşim, "çölde yolunu şaşıranlar gibi zaman içinde kaybolmuş" olduğunu düşünmektedir. Çünkü Anthony Giddens'ın [19] ifadesiyle "modernitenin dinamizmi" zaman-mekansal pratikleri her zamankinden daha hızlı ve daha yoğun bir dönüşüme uğratmaktadır. Bu nedenle Haşim oluşan bu türbülansta "başka bir alemin vakitleri"ni görür gibidir. Sonuç olarak denilebir ki Ahmet Haşim modernite ile ilişkilenme konusunda epey temkinlidir. Müslüman kimliğinin yanında, aldığı batılı eğitim ve iyi derecede bildiği Fransızcasının O'na kazandırmış olduğu modern ve entellektüel anlamdaki çeşitli kimlikleri (öğretmenlik, şairlik, yazarlık, gezginlik vs. gibi) [167] Ahmet Haşim'i bir modern yapar. Ancak öyle görünür ki; Ahmet Haşim, zaman-mekan kavrayışındaki değişimi bir kayıp olarak görme eğilimindedir. O'nun tercihi(en azından bu durum bir tercih konusu olsaydı), Güneş ve Ay'ın gökteki konumunu, doğanın döngüsel devri ile birlikte seyre dalan "Göl Saatleri"ndeki [171] temporal zaman-mekandır.

### 3.1.7 Ahmet Hamdi Tanpınar, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın 1961 yılında yayınlanan *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* Romanı, [152] zaman-mekansal eşiklerin toplumsal ve kültürel oluşları üzerinedir. Modern zaman bilinci, çalışma disiplini ve modernite arasındaki ilişkilerin düzgün işleyebilmesi için sözkonusu ilişkiselliğin toplumsal ve kültürel anlamda içselleştirilmesi gerekliliği anafikri ile konuyu ele almaktadır [172]. Bu anlamda Tanpınar, "değişememe"yi sorunsallaştırmıştır. Tanpınar'a göre Türk toplumunun modernleşememesinin ardında, "modern zaman bilincini içselleştirememesi" yatmaktadır. Tanpınar bu tespiti yaparken Henri Bergson'un "süreklilik ve geleneğe vurgu yapan, modern laik bir ahlaki düzenin oluşturulabileceği" önerisinden yararlanır [173].

*Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nde yer alan figürler farklılaşan toplumsal durumlara karşılık gelirler. Bu anlamda ana karakter Hayri İrdal (bir yönüyle de Ahmet Hamdi

Tanpınar'ı ifade eder) gelenek ile modern arasında gidip gelen, ne biri ne diğeri olabilen kararsız bir figürdür. Çocukluğu bir muvakkitin, Nuri Efendi'nin yanında saatlerle, saat tamiri yaparak ve saatlere ilişkin zaman sohbetleriyle geçmiştir. Muvakkit Nuri Efendi geleneği temsil eden tabir yerindeyse evliya gibi bir adamdır. Zaman O'nun için doğayla uyumlu, kutsal bir alandır. Saatleri Ayarlama Enstitüsü'nde Hayri İrdal Nuri Efendi'nin düşüncelerini şöyle alıntılar:

> "Cenab-ı Hak insanı kendi sureti üzerine yarattı; insan da saati kendine benzer icat etti...saatin kendisi mekan, yürüyüşü zaman, ayarı insandır...bu da gösterir ki, zaman ve mekan, insanla mevcuttur! [152]."

Hayri İrdal'ın hayatındaki krizlerin nedeni olan karşıtlığı kuran diğer figür modernist Halit Ayarcı'dır. Hayri İrdal ile saat tamiri vesilesiyle tanışırlar. Halit Ayarcı, memlekette kullanılan farklı zaman göstergelerine sahip saatlerin varlığından rahatsız olmaktadır. O'na göre farklılıklar zaman kaybına neden olan ve modernleşmeyi geciktiren en büyük israftır. Bu israfı önlemek ve insanlara zamanın kıymetini öğretmek için Saatleri Ayarlama Enstitüsü (SAE)'nü kurar. Şunları öngörmektedir:

> "Çalışmak, zamanına sahip olmak, onu kullanmasını bilmektir...insan, herşeyden evvel iştir, iş ise zamandır, diyeceğiz...zannederim ki hep saatte kalıyor, onun arkasındaki şeyleri ihmal ediyorsunuz. Saat bir vasıta, bir alettir. Tabii mühim bir alettir. Terakki saatin tekamülüyle başlar. İnsanlar saatlerini ceplerinde gezdirdikleri, onu güneşten ayırdıkları zaman medeniyet en büyük adımını attı. Tabiattan koptu. Müstakil bir zamanı saymaya başladı. Fakat bu kadarı kafi değil. Saat zamandır, bunu düşünmemiz lazım [152]."

Tanpınar Hayri İrdal'ın Halit Ayarcı'dan edindiklerini ve kendisine olan yabancılaşma sürecini, Halit Ayarcı'nın enstitünün kuruluşunun ilk günlerinde giymesi için Hayri İrdal'a hediye ettiği "elbise" metaforu üzerinden şöyle anlatır:

> "Sırtıma daha ilk geçirdiğim günde bütün varlığımın değiştiğini gördüm. Birdenbire ufkum, görüş zaviyem genişledi. Hayatı onun gibi bir bütün olarak mütalaaya alıştım. Değişme, koordinasyon, çalışmanın tanzimi, zihniyet değişikliği, üst düşünce, ilmi zihniyet gibi tabirlerle konuşmağa, kendi isteksizliğime zaruret, imkansızlık gibi adlar koymağa, şarkla garp arasında ölçüsüz mukayeseler yapmağa, ciddiliğinden kendim de ürktüğüm hükümler vermeğe başladım. Onun gibi, insanlara acaba ne işe yarar? Diyen gözlerle bakıyor, hayatı kendi teknemde yuğuracağım bir hamur gibi görüyordum. Bir kelime ile onun cesareti ve icat kudreti bana aşılanmış gibiydi. Sanki bu elbise değil bir büyü idi [152]."

Tanpınar, büyünün er ya da geç bozulacağının farkındadır. Bu anlamda edebiyat alanındaki öncüllerinden farklı olarak, Marksist terminolojiyle ifade edilirse, üst yapının değişmesi için alt yapının değişmesi gerektiğini öngörmektedir [174]. Bu nedenle Tanpınar'da çalışma ahlakı modern zaman bilincinin oluşumunda önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar [172]. Yahya Kemal'den yaptığı bir alıntı oldukça anlamlıdır: "*Yahya Kemal kaç defa bana 'eğer tasavvuf ve Melamilik araya girmese idi, tıpkı İngilizler gibi, işinde ve ibadetinde çalışan insanların cemaati olurduk' demişti" demektedir* [175].

### 3.1.8 Değerlendirme

Yukarıda irdelenen dönem metinleri, 19. yy.'dan itibaren Osmanlı'nın kültürler arası yeni bir dünyaya ve bu dünyanın yeni deneyim alanlarına açılışının kendine özgülüğünü, değişen zaman-mekan kavrayışı ile deneyimi odağında örneklendirmek için seçilmiştir. Bu anlamda, 19. yy.'ın ikinci yarısında Ahmet Mithat'tan 20. yy'ın ikinci yarısına Ahmet Hamdi Tanpınar'a uzanan yaklaşık bir asırlık süreç incelendiğinde görülür ki; Osmanlı'da yenilikler ve yeni kavramı Osmanlı'ya özgü kültürel alışkanlıklar ve normlar ile birlikte irdelendiğinde ancak anlamlıdır. Dolayısıyla konu sadece, batıdan yapılan miladi takvim ve alafranga saat gibi 'sistem'; mekanik saat ve havagazı ile aydınlatma gibi 'teknoloji' transferleri ile teleolojik olarak açıklanamaz. Bu türden açıklamalar, sözkonusu transferleri modernleşme bağlamında ulaşılması gereken, doğal bir sonuç olarak görme yanılsamasında bulunurlar. Oysa ki asıl konu; sözkonusu transferlerin toplum ve kentle olan etkileşiminde yaşanan kültürel dönüşümler; bir başka ifadeyle transfer edilenin yeni bağlamında nasıl kullanılıp değerlendirildiğidir. Böylelikle çerçevesi çizilen yenilikler bağlamında yukarıdaki metinler incelendiğinde, Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimin, kendine özgü sorunsallar ortaya koyarak kavramsallaştığı ve imgeleştiği görülür. Bu durum, her ne kadar 19. yy.'dan itibaren oluşan kültürler arası ortam ve olgularla bağlantılı da olsa, en temelde sözkonusu sistem ve teknolojilerin orjinal bağlamlarındaki kullanımlarının dışına çıkılarak Osmanlı'nın kendi kültürel alışkanlıkları ve normları ile karşılıklı etkileşimine dayanır.

Bu aralıkta dönüşen zaman-mekan kavrayışı ve deneyimi, yeni kamusal[1] uygulamalarda düzenleyici bir unsur olarak kentsel bağlamı da yeniden biçimlendirir. Örneğin, 19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren İstanbul, daha önce hiç olmadığı kadar katedilebilir, gezilebilir olmaya başlamıştır. Bu dönem öncesinde (kentsel) mobilite yani kent içinde bir yerden bir yere gitme, sadece belli bir gurubun ve son derece kısıtlı olanaklarla kullanımına açılan bir konudur. Uğur Tanyeli [176]'de bu durumu şöyle özetler: "*Böyle bir ulaştırma düzeni, örneğin, Eyüp'te oturan birinin Sultanahmet Arastası'nda işyeri sahibi olmasına olanak vermiyordu. Dolayısıyla, geleneksel Osmanlı kent sakinleri toplumsal olarak çok dar tutulmuş mahalle bazında örgütlendikleri gibi, tüm yaşamlarını da zorunlu olarak kendi evlerinin yakın çevresinde geçirmek durumundaydılar. Yani, İstanbul'un çağı için olağanüstü boyutlara ulaşmış oluşu burada küçük bir taşra kentindekinden çok farklı biçimde yaşandığı anlamına gelmiyordu. Kentin hiyerarşik ulaşım olanaklarının ne denli kısıtlayıcı ve kişiyi yakın çevresine hapsedici olduğunu şu örnek yeterince anlatabiliyor: Şair Mehmet Bey 16. Yüzyılın sonlarında 'Hilye-i hakani' adlı yapıtını sultana sunmuş ve yönetimden ihsan olarak, ata binme izni verilmesini beklemişti. Edirnekapı'da oturduğu için, işyerine gidip gelmek bu yaşlı küçük bürokrata çok zor geliyordu. Ama, kendisine yine de at sahibi olma izni verilmemiş ve devlet onun yerine şaire işyeri yakınlarında bir ev satın alarak armağan etmişti* [176]." Dolayısıyla yeni zaman-mekan deneyiminin 19. yy. öncesinde böylesi bir toplumsal ve kültürel ortam ile etkileşim halinde olduğunu hatırlamak konunun irdelenmesi anlamında önemlidir.

Bu bağlamda, kentsel mobilite ve iletişimin artmaya ve yaygınlaşma başladığı yeni durum bir yandan yeni zaman-mekan deneyimi ve kavrayışı üretirken bir yandan da çeşitli direnç noktaları ve sorunsallar üretir. Oluşan bu yeni kentsel biçim kentte oluşmaya başlayan yeni rollerin uygulayıcısı olan birçok gurup ve aktörler ile birlikte belirlenir. Devletin kentsel alandaki mutlak denetim mekanizmasını işleten memurluk bir yanda, memurluk dışında oluşmaya başlayan yeni meslek alanları, mekanları ve

[1] "kamusal mekan" kavramı Bölüm 4 Zaman-Mekan Kavrayışının Değişimi ve Kamusal Mekan başlığı altında ayrıca sorunsallaştırılmıştır.

grupları (gazetecilik; tiyatro; otel, cafe-bar; banka-borsa; muayenehane; eczane gibi) diğer yanda oluşan bu ortamın çoğul figürleridir.

## 3.2 **Aşınma**

Bu bölümün konusu, bir önceki "Aşınmaya Dair Örnek Metinler" bölümünde ortaya koyulan dönemin psikososyal yapısı ve döneme ait zaman-mekansal imgelemlerin etkileşim halinde olduğu olgular ve olaylardır. Konu ile bu bağlamda ilişkilenmek için Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde Osmanlı İstanbulu'na zaman-mekansal anlamda yapılacak bir sıçrama oldukça anlamlıdır. Öyle ki; Avrupa'nın bir kentinden binilen Doğu Ekspresi'nden Sirkeci Tren İstasyonu'na inildiğinde[1], Üsküdar'dan Eminönü'ne geçilerek Bankalar Caddesi'nde bir iş halletmek üzere yola çıkıldığında ya da biraz dinlenmek bir *cafe*'de gündelik hayatı seyrederek birşeyler yiyip içmek için Karaköyden funüküler ve tramvayla Beyoğlu'na oradan Taksim'e bağlanılırken karşılaşılan yapılı çevre ve bu çevrenin ilişkili olduğu zaman-mekansal durumlar 19. yy başı öncesinden oldukça farklılaşmıştır. Bu durumun toplumsal ve kültürel anlamda birçok boyutu olduğu açıktır. Ancak, bölüm konuyu tezin bütünü ile ilişkili olarak zaman-mekan kavramları odağında incelemek için konuyu uluslararası ekonomik sisteme dahil olma merkezinde oluşan haberleşme, ulaştırma ve aydınlatma uygulamaları ve "hicri-kameri takvimin aşınışı", "alaturka saatin aşınışı" ve "gece-gün sınırının aşınışı" kültürel konuları özelinde inceleyecektir.

Bu bağlamda bir bölüm önerisi olarak "Aşınma" başlığı ile öngörülen 19. yy'da İstanbul'da ortaya çıkan toplumsal olaylarda gözlemlenen 'temporal zaman kavrayışındaki dönüşümü' ve bu dönüşümün 'İstanbul'un kurulmakta olan yeni zaman-mekan organizasyonlarına" olan etkilerini incelemektir. Bu anlamda sözkonusu dönüşümün toplumsal ve kültürel alanlardaki yaygınlığı ve çeşitliliği ile hızı ve yoğunluğunun ortaya konulması incelemenin odak noktasını oluşturmaktadır. Bu noktada dönüşümün nerede, ne zaman ve nasıl olduğu önem kazanmaktadır. Konunun belirtilen merkez etrafında geliştirilmesi açısından öngörülen, zamanın ölçülmesi,

[1] Dönemin İstanbul'una ilişkin Doğu Ekspresi ile başlayan kentsel bir okuma için bkz: Wishnitzer [32], "introduction".

saatler ve saat kullanımlarındaki dönüşümler gibi teknik ve/veya özelleşmiş, toplumun ancak bir kesimi ile sınırlandırılabilecek konular ile bu türden uygulamaları araçsallaştıran ve dolayısıyla yaygınlaştıran toplumsal dönüşümlerin birbirinden ayrılarak ortaya konulmasıdır. Sözkonusu ayrım ile hedeflenen, zamanın kullanımına ve mekanın oluşumuna yönelik geliştirilen toplumsal ve kültürel dönüşümleri irdelemektir. Böylelikle, kentsel hayatın "mesai saatleri", "tarifeler", "tatiller" gibi yeni uygulamalar ve "zaman baskısı","dakiklik", "boş vakit" gibi yeni kavramlar etrafında düzenlenmesi biçimindeki yönetimsel ve/veya formal konular ile "kişisel zaman deneyimleri" ve "iletişim"in önem kazandığı sivil ve informal konular bölümün tematik izleklerini oluşturacaktır.

### 3.2.1 Hicri-Kameri Takvimin Aşınması

Hicri-kameri takvim[1] yeni ayın görülmesiyle ayın ilk gününün (rü'yet-i hilal) ve bazı durumlarda ayı otuza tamamlama (tekmil-i selasin) uygulamalarında olduğu gibi gün sayısının belirlenmesi gibi temporal zaman-mekan kavrayışıyla ilişkili rölatif unsurlar içerdiğinden, yukarıda döneme ilişkin metinlerde ifade edilenler aracılığıyla da somutlandığı gibi, ilişkili birtakım uygulamaları zorlaştırmaktadır. Gün sayısının ve ayın ilk günün belirlenmesi farklılıkları ile otuza tamamlama değişiklikleri anlamında karşılaşılan en temel sorun, içinde bulunulan takvim gününden takvimsel anlamda ileriye ya da geriye doğru gitmektir. Bu durum, sözkonusu takvim günü bir gün adı bilgisi içermiyorsa daha da zorlaşır. Hicri-kamerin takvimin tarihlemedeki bu güçlüğü beraberinde bir kaydetme, öngörme ve belgeleme güçlüğü doğurur. Mevsim döngüsüne uyum göstermemesi ise tarıma dayalı bir ekonomik sistemde birtakım zorlukları da beraberinde getirir. Bunların başında vergilendirme sisteminde karşılaşılan güçlükler gelir [29], [76], [77], [78], [79], [177], [178].

Sözkonusu güçlük, ay takvimine göre toplanan kimi vergilerle güneş takvimine göre toplanan kimi vergiler arasındaki gelir-gider dengelerinin, her iki takvim arasındaki yaklaşık 10 günlük farktan kaynaklanan açık ve paranın belli zamanlarda değerinin düşmesi nedeniyle sağlanamamasından kaynaklanır. Öyle ki ekonomik anlamdaki bu

[1] Bu konu bir alt bölüm olarak ayrıca incelenmiştir; bkz: 2.1.3 Hicri-Kameri Takvim.

dengesizlik hazinenin zarar görmesine neden olmuş, konu 1209 (1794-95) yılında Defterdarlık görevinde bulunan Mora'lı Osman Efendi tarafından fark edilerek bir sorun olarak ortaya koyulmuştur [177].

18. yy sonunda gündeme gelen ve dönemine ait bu sorun tanımının ardından gelen uygulamalar, ay takvimini aşındırmaya başlar. Sahiplerinin, ay takvimine göre topraklarının gelirinden bizzat kendilerinin topladığı zeamet ve tımar yönteminin kaldırılarak aşar ve benzeri aylık maaş gelirlerinin hazineden karşılanması ve hazinenin güneş aylarının kullanımını zorunlu kılması bu uygulamaların başında gelir. "Osmanlı Mali Yılı" veya "Sıvış Yılı" uygulaması olarak adlandırılan bu uygulamanın temeli Rumi takvime dayanmakla birlikte, bu takvimin ay takvimiyle melezlenmesi olarak değerlendirilmelidir.

Osmanlı Mali Yılı, Rumi takvim [179], uygulamasının genel kuralları dışında[1] Osmanlı bağlamında kendine özgü iki temal kurala dayanır İlki "mart girişi (medhal-i azer)" kuralıdır. Osmanlı Mali yılı takviminin başlangıç ayı ve günü Rumi 1 Mart'tır. Bu kurala göre Rumi 1 Mart hangi Hicri yıl içinde giriyorsa, Osmanlı Mali Yılı sayısı o yıl sayısını alacaktır[2]. İkincisi ise "Sıvış Yılı" kuralıdır[3]. Bu anlamda ilk mali yıl 9 Muharrem 1256= 1 Mart 1256 günü başlayan yıldır ve 1256 Mali yılı adını alır. Bu yılın ilk 8 günü 1255 yılına ait ve son 18 günü 1257 gününe aittir. Hicri yılın rumi yıla olan çevriminden oluşan bu fark 1287 mali yılına gelindiğinde 1287, 1288 ve 1289 yıllarına dağılmış olur. Böylelikle, her hicri yılda 1 mart günü bulunmasına rağmen 1288 hicri yılında rumi 1 mart girişini ortadan kaldırır. Bu durum mart girişi kuralına göre 1288 mali yılını ortadan kaldırır. 1287 mali yılı ardından 1289 mali yılı gelir. Bu örnekte olduğu gibi ortadan kalkan yıl, bu duruma işaret eden bir ifadeyle "sıvış yılı" olarak adlandırılır [177], [178].

Ancak denilebilir ki teoride inşa edilen "sıvış", pratikte tam olarak uygulanamaz. Ahmet Cevdet Paşa *Takvim ül-Edvar* adlı kitabında [180] bu konuyu sorun olarak önerileriyle birlikte ele alır. Problem tanımını şöyle yapar:

---

[1] Ard arda üç yıl 365, bu yılları izleyen dördüncü yıl ise 366 gün çeker.

[2] Akgür [177]'de bu durumu şöyle açıklar: "Örneğin 13 Mart 1845 = 4 Rebiülevvel 1261'e karşılık olduğuna göre bu günle başlayan mali yıl 1261 yılı olacaktır."

[3] Bu kurala ilişkin dökümleri Akgür [177]'de, yıl dökümleriyle birlikte ayrıntılı olarak incelemiştir.

> "tarihte kimi toplumlar güneş yılları ile ay aylarını birlikte kullanmışlardır (Museviler ve onların Ay-Güneş takvimleri). Bu, arşını kendisinden daha küçük olan endazenin askatlarıyla ölçüp biçmek demek oluyor ve akla uygun gibi görünüyorsa da, kesirlerinin paydaları değişik olduğundan, güçlük ve müşkülata neden olmuştur. Ancak (mali yıldaki gibi tersine olarak) **Ay yılları ile güneş aylarını birarada etmek, endazeyi kendisinden daha büyük olan arşının askatlarıyla ölçüp biçmek oluyor. Buysa tarihte hiç görülmemiş bir olaydır. Ve bir takvim oluşturmaktan amaç, zamanı belirlemede kuşkuların ve öyle sanışların ortadan kaldırılması demek iken, tam tersine bir acayip karmaşa ortaya çıktı ve garip bir kuşku yumağı meydana geldi.**..1287 nisanı denildiğinde, acaba, (hicri) 1287 nisanı mı yoksa (onunla hiç ilgisi yokmuş gibi görünen) 1288 nisanı mı anlaşılır? Bunun için geniş bir açıklama gerekecektir. (dahası) Martın 1'i zilhiccenin 30'una gelse, mali yıl sayısı o zilhiccenin yıl sayısı olacak; ancak **oraya komşu bir kentte muharrem ayçesi (hilali) bir gece önce görülmüş olsa, buradaki mali yıl sayısı bir sonraki yıl sayısı olacaktır. Böylesi bir tarihleme yöntemini savunmanın anlamı yoktur**. En son olarak da, 1287 yılı deyince hicretten bu yana, 1287 yıl geçmiş demek olacakken, yalnızca (1871-622) 1249 yıl geçmiştir ve bu da garip bir olaydır. **Şimdiyse bizim, dini takvimimiz olan hicri takvimin yanısıra, bir güneş takvimine gereksinmemiz vardır. Bu, İslamın malı olan celali takvimi olmalıdır. Yalnız, başlangıcı hicret'ten sayılmalıdır**. **Yılbaşıysa hz. Peygamber'in Hicreti sırasında, Medine'ye varış günü olan (24 eylül) ve sonbahar ılınımı (23 eylül) gününe denk düşen gün olmalıdır**. **Müneccimbaşı Tahir Efendi, bir kaç yıl önce, bunun böyle olduğunu göstermişti**. Her ne kadar celali yılbaşısı ilkbahar başlangıcında (21 mart) idiyse de, bütçe denkleştirmesi ve kışa hazırlık açısından, yılbaşının sonbahar başlangıcı olarak alınması daha uygun olacaktır. **Aylara gelince: aylar 12 burca göre alınmalıdır. Böylece (23 eylülden başlamak üzere) terazi, akrep, yay, oğlak, kova, balık burcu ayları 30'ar gün; koç, boğa, ikizler, yengeç, aslan 31er, sonuncu ay olan başak ise üç yıl 30, dördüncü yıl 31 gün sayılmalıdır. Ay adları yine eylül, ekim vb. olmalı, ancak aybaşları örneğin 23 eylül vb. de bırakılmayıp, bir hafta sonrasına ya da üç hafta kadar öncesine alınmalıdır** [180]."

Ahmet Cevdet Paşa'nın 19. yy.'ın ikinci yarısına ait yukarıdaki ifadeleri açıkça bir takvim inşasıdır. Bu inşada görülür ki temporal zaman-mekan kavrayışına ilişkin unsurların yıkımı ve yapımı biraradadır. Bir yandan Ay takvimi ve Ay yılı devre dışı edilmeye çalışılırken bir yandan Müneccimbaşı Tahir Efendi tarafından belirlenen "yılbaşı (uğurlu) vakti" dikkate alınır, aylar 12 burca göre belirlenir. Ardından Gazi Ahmet Muhtar Paşa, 1886 tarihli *Riyaz ul-Muhtar*'da [181] Ahmet Cevdet Paşa'nın önerilerini büyük ölçüde tekrarlayarak sıvış yılı olgusunu "*müşevveşi teşviş ya da teşvişi müşevveş etmek*" yani, karışıklığı karmaşıklığa dönüştürmek olarak nitelendirir. *Islah ut-Takvim* adlı kitabında [182] ise bu düşüncelerini oluşturduğu takvim cetvellerinde

örneklendirir. Kitabın girişinde Osmanlı mali yılının sıvış kuralını eleştirir, yerine hicri-güneş takvimi ve kesintisiz yıl önerisi yapar[1].

Ahmet Şakir Paşa 1892 yılında yayınlanan *Sene-i Maliye Hakkında Mutaleat* [184] adlı kitabın girişinde Osmanlı mali yılını "münasebetsiz", "büyük bir sandığı küçük bir sandığın içine koymaya çalışmak" olarak değerlendirirken güneş takvimi uygulamasına geçilmesini bir zorunluluk olarak ortaya koyar ve bir melezleme olarak değrelendirilebilecek "güneş-mevlit yılı takvimi"ni önerir. O'na göre bu yeni takvim, "avam ve havassın ülfet ve efkar ve ahlakına mülayim-halkın ve seçkinlerin yakınlık duymalarına, düşüncelerine ve yaratılışlarına uygun" düşmeli, bu nedenle Hz. Peygamberin doğum yılı olan 571'de başlamalı ve ilk bahar ılınımı (miladi 21 mart) yılbaşı olarak kabul edilmelidir[2]. Öyle görünür ki Ahmet Şakir Paşa'da kültürel anlamdaki her aşınma olgusunda da yaşandığı gibi, aşınmakta olan Ay takvimini bir anlamda korumaya alma önerisi sunmaktadır.

Bu durum 1910 yılında Ahmet Muhtar Paşa'nın ortaya koyduğu *Sene-i Şemsiye ile İstibdaline Dair* adlı kitap [186] ile çok daha kararlı bir hal alır. Kitap, önerilen güneş takvimindeki yıl başlangıcının Hz. Peygamber'in hicret gününe denk gelen sonbahar ılınımı günü yerine 1 ocak olarak değişmesi ve artıklamanın miladi takvime uygun olması gereğine dair bir savunma niteliğindedir. Böylelikle bir süre sonra Osmanlı'da Mali Yıl uygulaması, Osmanlı Millet Meclisince kabul edilen 28 Rebiülahir 1335 gün ve 200 sayılı yasayla "1332 senesi şubatının 16. Günü 1333 senesi martının 1. günü itibar edilecektir" ifadesiyle 1917 yılında son bulur. Dolayısıyla 15 şubatı izleyen gün 13 gün ilerletilerek 1 mart sayılmış ve böylece miladi takvime geçilmiştir [177]. Hiç kuşkusuz birer yaptırım olarak çeşitli düzenlemeler ve uygulamalarda sözkonusu olan bu "geçiş", psikososyal alanlarda kültürel olarak kendisini sürdürecek etkileri 20. yy'ın ilk yarısı boyunca çeşitli sızılarla birlikte üretecektir. Bu durum Atay [65]'de kendisini şöyle gösterir:

[1] Ahmet Muhtar Paşa'nın konuyla ilgili 1915 tarihli son kitabı, Takvim üs-Sinin de [183] bu anlamda incelenebilir.

[2] Ahmet Şakir Paşa, Takvim-i Nücumi [185] adında bir başka kitap daha yayınlamıştır.

> "Artık hiç bir mahallede niçin eski ramazan havası kalmadığını düşünüyorum. Bu hava, bir ıtır gibi, bir türbe içi gibi, esrar ve ruh gibi kokardı. Şimdi hangi Rum ayına rastlarsa, Ramazan onunla kabuklanmaktadır [65]."

### 3.2.2 Alaturka Saatin Aşınması

19. yy. öncesinde "alaturka saat"[1], gündelik hayat ilişkilerini regüle eden ve sürdüren kültürel bir mekanizmadır. Bu sistem ile toplumsal hayat, iktisadi, hukuki ve dini olarak yönetilebilmekte, başka bir düzene ihtiyaç duyulmamaktadır[2]. 19. yy'ın özellikle ikinci yarısından itibaren ise bu durum değişir. Örneğin, çeşitli dokümanlarda alaturka (gurubi) saat ile birlikte "alafranga saat (vasati saat)" ifadesinin yer aldığı görülür. Bu durum, bu dönemde oluşan ve çoğalan yeni ilişkiler ile birlikte çeşitli toplumsal aktörlerin zaman-mekan kavrayışındaki değişiklikler ile bağlantılıdır. 19. yy. yerel durumların aşınmaya başladığı kültürlerarası bir dönemdir ve bu dönemde oluşan toplumsallık, modernin konusunu oluşturur. Bu anlamda, 19. yy'ın özellikle ikinci yarısından itibaren, Osmanlı kültürel dünyasının ilişkilendiği yeni haberleşme, ulaştırma ve aydınlatma teknikleri, özellikle İstanbul bağlamında bir yeni, modern zaman-mekan organizasyonu ve deneyimi gündeme getirir. Zaman-mekan kavrayışındaki değişimle ilişkilenen bu olgunun önemli unsurlarından biri alaturka saat kavramının aşınmaya başlamasıdır. Sözkonusu aşınma, devreye giren bir başka kavramın inşası, "alafranga saat" üzerinden irdelenebilir.

Osmanlı bağlamında vasati[3] saat veya sâat-i vasatî ya da alafranga saat olarak nitelendirilen bu saat sistemi, güneşin düzgün döngüsel hareket yaptığı ve bu "mevhum güneşin" bir meridyenden arka arkaya iki kere geçişi arasındaki zamanın 24'te biri olduğu kabulüne dayanır [38]. Teorik anlamdaki bu kabul ki, 19. yy. öncesinde Avrupa bağlamında saatin öğlen 12.00 de sıfırlanarak yeni bir takvim gününün başladığı sistemde benzer bir uygulama alanı bulmuştur[4], genel bir yaptırım olarak Osmanlı

---

[1] Tez kapsamında bir alt bölüm olarak incelenmiştir; bkz: 2.1.4 Alaturka Saat.

[2] bkz: Bölüm 2 Temporal Zaman-Mekan.

[3] Orta; ortalama, ikisi ortası, orta halde; bkz: [38] "vasati".

[4] Osmanlı bağlamında Avrupa coğrafyasında da saatlerin öğlen 12.00'de ayarlandığı ve yeni takvim gününün başladığı örnekler mevcuttur. Konu ile ilgili bkz: 2.3.3 Saat Kuleleri.

devletinin de katıldığı 1884 yılında Washington'da yapılan Uluslararası Meridyen Konferansı'nda (*International Meridian Conference*), yaygın bir uygulama alanı bulmuştur. Bu konferansta İngiltere'deki Greenwich Rasathanesi'nin üzerinden geçen meridyen çizgisi "baş meridyen" olarak kabul edilerek uluslararası bir saat sisteminin kullanımı kararlaştırılmıştır. Buna göre, yerküre 15 derecelik 24 meridyen (boylam) kuşağına bölünecek ve bütün ülkeler saatlerini Greenwich meridyenine göre ayarlayacaktır[1] [26], [27], [34], [187].

Osmanlı bağlamında bu kararın kültürel anlamdaki kabulü ve uygulama örnekleri, bu tarihin öncesinde, karara bağlanan yaptırımın öncesinde oluşan toplumsal koşullarda aranmalıdır. Bu kabul, toplumun kentsel anlamda mobilitesinin arttığı; tren, tramvay, vapur seferlerinin gündelik hayatta ulaşımın önemli ve artık vazgeçilmez bir parçasını oluşturduğu; telgraf, telefon uygulamalarının haberleşmek için dolaşıma girdiği, havagazı ile aydınlatmanın bir kültürel ve mekansal konfor olarak gündelik hayata katıldığı yeni bir zaman-mekan deneyimi ortamı düşünüldüğünde oldukça anlamlıdır. Çükü sayılan bu unsurlar, akla gelebilecek her alandan verilecek örneklerle çoğaltılabileceği gibi, artık yerellikle kavranamaz, dünya ölçeği ile ilişkili bir toplumsal, kültürel ve ekonomik ağın içindedir. Dolayısıyla Paris'ten kalkan "Doğu Ekspresi" tren seferlerinin meridyenler kat ederek İstanbul Sirkeci Garı'na varışı yerellik ötesi bir konudur.

Bu anlamda 19. yy. başı, II. Mahmut dönemi, zaman-mekan kavrayışına yönelik birtakım düzenlemelerin yapılma gerekliliğinin oluştuğu koşullar bağlamında öne çıkan bir aralıktır. Öyle ki, ilk olarak bu dönemde "mesai saati" kavramı tanımlamak gereken bir olgu, ilişkilenmek gereken bir sorun olarak gündeme gelir. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde (bundan sonra BOA) memurların mesai saatlerinin düzenlenmesine ilişkin belgeler, en erken 1812 yılında olmak üzere [188], II Mahmut döneminin ilk yıllarında karşımıza çıkmaktadır [189], [190], [191]. Belgeler dönemleri dikkate alındığında, iktidarın paylaşıldığı devlet mekanizmasının genişleyerek yaygınlaşmaya başladığı bir

[1] Greenwich meridyeninin 7,5 derece doğusu ile batı arasındaki 15 derecelik zaman dilimi içinde kalan ülkeler Greenwich zamanını kullanacaklar; doğusu ve batısında kalan diğerleri meridyen başına 1 saat olmak üzeri saatlerini ileri ya da geri ayarlayacaklardır. Bu kongreden sonra Greenwich vasati saati (Greenwich mean time: GMT) olarak bilinen saat "Beynelmilel Saat" (Universal Time: UT) adını almıştır.

süreçte, ‘zamanın disipliner bir unsur’ olarak kavranmaya başlamasının izlenmesi bakımından ilgi çekicidirler.

Belgelerde gözlemlenen, “acele işlerin çoğalma ve artması hasebiyle bab-ı ali memurlarının alaturka saat ile sabahleyin bir buçukta gelip akşam on buçukta dönmeleri” [188], “muhtelif dairelerdeki kalem hademelerinin (katiplerinin) alaturka saat iki buçukta vazifeleri başına gelip ellerinde bulunan işleri günü gününe bitirip tamamlandıktan sonra akşam onda gitmeleri” [189], “Ramazan çıktığında Babıali kalemleri efendilerinin alaturka saat ikide gelmeleri ve akşam onda gitmeleri” [190], “yaz mevsiminin gelmesi dolayısıyla bab-ı ali memurlarının sabahleyin alaturka saat ikide gelmeleri ve akşamları onda gitmeleri” [191] ifadeleri ile sözkonusu dönem aralığı öncesinde karşılaşılmayan bir biçimde, ‘alaturka saat’ ile belirlenen bir düzen önerisi’nde bulunmalarıdır. Ancak buradaki düzen önerisi halen “işlerin çoğalma ve artması”, “işlerin günü gününe bitirilmesi” örneklerinde olduğu gibi geleneksel ve “ramazan çıktığında” ve “yaz mevsiminin gelmesi” gibi temporal zaman-mekan kavrayışına dair unsurlar içermektedir.

Yaklaşık 30 yıllık bir aradan sonra Abdülmecid dönemi belgelerinde de, yukarıda ortaya koyulan yüzyıl başındaki durum izlenebilmektedir. “Memurlarla kalem katiplerinin görev yerine hangi saatte gelip dönecekleri” [192], “mesele-i hâzıra münasebetiyle memurların sabah saat beşte işbaşı yapmaları ve akşam saat onbuçukta çıkmaları, buna uymayanların mesul olacağı” [193] gibi benzer ifadeler yer almaktadır. Sözkonusu ifadelerin yanısıra, bu dönemde yeni olan, “memurların **mesai saatleri**nin düzenlenmesi” gibi doğrudan “mesai saati” ifadesini içeren belgelerle karşılaşılmasıdır. [194], [195], [196], [197], [198]. Burada atlanmaması ve irdelenmesi gereken, belgelerde geçen “mesai saati” ifadesinin, modern bir kavram olan ve insan emeğinin değiştirilebilir bir değer olarak ortaya koyulduğu “çalışma saati, iş zamanı” kabulüne yaklaşmaya başlamasıdır. Bir başka değişle, “mesai saati” ifadesi yeni bir duruma işaret eden bir kavram ve zaman-mekan kavrayışında yaşanan dönüşümün adı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bağlamda, Abdülaziz dönemine ait 1865 tarihli “saat meselesine dair müzekkire” [199] bu durumu bir ‘sorun’ olarak ortaya koyması bakımından öne çıkmakta;

toplumsal yapıları çözülme ve yeniden yapılanma yönünde besleyen bir kriz anını işaret eder gözükmektedir. Öyle ki sözkonusu sorun artık çeşitli alanlarda ve yapılarda kendisini gösterecek, cevaplanmaya çalışılacaktır. Örneğin, 4 Temmuz 1867 tarihli Mr. Anderson'ın kendisine sorulan soruya cevaben ve Halil Paşa'ya iletilmek üzere Muzurus Bey'e çektiği bir telgrafta [200] şunlar yer almaktadır:

> "Zat-ı Şahanelerine
>
> Muzurus Bey.
>
> Beyefendi
>
> Halil Paşa'dan geldiğini addettiğim ilişikte sunulan telgrafa binâen burada genellikle benimsenen mesai saatleri, 5 gün için günde 10 saat ve Cumartesi günleri 6 saat veyahut haftada 56 saat olduğunu beyan etmeyi istirham ederim. Eğer yanılmıyorsam sözkonusu bilgi Konstaninopol için talep edilmektedir. Eğer Zat-ı Şahaneleri de yukarıdaki bilgiyi teyiden iletirler ise çok memnun olacağım.
>
> ...
>
> ...
>
> ... Anderson"[1]

Öyle görünüyor ki, İngilizce "*working hours*" olarak karşılığını bulan "mesai saatleri" kavramının içeriğini belirlemeye yönelik 19. yy'ın ikinci yarısının başlarına ait bu çaba, toplumsal hayata yönelik 'yeni bir düzenleme unsuru', 'disipliner bir aracı' olarak gündelik hayatta dolaşıma girmeye başlamış ancak henüz tam da yerine oturamamış bir uygulamayı dönemin bürokratlarından İngiltere ile iyi ilişkiler içerisinde bulunan Halil Paşa iradesinde, yerine oturtmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bu dönem itibariyle artık denilebilir ki, temporal zaman-mekan kavrayışında yaşanan dönüşüm, yaygınlaşmaya başlamakta, çeşitli biçimlerde ve ifadelerde ortaya çıkmaktadır. Bu

---

[1] 1867(69?). İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir, orijinal metin şöyledir:

"To his excellency

Muzurus Bey.

Sir

With reference to the enclosed telegram, I pressume from Halil Pasha, I beg to state that the working hours generally adopted here are 10 hours per day for 5 days and 6 hours on Saturdays or a total of 56 hours per week. If I am correct in supporting that the information is required at Constantinople. I shall be glad if your excellency will kindly forward the same.

...Anderson."

durum ile ilişkilenen bir başka konu, aynı döneme ait BOA'daki "saat icadı [201], [202], alımı [203], hediyesi [204], tamiri [205], [206], ve saatçilere [207], [208], [209]"e yönelik belgelerdeki artıştır. Örneğin, "Alaturka ve alafranga saatleri, dört mevsimi ve güneşin yükselişini gösteren bir alet" icadı önerisi sözkonusu belgelerde II. Abdülhamit döneminde 19. yy. sonlarına doğru, "saat bunalımı"ndan söz etmek mümkün gözükmektedir. "Dersaadet'te istimal olunan saatlerin tevhidi" [210], [211], [212] ifadeleri ile kayda geçen bu durum, 20. yy başında da izlenmektedir [213] [214] [215]. Ayrıca bu dönemde, "bilumum saatlerin birer saat geri alınması" [216] gibi uluslararası zaman sistemi ile ilişkili yeni durumlar ile karşılaşılmaktadır.

'İstanbul'un yeni zaman-mekanının oluşumu' sürecinde zamanın disipliner bir unsur olarak işlediği bir başka yapı "eğitim kurumları"dır. BOA'daki konuya dair belgelerle en erken Abdülaziz döneminde karşılaşılmaktadır. Bu durum, Osmanlı Devleti'nin 1768-74 Rus Savaşı sürecinin ve özellikle yenilginin ardından askeri alanda yeni ve faydalı bir bilgi türüne dayalı öğretim kurumları oluşturma tutumu ve sivil alanda ise sıbyan mektepleri ile medreselerden oluşan geleneksel eğitim sisteminin 1869 yılından sonra değişmeye başlamasıyla da örtüşmektedir [217]. Örneğin, "Tersane-i Amire fabrikalarında bir perçincilik sınıfı kurulması, buraya alınacak çocukların yaşları, sayıları, alacakları ücret, çalışma saatleri ile dini eğitim, okuma ve hesap öğrenimlerinin nasıl sağlanacağı" [218] ve "darülmualliminin ve Mekteb-i Mülkiye'nin açılmasıyla sabah ve akşam camilere giden öğrencilerin derslerden geri kalmaması için kısa kış günlerinde ders saatlerinin yeniden ayarlanması gerektiği" [219] konularını içeren belgeler eğitim alanında zamanın disipline edici bir unsur olarak nasıl çalışmaya başladığına dair bir görünüm sunarlar. II. Abdülhamit dönemi belgelerinde konunun bir sorun olarak yaygınlaştığı ve ders saatlerinin mesai saatleri ile, "Rüşdiye mekteblerinde okutulmakta olan coğrafya ve riyaziye derslerinin haftalık saatleri arttığından bunları okutacak muallimler için Maarif Bütçesi'nden ek tahsisat" [220] örneğindeki gibi doğrudan ilişkilenen bir görünüm aldığı izlenmektedir.

Oluşan bu ortamda, 'İstanbul'un yeni zaman-mekan deneyim alanlarının inşası'da izlenebilir. Örneğin, "Dersaadet'te vapur saatlerinin tanzimiyle memurların mesaiye vaktinde gelmelerinin temini"ne [221] ilişkin 1851 yılına ait bir belge, bu bölümde irdelenmeye çalışılan Osmanlı İstanbulu'nun kurulmakta olan yeni kentsel-kamusal

organizasyonunun, bir başka ifadeyle “İstanbullaşma”’nın zaman-mekan kavrayışındaki değişimle ilişkisini ortaya koymak bakımından önemlidir. Devlet mekanizması içinde düzenlenen ve işlerlik kazanan bir uygulama, artık kaçınılmaz bir şekilde kamusal hayata açılmıştır. Bu nokta, kentin dönüştürücü dinamiğinin konu bağlamında ve geriye dönülemeyecek bir içimde devreye girmesi bakımından oldukça önemlidir. Örneğin 1851 tarihli “Şirket-i Hayriye vapurları Londra'dan yaz sonunda geleceklerinden, Boğaziçi'nde kullanılmak üzere Tersane-i Amire'den tahsis edilerek vapurlar ve bunların hareket saatleriyle güzergahları hakkında tezkire-i samiye” [222] sözkonusu devlet mekanizmasının kamusal alandaki etkinliğini ve etkililiğini görünür kılarken, 1857 tarihli “Düvel-i mütehabbe sefirleri tercümanlarının, Büyükdere'ye işlemekte olan Şirket-i Hayriye vapur saatlerinin değiştirilmesi talebi” [223] konunun kent içindeki ve farklı yapı ve guruplara olan yayılımını oldukça somutlaştırmaktadır. Dolayısıyla denilebilir ki; “19. yy İstanbulu” bağlamında çeşitli yapı, grup ve aktörlerin kullandığı ve geliştirdiği zamana yönelik disipliner araçlar, kentte yaşayanların hep birlikte üreteceği kentsel bir organizasyonu oluşturmaya; bir başka deyişle İstanbul’un yeni zaman-mekanını kurmaya başlamıştır.

Oluşan bu ortamdaki 1870’li yıllara ait İstanbul gazeteleri incelendiğinde verilen çeşitli ilanlarda alaturka ve alafranga saat ifadelerinin yer aldığı görülür. Örneğin, Bahriye ve Harbiye Nezareti tarafından verilen ilanlarda alaturka saat ifadesi yer alırken, Fransa, Avusturya gibi konsoloslukların ve yabancı uyruklu doktorların üyesi olduğu *Societe Imperiale de Medecine*’nin ilanlarında alafranga saat ifadesi yer alır [224], [225]. Ancak bu durum ayrı gurupların ayrı zaman-mekansal sistemlerle ilişkilendikleri yanılsamasını yaratmamalıdır. Örneğin *The Levant Herald Constantinople*’de [226] yer alan bir haberde, vasati saatin tek bir sistem olarak kullanılması önerilmiş ve bu konuda Rasathane-i Amire müdürü Coumbary’nin Osmanlı idarecilerini ikna edebileceği ifade edilmiştir. Bu öneri bir değişimi değişim talebinin kendisiyle birlikte ortaya koyması açısından önemlidir.

Öyle ki klasik dönemden beri kullanılır olan alaturka saat sistemi ile birlikte alafranga saat sistemi de Osmanlı bağlamında 1870’lere doğru belli bir yaygınlıkta kültürel dolaşıma girer. 1850-70 arasında kentli toplumun mobilitesindeki artış bu durumu

oluşturan önemli olgular arasındadır [176]. Örneğin alaturka ve alafranga saatleri bir arada gösteren icat önerileri bu bağlamda oldukça anlamlıdır.

### 3.2.3 Gece-Gün Sınırının Aşınması

Genel bir ifade ile batılılaşma ve/veya modernleşme olarak kavramsallaştırılan değişimlere ve dönüşümlere dair olaylar örgüsünün 19. yy'ın ikinci yarısındaki önemli olgularından birisi 'gece'nin yeni zaman ve mekan deneyimi olarak İstanbul'un gündelik hayatında yerini almaya başlamasıdır. Açılan bu yeni deneyim alanı, modernitenin önemli dinamiklerinden olan modern zaman-mekan bilincinin oluşumu ile doğrudan ilişkilenmektedir. Buradan hareketle bölüm, 'Osmanlı'da gece-gün sırının aşınması ile gece zamanının gün zamanına katılımı odağında bir metin geliştirecektir. Sözkonusu aşınma ve oluşuma katılan yeni durumlarla gündeme gelen 'modern mekânı algılama ve kavrama sorunsalı'; bir başka deyişle 'üretilen ve kurulan yeni mekân imgelemleri' (şekil 3.1) ise bölümün konuyu irdeleyeceği zemini belirlemektedir.



Şekil 3.1 Gece ve mehtap [227]

Bu anlamda bölüm, 16. yy'da kamusal bir etkinlik, bir festival olarak yoğunlaşmaya başlayan alay, şehrâyin, donanma ve sûr-ı hümayun gibi kandil, fener ve fişekler eşliğinde geceyi de içine alan saray ve halkın birlikte katıldığı toplu eğlencelerin ve zafer kutlamalarının aşınarak (şekil 3.2); 18. yy'da sadâbad, çerağan faslı, helva sohbetleri, âb alemleri, mehtap seyirleri ile farklı bir toplumsal içerik ile belirmeye başlayan ve ancak 19. yy'ın ikinci yarısında havagazı teknolojisi ile aydınlatma sayesinde kentsel-kamusal ve bireysel bir olanak olarak öncekilerden farklılaşan gece deneyimini irdelemeyi öngörmektedir.



Şekil 3.2 16. yy. Ok Meydanı'nda bir gece gösterisi [228]

Yukarıda tezin ikinci bölümde ortaya koyulan Osmanlı'da modern öncesi değerler sistemini oluşturan sosyokültürel yapı ve gündelik hayat bağlamında, kozmolojik göstergeler ile düzenlenen gece ve gün birbirinden biçim ve içerik olarak oldukça farklı zaman-mekanlar üretir. Sözkonusu farkın sınırları ay ve güneş merkezli kozmolojik bir karşıtlık kurgusu içinde anlamlandırılmış ve imgelendirilmiştir. Bu nedenle bu sosyokültürel yapıda gece ve gün birbirinin simetriği olarak kavramsallaşır.

Temporal zaman-mekan kavrayışı ile ilişkilenen bu kavramsallaştırmada gece günü önceler. Gün ışığı kaybolduğunda okunan akşam ezanı eşliğinde yeni bir gün başlar. Sabahın ilk ışıklarına kadar olan bir günün ilk kısmını oluşturan gece, meskenlerine çekilen hane halkının dualar eşliğinde ibadet ederek uykuya geçtiği, bu anlamda "ibadet" ve "istirâhât" olarak programlanmış bir zaman-mekansal aralıktır. Gün ışığının varlığı üzerine kurulu olan gündelik hayat pratikleri ise gecenin simetrik karşıtı olan gün/gündüz vakti vuku bulur. Bu anlamda bir günün toplumsal içeriğini belirleyen kozmolojik ölçekler olarak nitelendirilebilecek gece-gün döngüsü, 19. yy. öncesinde gündelik uygulamaların zaman-mekansal sınırlarının çizildiği programatik bir olgudur.

Gündelik uygulamalar, gün ışığına bağlı olarak yürütüldüğünden gece günün zaman-mekansal karşıtı gibidir. Gün kamusal alan ve gündelik işler için makbul, erişilebilir ve açık iken; gece tekinsiz, ulaşılamaz ve kapalıdır. 19. yy. öncesinde havanın kararması, sadece yeni bir takvim gününü değil aynı zamanda da yeni bir döngüyü başlatan bir sıfırlama noktasıdır[1]. Akşam ezanı eşliğinde bu zaman-mekanın göstergeleri birer ritüel haline gelmiş çeşitli "içe kapanış" uygulamaları olarak karşımıza çıkar. Kent ölçeğinde sur duvarlarının kapıları, çarşı, pazar, han, hamam, mederese, kütüphane gibi sıralanabilecek, yapılı çevrede camiler dışında neredeyse herşey; mahalle ölçeğinde dış mekana açılan avluların kapıları ve kepenkler günün ilk ışıklarına kadar kapanır. Dahası bu fiziksel engel bedensel engel ile de desteklenir; neredeyse her vakıf yapısının önünde bir gece bekçisi bekler.[2] Gece bunun dışında kalanların, bir anlamda sınır dışı olanların, marjinallerin konusudur. Hırsızlar, fahişeler, külhan beyleri, avereler, deliler

[1] Sözkonusu metaforik sıfırlama alaturka saatlerin akşam ezanında kurulumuyla da pratikte de karşılığını bulur; bkz: bölüm 2.1.4 Alaturka Saat.

[2] Gece bekçisinin görevi ve aldığı ücret oldukça tanımlıdır. Konu ile ilgili örnekler çeşitli vakfiyelerden rahatlıkla izlenebilir. Örneğin bkz: Süleymaniye Vakfiyesi [119].

bu alanın kabul görmüş figürleridir...Sorun bunların da dışında kalan "meçhul"lerle başlar. Osmanlı'da "meçhullük (*mechulü'l ahval*)" bir kimsenin toplumsal statüsü tanımlanamadığında ortaya çıkan bir olgudur ve bu durum toplumsal bir tehdit olarak algılanır. Bu bağlamda gece, güne göre sağladığı karanlık ile meçhuller için daha uygun bir ortam oluşturduğundan toplumsal denetim ve kontrolün hem sıkılaştığı hem de delinebildiği zaman-mekansal durumlar üretir. 19. yy.'ın ikinci yarısı öncesinde havagazı ve elektrik ile aydınlatmanın olmadığı bir fiziksel çevrenin karanlığı bu durumu hiç kuşkusuz besleyen ve tetikleyen bir durumdur. Örneğin geceleri fenersiz dolaşmak bir meçhüllük göstergesidir ve toplumsal anlamda bir tehdit unsuru olarak kabul edildiğinden hukuki anlamda cezalandırılır[1]. "Fenersiz dolaşma", ilgili fermanlar ile sık sık yasaklanır[2].

Bu bağlamda mekan düzeyinde ve mekansal konfor anlamında gece karanlığının aydınlatılması da Osmanlı'da gündelik hayatın yönetilebilmesi ve sürdürülebilmesi bakımından önemli bir konudur. 19. yy'ın ikinci yarısına kadar aydınlatma, başta zeytinyağı olmak üzere çeşitli bitkisel ve hayvansal yağlar kullanılarak yakılan fener, kandil ve mumlar ile sağlanır. Bu araçların yakılması ve ışığın sürekliliğinin kontrolü gece boyunca takip edilmesi gereken bir iştir. Konu ile ilgili bir çok anlatıya, 19. yy'ın ilk yarısı da dahil olmak üzere çeşitli vakfiye ve kitabelerde rastlanmaktadır. Örneğin Caferağa Medresesi'nin ana dersane odası girişinde bulunan 1846 tarihli bir kitabede gece aydınlatmanın sağlanması işi şöyle tanımlanmış ve görevlendirilmiştir:

> "Saray-ı hümayun uncubaşısı müteveffa el-hac Mustafa Ağa'nın vasiyeti bulunan ser-teberdaran-ı hassa sa'adetlü Süleyman Ağa ma'rifetiyle müteveffa-yı mumaileyhin süls malının fazlası olarak üçbin beşyüz ğuruş(kuruş) teberdaran-ı hassa evkafı nukuduna il hakan vaz cem'an otuzbeş ğuruş Ayasofya-i kebir kurbunda **Soğukkuyu Medresesi'nde kuyubaşı ile memşa ve kapu arasında ta'lik olunmuş olan üç aded kandillerle rugan-ı zeyt olmayub kanadil-i mezkurelerin rugan-ı zeytlerine sarf olunmak** ve **gurub-i afitabdan tulu-i şems-i karib yakılmak şartiyle medrese-i mezkur talebesinden intihab olunan** efendi mah be mah evkaf-ı mezkur mütevellisinden nema-yı mezkur olub harc sarf eylemek içün işbu

[1] Örneğin bu durumu yaratanlara uygulanan cezalar arasında hamam temizliği yapma yer alır. Bkz: Wishnitzer [32]. Külhanbeyi için bkz: Osman Nuri Ergin [229].

[2] Bkz: Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey [230].

mahalle şerh ve mütevvefa-yı mezkuru hayr ü du'adan feramuş buyurmaları içün kayd olundu. 1262 [231]."

Gece karanlığının aydınlatılması, yukarıda irdelenen işlevsel değerinin yanında Osmanlı bağlamında önemli kültürel açılımlara sahiptir. Çoğu yerde bir prestij göstergesi ve ayrıcalıklı durumlar olarak karşımıza çıkar. Çünkü 19. yy'ın ikinci yarısına kadar gece karanlığının aydınlatılması ekonomik anlamda sadece birkaç hali vakti yerinde hane [232] ile yukarıda örneklendirilen vakıf yapıları düzeyindedir. Dolayısıyla keskin gece karanlığında ışıldamak ve ay ışığı kültürel anlamda imgeler üreten çeşitli liturjik uygulamalar ile eşleşir. Osmanlı payıtahtı İstanbul'a özgü resmi, dini, folklorik (esnaf alayları gibi) konuları içeren alaylar ile hanedanlık düğünleri olan sûr-ı hümayunların, "şehrâyin, donanma" gibi kandil, fener ve fişekler eşliğindeki toplu eğlence ve zafer kutlamaları ile Ramazan ayında uygulanan "mahya geleneği" gibi dinsel uygulamaların yanında; daha özelleşmiş bir gurubun 18. yy'dan itibaren gerçekleştirdiği , "çerağan faslı" ve âb alemi eşliğindeki "mehtap seyri" bu anlamda öne çıkan uygulamalardır.

Osmanlı İstanbulu'nda kent ölçeğinde gerçekleşen liturjik uygulamalar arasında geceye özgü bir gösteri programı olarak kabaca tanımlanabilecek şehrayin ve donanmalar kutlu bir olayın, saray ve halkı temsili de olsa biraraya getiren şenlikler aracılığıyla duyurulması olarak tanımlanabilir. Dönemin koşullarında oldukça karanlık bir ortam olarak beliren gecenin top, tüfek, fişek, kandil, mahyalar eşliğinde aydınlatılarak şehrin genellikle kıyı ve/veya meydan ile ilişkili bir parçasının kentsel bir gösteri ve festival alanına dönüştürülmesi ile gerçekleştirilen şenliklerdir. Kent meydanları ile saray avlularından atılan havai fişekler, ber-hevalar, ışıklı top güllleleriyle yapılan gece şenlikleri "şehrayin", "ayin-i şehr" veya "şehir donanması" olarak nitelendirilirken, Haliç, Boğaziçi ya da Sarayburnu'nda sallar ve gemiler üzerinden yapılanlar "derya donanması" olarak nitelendirilmiştir [233] [234].

Şenliklerde bir arkafon olarak işlevselleşen gece karanlığı, maytap, fişek, kandil, mahyaların yarattığı ışık etkilerinin ve zaman zaman top, tüfek sesleri eşliğinde neredeyse tüm bir kente yayıldığı, dönem koşulları düşünüldüğünde, güçlü bir imgesel ortam yaratır. Sözkonusu ortam için kıyı seçimi, etkinin su ögesi üzerinden yansımalarla çoğaltılabilmesi olgusuna dayanır. Temsili şato, kale, gemilerin yakıldığı, ağzından alev çıkan ejderha kuklaları gibi ışıltılı nesnelerin yüzdürüldüğü ve dolaştırıldığı bu ortam

[233] [234], aynı zamanda devlet ve hanedanlığı ilgilendiren kutlu olaylara ilişkin haber değeri taşıyan ve devletin yapabildiklerini, gücünü, varlığını gösteren mesajlarla yüklü bir iletişim ortamı olarak da değerlendirilmelidir. Bu ortamın Osmanlı imgelemindeki etkileri Selanikî Mustafa Efendi'nin 1596 yılındaki bir şehrayin'i anlatan aşağıdaki ifadelerden izlenebilir:

> "Şehir halkına münadiler nidalar edip kadimî ayin ve âdeti saltanat üzere çarşu ve bâzâr halkı ve ehl-i Bezazistan hacegileri(...) dükkanlarını fahir kumaşlar ile donatıp tezyin edeler deyü tenbih olundu ve her tarafta bazar-ı cihan bezendi.(...) dünya donanıp nev-arus oldu.(...) **Geceler rûz-i ruşenden müşerref ve münevver olup ehl-i sûkkün günü doğdu**. Fe-emma, erbab-ı fısk ü fücura ruhsat verilmeyüp men' olunup muhkem yasak olundu. Ve **cümle minareler dahi kandil ile zeyyin olmak buyruldu**. **Salı günü tenbih olunup Cuma günü seherden kalkıldı**. (...) **Dünya hayal misal görülmediğe döndü. Evvelde yok idi, yine yok oldu** [233]."

16. yy. sonuna ait Mustafa Efendi'nin özellikle son cümlesi, yapay üretilen bu gece görünümlerinin ışıltıları ile kozmolojik olarak var olanların kıyaslanması olarak da değerlendirilebilir gözükür. Konunun 18. yy.'ın ikinci yarısında dahi etkin bir şekilde sürmekte olduğunu ve kent ölçeğindeki boyutunu kavramak için Şemdanizade Fındıklı Süleyman Efendi'nin *Mür'i't-Tevarih*'te aktardığı Hibetullah Sultan için yapılan şehrayin irdelenebilir. Sultanın doğumu öncesindeki 30 yıllık süreçte hanedanlığa ait bir doğum olayı gerçekleşmediğinden 1759 yılında dünyaya gelen Hibetullah Sultan'ın doğumu için düzenlenen şehrayin konunun toplumsallığının ortaya koyulması bağlamında önemlidir. Öyle ki mahkumlar bağışlanmış, zindan ve hapisane kapıları açılmış, ancak olay çıkacağı düşünülerek meyhaneler kapatılımış, kadınların sokağa çıkması yasaklanmıştır. Önceki uygulamalarda sadece devlet ricalinin konak ve sahilhanelerinin donatılıp süslenmesi sözkonusu iken, bu kez görevden uzaklaştırılanlar da dahil olmak üzere, gücü yeten herkesin, hatta Beyoğlu'nda oturan yabancı elçilerin de fener ve kandillerle şehrayine katılmaları salık verilmiştir [233]. Gece karanlığında parıldamak 19. yy.'ın ikinci yarısına kadar sadece saraya özgü bir ayrıcalık olduğundan, hanedanlığın yaşadığı sevinçle birlikte kente bahşedilen ışıltılar bu noktada oldukça anlamlıdır ve modernöncesi dönemde gece karanlığına ve imgesine ait epey şey söyler.

Gece imgesi üretiminin 18. yy. başında Lale Devri olarak nitelendirilen toplumsal süreç içinde bir çoğalmaya uğrayarak boyut kazandığı söylenmelidir. "Çerağ (çerağan)"

denilen çeşitli aydınlatma araçları ile yapılan ve Anadolu coğrafyasında "mum şenliği", "mum donanması" olarak yer alan liturjik bir uygulama, "çerağan faslı" olarak 18. yy. İstanbulu'nda farklı bir içerik ve program üretir. Saraya özgü, hanedan ve hanedanlığa en yakın kişilerin saray ve sahilhanelerinin bahçelerinde (halkın izlenimine sınır koyan yüksek duvarlar ötesinde), Has Bahçeler'den Boğaziçi Kıyıları'na, Kağıthane Vadisi'ne uzanan bir aralıkta vuku bulan bu uygulama gün ışığındaki doğa görünümünün, gece vakti çerağlar ile gerçekleştirilen yapay ışıklar, kristal fanuslar, aynalar eşliğinde yeniden üretilmesidir. Bu anlamda doğanın[1] imgesel olarak yapaylaştırılmasından türeyen bir estetik ortam olarak değerlendirilmelidir. Sözkonu estetik ortam sadece görsel değil, sazlı-sözlü fasıllar eşliğinde yeme-içme faaliyetleri ile diğer duyuları da ortaya çıkarır niteliktedir. Bu yönüyle hem edebiyat üretmiş hem de edebiyatın konusu olmuştur. Vakanüvis Raşid, Tarih-i Raşid'de III. Ahmet'in onurlandırdığı bir çerağan faslını "Ziyafet-i çerağan der- sahilsaray-ı hazret-i sadr ali bey cenanab-ı hümayun-ı şehriyarı" başlığı altında şöyle anlatır:

> "vezir-i azam ve damad-ı şehinşah-ı muazzam hazretlerinin Beşiktaş'ta bina buyurdukları sahilhane-i devlet-aşiyanelerinde olan şükufe-zarlarında (çiçek bahçesinde) mevcud adimü'l-misal (eşi olmayan) laleler gereği gibi açılub tertib-i bezm-i çerağan (çerağan meclisi) olunmak üzere ferman buyurmalarıyle enva-i kanadil (türlü kandiller) ve şemu'-ı hurşid-'adil (güneş benzeri mumlar) ile şükufe tahtaları meyanı (çiçek tarhlarının arası) tezyin olunmak gibi sair iktiza eden veçh üzere kemayenbağı tertib-i esbab-ı ziyb ü ziynet (bezeyip süsleme gerekleri tamamlanıp) padişah (...) ziyafet-i aliyesine muktezi olan mühimmat-ı 'azime-i mülukane, kethüda beğ mübaşeretiyle tedarik ve tertib olunduktan sonra şehinşah-ı alem-penah hazretleri mah-ı mezburun on yedinci günü 'ale's-seher müteallıkat-ı daire-i hümayun ve harem-i has-ı 'ismet-ihtisaslarından 'ibaret olan selatin-i 'iffet-makrunlarıyle teşrif ve cenab-ı asafi'yi (...) taltif buyurdular. Tamam bir hafta yalıda beytutet ve aram buyurub (...) gicelerde zevk-yab-ı temaşa-yı çerağan-ı lale-zar oldular [233]."

Yukarıdaki ifadeler her nekadar gecenin belli bir gurup insan, hanedanlık ve devlet ricali özelinde değişen içeriği ve imgesini ortaya koysada burada bahsedilen olgular temporal zaman-mekan kavrayışından ayrı düşünülemez. Tarih-i Raşid'in devamı olarak kabul gören Küçükçelebizade Tarihi'nde bu durum çok daha görünürdür. Hicri 1140 (1728) Ramazanı başlamadan önce, Şaban Ayının 26. Günü, baharın latif bir gecesinde ve

[1] Ağırlıklı olarak lalezarlara ve etraflarına yerleştirilen kristal fanuslarve aynalar ile gerçekleştirilir.

"*tencim ve eshab-ı hesab ve takvimin kavillerine göre*" çerağan faslının düzenleneceği gecenin ertesindeki Salı günü Ramazan olmadığına "*şek ve şüphe olmaması*" nedeniyle İbrahim Paşa tarafından Cığalazade Sarayı civarındaki Ferah-abad Kasrı'nın lalezarında düzenlenen eğlencede "*cümle huzzar temaşa-yı çerağan ile tenvir-i enzar iderler iken hilaf-i me'mul vakt-i 'aşaya karib cabeca minarelerin kandilleri füruzan ve imaret-i şehr-i ruze-i ramazan nümayan*" olarak döneminin ifadelerinde geçtiği biçimiyle, eğlenceye engel olabilmek için minarelerde kandiller yakılarak Ramazan başladı işareti verilmiştir. Oluşan zaman-mekansal sorunun çözülebilmesi için Kadı huzuruna çıkarılanların "*elhamdülillahi te'ala hilal-i Ramazan göründü*" demeleri üzerine "Ramazan sabit olmuş" ve deyim yerindeyse 'erken Ramazan' gündeme gelmiştir:

> "namaz-ı teravihe iştigal olunsun! Deyu her kafadan bir sada ve her dehandan bir nida zuhuretmesi hasebiyle kable'l-istizan ikad-ı kanadile tenbih olunduğu ilam olunmağın (...) bilcümle ahali-yi şehr ol gice mesacid ve cevamide eda-yı sünnet-i teravihe kıyam ve ertesi günü niyet-i sıyam eylediler [233]."

Osmanlı eliti için anlamlı olan ve gündelik hayat dışılığı üreten çerağan faslı ile ilşkilenen, ab (içki) alemleri ve mehtap seyirleri de sözkonusu estetik dünyayı oluşturan diğer uygulamalardır. Bu noktada atlanmaması gereken kozmolojik bir unsur olarak gözlemlenmesi gündelik işleyişler için olağan olan Ay seyrinin, bu kez sözkonusu bağlam kozmoloji dışı estetik anlamlar üretiyor olmasıdır. Ay ışığının sulardaki gümüş serviye benzetilerek serv-i simin olarak da nitelendirilen mehtap, bu yüzyıl öncesinde gece karanlığının nispeten aydınlandığı kozmolojik bir değere sahipken bu dönemde estetik kodlarla yüklenir. Modern değer yargılarıyla ilişkilendirilebilecek bu olgu üzerinden temporal zaman-mekan kavrayışında bir değişimin oluşmaya başladığı söylenmelidir.

Oluşan bu estetik dünyaya karşı, "Ramazan" da 19. yy.'a doğru[1] bir başka anlamda, bu kez daha yaygın bir toplumsal alanda, halk için, sözkonusu bağlam dışılığı üretir. Yukarıda belirtilen "içe kapanma" programı bir anlamda tersine döner. Bu durum geceye özgü kandil ve hem geceye hem İstanbul'a özgü mahya uygulamalarıyla

[1] [233]de Ramazanın Tanzimat ile birlikte bir eğlence programı içeriği kazandığı belirtilir.

imgeseldir de. Şemdanizade Fındıklı Süleyman Efendi *Mür'i't-Tevarih*'te konuyu şöyle ortaya koyar:

> "Ramazan ibtida gecesi (31 Ocak 1767) ba'de'l-mağrib (akşam ezanından sonra) kayyımlar ve müezinler hilal-i ramazanı tefahhus ederlerken (görmeye çalışırlarken) bir zelzele daha vaki oldu. Minarelerde bulunanlar (...) havf-nak oldular (korkuya kapıldılar). Sonra hilal sabit olmakla (yeni ay görüldüğünden) kanadil iykad olundu (kandiller yakıldı) [233]."

İşaretleri, dolayısıyla zaman-mekansal sınırları belli bu ortam, ibadet ve eğlencenin birbirine karıştığı sahur vaktine kadar "kapıların açıldığı" temporal zaman-mekan kavrayışından türeyen bir başka liturjik uygulamadır.

Dolayısıyla bölüm bağlamında irdelenmesi gereken, gecenin sadece ibadet ve istirâhât olarak sınırlandırılmış programının, konu gündelik hayat dışına çıktığında tam tersi durumlar üretebilmesidir. Bu anlamda, 19. yy öncesinde ve özellikle 16. yy'dan itibaren Osmanlı'da liturjik uygulamalar arasında önemli bir yere sahip olmaya ve birer festival olarak programlaşmaya başlayan "şehrâyin ve donanma " gibi kandil, fener ve fişekler eşliğinde saray ve halkın birlikte katıldığı toplu eğlenceler ve zafer kutlamaları ile özellikle "Ramazan" ayı ve bu ay süresince yapılan "Ramazan eğlenceleri" gündelik hayattaki durumun tersine döndüğü özel durumlardır. Ayrıca, 18. yy'da "sadâbad, çerağan faslı, helva sohbetleri, âb alemleri, mehtap seyirleri" geceye özgü bir zaman-mekansal program ve az önce sıralanan kutlamaların ötesinde farklı bir toplumsal içerik olarak belirmeye başlar. Ancak 18. yy'daki bu türden uygulamalar dahi, 19. yy'a kadar halen marjinalin konusudurlar. Gecenin sıradanlaşıp olağanlaşarak gece-gün sınırının hava gazı ile aydınlatma ve yıkılan sur duvarları eşliğinde çözülüşü, 19. yy'ın ikinci yarısına ait bir olgudur ve bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

# BÖLÜM 4

## ZAMAN-MEKAN KAVRAYIŞININ DEĞİŞİMİ VE KAMUSAL MEKAN

Osmanlı-Türkiye dönüşüm sürecinde değişen toplumsallığın irdelenebilmesi için 'kamusal mekan'ın ve 'kamusal mekanda yaşanan değişim'in tanımlanması gerekir. Tanyeli [9]'da bu durumu şöyle sorunsallaştırır: "*Her tanım gibi kamusal mekan tanımı da tehlikeli bir tanım, çünkü, tarihdışı, zamanötesi bir gerçeklik taşıyor. Tüm çağlar için ve her yerde gerçekleşebilmiş gibi tahayyül edilen bir fizikselliği tarif ediyor...Konu Osmanlı dönemine ve Türkiye'ye gelince kamusalla özelden söz etmek yerine, mahremiyetin evin iç mekanından dışa doğru, daha genel bir kullanıma doğru, kademe kademe azalmasından kaynaklanan epeyi karmaşık bir düzenden konuşulması gerekir* [9]." Bu anlamda ele alındığında 19. yy.'ın ikinci yarısından itibaren sokak, kamusal hayata daha önce hiç olmadığı bir biçimde açılır. Bu açılımın oluşumunda zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişim önemli bir parametredir. Bölüm buradan hareketle "*İstanbullu'nun kamusal mekanda varolma serüvenini* [9]" çerçevesi daraltılmış bir aralıktan 'Dolmabahçe Gazhanesi, kentsel aydınlatma deneyimi ve gece' üzerinden inceleyecektir. "Havagazı Üretimi, Dolmabahçe Gazhanesi ve Kentsel Aydınlatma Deneyimi" ile "Modern Kentin Yeni Zamanı: Gece" bu bölümün konuyu irdeleyeceği altbaşlıklarıdır.

### 4.1 **Havagazı Üretimi, Dolmabahçe Gazhanesi ve Kentsel Aydınlatma Deneyimi**

Havagazı üretimi, bu üretimin öncesinde mümkün olmayan iç ve dış mekan sürekliliğindeki aydınlatmayı kentsel bir konfor olarak toplumsal hayata açar. Osmanlı bağlamında 19. yy.'ın ikinci yarısında gündeme gelen bu uygulama zaman-mekan kavrayışında yaşanan değişimin izlenebileceği önemli olgulardandır. Bu altbölüm

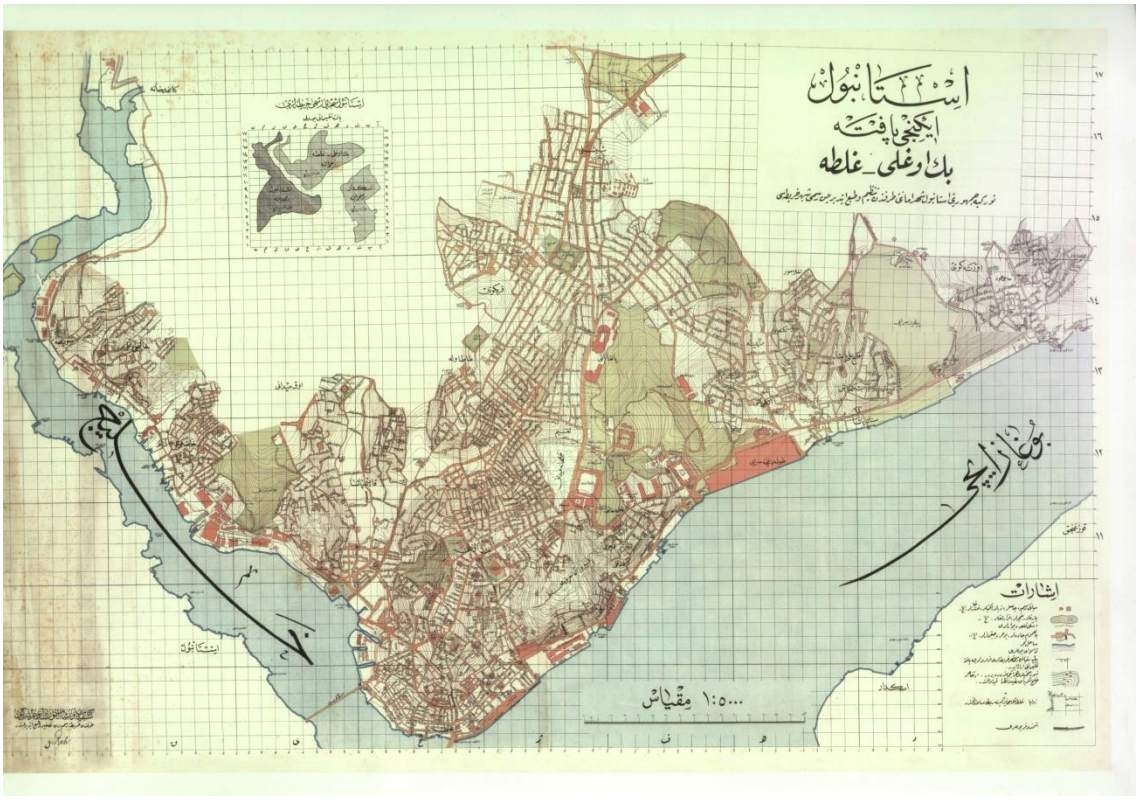
kapsamında, zaman-mekan kavrayışının değişimi daha özel bir aralıktan, 'Dolmabahçe Gazhanesi ve aydınlatma deneyimi' üzerinden izlenmeye çalışılacak; Osmanlı bağlamında ilk kez gerçekleşen 'havagazı teknolojisi ile aydınlatma' ve 'bu deneyimin toplumsal dönüşüme olan etkileri' değerlendirilerek modern kentsel yaşama dönük imgesel açılımları ile birlikte görünür kılınmaya çalışılacaktır.

Dolmabahçe Sarayı bünyesindeki yapılardan birisi olan Dolmabahçe Gazhanesi, sarayın alımlı bir cepheye sahip ana yapısına kıyasla, kente dair imge üretimine çok daha fazla açılım ve olanak sağlayan bir yapıdır. Toplumsal anlamda görsel, zihinsel ve kültürel durumları yeniden yapılanmaya sürükleyecek kadar kent ve mekân ile doğrudan ilişkilenerek devreye girdiği ana kadar deneyimlenmemiş mekânsal sonuçlar doğurmuş; karanlığı havagazı teknolojisi ile aydınlatarak işlenebilirliğini artırmış, geceye düzenlenebilirlilik getirmiş; böylece programlanabilir gece zamanını ve gece imgesini kent yaşantısına katmıştır. Geceyi gündelik pratikler için konforlu bir hale taşıyan bu durum, sarayın sınırlarını hızla aşarak kısa zamanda toplumun bir kesimi tarafından talep edilir bir hizmet konusu haline gelmiştir. Böylelikle sarayın sınırlarını da çözmeye başlamıştır. Bu anlamda, Dolmabahçe Gazhanesi ve Gazhane ile birlikte gündeme gelen durumlar, toplumsal anlamdaki dönüşümün özel bir ifadesidirler.

Dolmabahçe Gazhanesi, aydınlatma teknolojisi ve bu teknolojinin kullanımı özelinde, daha çok sarayın hizmetindeki olanakların yaygınlaşarak kamusal alan lehine aşınmaya başlayan sınırlarının gözlemlenmesi ve aşınmanın yarattığı yeni oluşumların izlenmesi bakımından önemlidir. Bu çerçeve altında, sözkonusu dönüşümler ve dönüşümlerin içerdiği toplumsal unsurlar, 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren Osmanlı İstanbulu'nun I. Dünya Savaşı'na değin geçirdiği süreç içerisinde, Gazhane'nin idaresinde ve yapılanmasında yaşanan değişimler üzerinden kronolojik olarak takip edilerek, bu özel aralıktan kavranmaya çalışılacaklardır.

Dolmabahçe Saray kompleksine ait yapılardan birisi olarak 1853 tarihinde inşasına başlanan Dolmabahçe Gazhanesi, saray kapıları ile birlikte yükselen sarayın çevre duvarlarının dışında ve Nişantaşı'na doğru uzanan vadi üzerinde; güneydoğusunda Dolmabahçe Sarayının Hazine Kapısı ve güneybatısında Bezm-i Alem Valide Sultan Camisi ile kuzeydoğusunda Bayıldım Bahçesi bulunmak üzere, döneminde yer alan yine

Sarayın Has Ahır yapılarının (Istabl-ı Amire) bitişiğinde; günümüzde İnönü/Dolmabahçe Stadyumu ile Ritz Carlton Oteli'nin bulunduğu alan içinde yer almıştır. Böylelikle Gazhane, *Grand Rue de Pera*'ya olan bu yakınlığı ile kent için önemli bir olanak olarak gündeme gelir (Şekil 4.1).




Şekil 4.1 Avrupa Yakasını ve Dolmabahçe Gazhanesi'ni Gösterir Harita [235]

Kurulduğu andan itibaren Hazine-i Hassa tarafından idare edilen Gazhane, bu anlamda padişaha özel bir kuruluş olarak yapılanmış; ancak sözkonusu yapılanma, 1870'lere doğru, sarayın sınırlarını aşarak ve özellikle Pera bölgesini içeren, Pera'nın bazı sokak ve evlerini havagazı teknolojisi ile aydınlatır hale gelen; Tophane, Beşiktaş ve Nişantaşı'na uzanan üçgende bir hizmet alanı olarak büyümüştür. Büyüme, Gazhane'nin sarayın kullanımına açıldığı aynı yıl olan 1856'da başlamış, bu yıl boyunca sürdürülen çalışmalar ile *Grand-Champs* (Taksim) ile *Petit-Champs des Morts* (Tepebaşı) arasına havagazı boru hattı çekilmiş, 1857 yılında Pera Caddesine açılan ara sokaklar, 1859 yılında Galata ve Tophane; 1861 yılında Tophane-i Amire güzergahından Talimhane ve Saraçhane; 1864 yılında Maçka Silahhanesi önünden Teşvikiye ve Nişantaşı, Elmadağ ile Harbiye arasına uzanan Pangaltı Caddesi ve Beşiktaş Caddesi de bu hizmetten yararlanmaya başlamıştır [24], [236], [237]. Böylelikle Gazhane, artık Hazine-i Hassa tarafından

padişahın özel gideri olarak yönetilemeyecek kadar yaygınlaşan bu boyutu ile ve değişen toplumsal koşullar doğrultusunda kendi yapılanmasını yenilemek yoluna girmiş, Dolmabahçe Sarayı'nın bedelsiz kullanımına açık hale gelmek şartıyla 8 Temmuz 1874 tarihinde Şehremaneti'ne devredilmiştir [237].

Hazîne-i Hâssa-i Hümâyun tarafından idare edilen Dolmabahçe Gazhanesi'nin, Gazhane'nin şehre hizmet ettiğine dair sunulan bir gerekçe ile Şehremaneti'ne devrinin kabûlü [238], [239], sarayın sınırlarını kamusal alana doğru aşındıran bir olaydır. Denilebilir ki; sarayın aydınlatma lüksü, çok daha yaygın bir biçimde ve kısa zamanda, kentte yaşayanların üretiminde ve yönetiminde söz sahibi oldukları kentsel bir konfora dönüşmüştür. Bu konforu karşılamak amacıyla Gazhane bünyesine makina ve ekipmanlar alınarak yenileme ve bakım çalışmalarına da gidilmiştir [240], [241]. Yaşanan gelişmeler devletin elinde olanın yerel yönetime, kentin iradesine olan devrinin kabûlünü işaret ederken sarayı, 19. yy.'ın Tanzimat Fermanı'ndan sonra ve özellikle ikinci yarısından itibaren ağırlaşarak artan temsilî rolüne sıkıştıran bir başka hamle olarak da okunabilir.

Gazhane Şehremaneti bünyesinde yaklaşık on altı yıl işletildikten sonra, Gazhane ve Gazhane boru hattının her türlü bakım, onarım ve yenileme çalışmaları ile müşteri hizmetlerinin sağlanması konuları bakanlar kurulu kararı ve II. Abdülhamit'in onayı ile yürürlüğe girmiş; 07 Mayıs 1889 tarihinde Tophane-i Amire idaresine devredilmiştir [236], [237] Gazhane'nin Tophane-i Amire'ye olan bu devri, Gazhane'nin her türlü ihtiyacının, pratik nedenler dolayısıyla Tophane-i Amire bünyesinden karşılanması kararı bakımından önemlidir; ve yükselen ulusalcılık, askerî endüstri ve militarizm kavrayışlarından ayrı değerlendirilemez. Bu yönüyle, Osmanlı toplumundaki bir başka kırılma noktasını da, aynı zamanda ifade etmektedir.

Bu kavrayış doğrultusunda yirmi yıl boyunca Tophane-i Amire tarafından idare edilen Gazhane hakkında, artan gaz fiyatları ile birlikte gazhanenin idaresine yönelik gelişen tepkiler sonucunda, 12 Kasım 1909 yılında, tekrar belediye devir kararı alınmış, bu karar 1913 tarihinde yürürlüğe girmiştir [237]. Söz konu devir, bir başka kırılma noktasını ifade etmesi, gazhanenin özel bir şirkete devrinin gerçekleşmesi bakımından önemlidir. 17 Şubat 1914'de, I. Dünya Savaşı öncesinde, Dolmabahçe Gazhanesi,

benzeri diğer kurumlarda da olduğu gibi özelleşmiş 50 yıl süreyle Parisli banker Octav Bezanson ve Louis Boer'in kurucu ortağı oldukları Beyoğlu-Yeniköy Türk Anonim Şirketi'ne devredilmiştir. Dolmabahçe Gazhanesi'nin özelleşmesi, Gazhane'nin hizmet alanlarının genişletilmesi bakımından ayrıca önemlidir. Şirket, Gazhane parkurunu ve makinaları yenilemiş, Pera bölgesindeki ana caddeleri bedelsiz aydınlatmış, havagazının kullanım alanlarını genişleterek, örneğin mutfakta ve banyoda da kullanılabilmesini sağlamıştır [236], [237].

Dolayısıyla denilebilir ki; Dolmabahçe Gazhane yapılanması üzerinden yapılacak kronolojik yerleştirmeler, aynı zamanda yukarıda ifade edilmeye çalışılan bir takım toplumsal kırılma noktaları ile de çakışık haldedir. Sözkonusu çakışıklık, açıkça ortaya koymaktadır ki; Dolmabahçe Gazhanesi, Dolmabahçe Sarayı bünyesinde gerçekleşen mevcudiyetini, toplumsal dönüşümler eşliğinde kentsel bir aralığa taşımış; özellikle Geç Osmanlı ve İstanbul bağlamlarında kent-zaman-mekân dönüşümlerinin hem kaynağı hem de konusu olmuştur (şekil 4. 2).



Şekil 4.2 Dolmabahçe Gazhanesi [242]

Dolmabahçe Sarayı, Osmanlı Hanedanlığı'nın, 19. yy'ın özellikle ikinci yarısında 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması ve 1839 Tanzimat Fermanı gibi imparatorluğu yapısal değişikliklere sürükleyecek gelişmeler[1] [243] ile birlikte oluşan bağlamının da temsiliyetini yüklenen bir yapı olarak[2] [244], sahip olduğu mekân organizasyonu, büyüklüğü ve birçok yapıdan oluşan bir kompleks olma özellikleri[3] [245], [246], [247] ile döneminin, 1850'li yıllara doğru dünyayı yeniden biçimlendirmeye başlayan Sanayi Devrimi ile doğrudan ilişkilenen teknolojik ve kültürel olanaklar ve bu olanakların erişilebilirliği sayesinde[4] [248], Osmanlı'da kentin aydınlatılması sorunu, sarayın havagazı teknolojisi ile aydınlatılması ve ısıtılması sorunu üzerinden gündeme gelmiştir[5]. Böylece sorununun bir anlamda çözümü, saray bünyesine dahil edilen ve Hazîne-i Hâssa-i Hümâyun tarafından, yani devlet eliyle ve çok sayıda aktörün katıldığı teknik bilgi, donatı ve hizmet olanaklarıyla inşa edilen havagazı fabrikası ile mümkün olmuştur. Gazhane, Fransız mühendislere yaptırılmış; Gazhane'den saraya havagazını ileterek dağıtacak ekipman, iç tesisat takımları Fransa ve İngiltere'den getirtilmiş; 1875'li yıllara doğru bazı ekipman ile gaz boruları Tophane'de dökülmeye başlanmıştır [237].

---

[1] Osmanlı İmparatorluğu'nun 1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması ve 1839 Tanzimat Fermanı sonrasında oluşan ortamına dair bir değerlendirme için [243] incelenebilir.

[2] En genel ifade ile, Dolmabahçe Sarayı geleneği temsil eden Topkapı Sarayı'na karşı bir yeniden yapılanma oluşumu olarak değerlendirilmektedir. Sözkonusu değerlendirmeler için [244] incelenebilir.

[3] 1839 Tanzimat Fermanı ile devlet yönetimi yerine çok daha temsili bir rol üstlenen saraylar bu anlamda mekân organizasyonlarında değişiklikler içermişlerdir. Konu ile ilgili olarak [245] [246] incelenebilir. Ayrıca, kentsel mekân anlamdaki yeni koşulları, durumu ve tutumu için [247] incelenebilir.

[4] Bu anlamda, Zafer Toprak'ın [248]'da yaptığı tespit konuyu açmak açısından yerinde olacaktır: "*Petrol 1850'lerin sonlarına doğru ABD'de Pennsylvania'da keşfedilmiş ve kısa sürede Avrupa'da kullanılmaya başlanmıştı. Osmanlı'ya da ticari mal olarak gecikmeden geldi. Başlangıçta İstanbul'a yerleşmiş yabancılar ve hali vakti yerinde olan yerli halk tarafından kullanıldı. Petrolden önce, iç mekan aydınlatma aracı olarak varlıklı kesim balmumu, fakirler yağmumu ya da zeytinyağı, hatta yerine ve bolluğuna göre sadeyağ kullanıyorlardı. Petrol zeytinyağı kandilleriyle mumlara oranla daha fazla ışık veriyordu. Bu nedenle , kısa sürede, ülkeye tenekelerle çok miktarda gazyağı ithal edildi.*"

[5] Osmanlı'da ve özellikle Tanzimat döneminde, Aydınlatma sorunu ve deneyimi ile ilgili gelişmeler için, Toprak [248] icelenebilir. Ayrıca, konunun havagazı teknolojisini kullanan Saray aydınlatma elemanları ile birlikte izlenmesi için, Karahüseyin [249] incelenebilir.

Bu anlamda, Dolmabahçe Gazhanesi, döneminde tikel, dinamik ve çoğul olanaklarla gerçekleşen inşası[1] ve sözkonusu inşaatın gerektirdiği mühendislik hizmeti[2] [236] ile de modernin konusudur, bu bakımdan da oldukça önemlidir. Çünkü, artık geleneksel ve tekil el üretiminin yerini, o yere ait gelenekler ve tikel olanaklar ile çeşitli şekillerde ilişkilenen çoğul sermaye, teknik bilgi, donatı ve dinamik hizmet ağına sahip makina sanayi almaktadır. Durumu canlandırmak açısından, Topkapı Sarayı sürecinde yaratılan "Tepedeki Işık"ın yerini artık dev boyutlu bir avizeye bırakmış olduğu tespiti önemlidir [252]. Örneğin, Dolmabahçe Sarayı Muayede Salonu'nda, 36 metre yüksekliğindeki kubbeden, gövdesinde "Frederick Rixon of the firm of Hancock Rixon Dunt No: 1. Cockspur Street, London, June 1853" yazan dev boyutlu bir avize asılıdır. Avize, 9 Nisan 1852 tarihinde İngiltere'ye sipariş edilmiş, 67 sandık içinde İstanbul'a getirilerek 1853 yılının ikinci yarısında yerine asılmıştır. 464 adet havagazı lambası kullanılarak tasarlanmış olan avizenin yerine asılması için dönemin karmaşık madeni askı çözümleri uygulanmış ve İngiltere'den gelen iki teknik eleman iki ay boyunca İstanbul'da kalmışlardır ki; sözkonusu avize yaklaşık 850 bin kuruşa, dönemin sadrazam maaşının dokuz aylık miktarı kadar bir maliyete sahip olmuştur [252]. Bu bakımdan, öyle görünüyor ki; artık, varolagelen tekil ve yakın ilişkilenmeler ile birlikte, birbirinden uzak ve kompleks ilişkilenmeler de sözkonusudur. Tikel, dinamik ve çoğul olan bu yeni ilişkilenme biçimleri, yalnızca "halihazırda var olan" ve "yakın olan" ile değil; "var olmayan", "uzak" ile de etkileşim halindedir. Ek olarak, bu yeni türden ilişkilenmelerde, uzaklık, toplumsal yapılanmalarda çeşitli esnemeleri de beraberinde getirir [19].

Dolmabahçe Gazhanesi bu yönüyle, sarayın yerinde ve döneminde kimsede olmayan aydınlatma ve ısıtma lüksünü üretmeye başlamıştır. 7 Haziran 1856 tarihinde resmi bir törenle açıldığında oldukça görünür olan bu lüks[3] [253] Şehremaneti'nin girişimleriyle ve neredeyse sarayın kullanımı ile eş zamanlı denilebilecek bir hızla Pera/Beyoğlu

[1] Örneğin, Akbulut ve Sorguç [250]'de, durumu şöyle tespit etmişlerdir: "Gazhaneler Fransız teknolojisiyle kurulmuş olmalarına karşın zaman içinde İngiliz ve Alman teknolojilerini de bünyelerinde toplamışlardır."

[2] Tanyeli [251]'da Mühendisliğin bir meslek alanı olarak inşasını inceler.

[3] Sarayın açılış töreninin yapıldığı Muayede Salonu'nda bulunan İngiliz yapımı avize, mekânda oldukça etkili olacak bir büyüklüğe ve dönemi itibari ile düşünüldüğünde oldukça akılda kalıcı bir imgeye sahiptir. Konu ile ilgili Fitoz, [253] incelenebilir.

bölgesinde de erişilebilir olmuştur. Modernliğin önemli göstergelerinden olan ve hızlı da denilebilinecek bu toplumsal yayılım ile bu yayılımın hızını belirleyen unsurları 1850'li yıllara uzanarak İstanbul basınından takip etmek oldukça mümkün gözükmektedir[1] [24]. Bu takip, sözkonusu tikel, dinamik ve çoğul ilişkileri görünür kılmak bakımından da oldukça önemlidir.

İlginç olan ve dikkat edilmesi gereken, havagazı teknolojisi talebinin, Dolmabahçe Gazhanesi'nin Saray kompleksi içindeki işlevinin başlangıç tarihi olan 1856 yılı öncesinde, kentin gündeminde ve Osmanlı basınında yerini almış olmasıdır. Başka bir deyişle, havagazı ile aydınlatma, pratik olarak uygulamaya geçilmeden önce kavramsallaşarak imgeleştirilmiştir. Bu durum, 19. yy'ın ilk çeyreğinde sözkonusu teknolojiyi devreye sokmuş olan Avrupa ve Amerika'nın, Osmanlı ile kültürel anlamdaki ve karşılıklı erişilebilirliklerinin [237], her ne kadar bu erişilebilirliğin görünürlüğü yaklaşık bir çeyrek asırlık zamansal fark ile de olsa, altını çizmektedir.

Bu bakımdan, denilebilir ki; sözkonusu karşılıklı erişilebilirlik, havagazı teknolojisini, Osmanlı bağlamında kentsel bir olgu olarak üretmeye başlamış; 'havagazı teknolojisi ile aydınlatma deneyimi', henüz pratik anlamda yok ve uzak iken teorik anlamda yakınlaştırılarak var edilmiş, adeta Gazhane Saray'ın kullanımından da önce kamusal alana dahil olmuş, toplumsallaşmıştır. Bu anlamda, 19 Şubat 1855 tarihli *Journal de Constantinople* (*JC*)'da ifade edilenler dikkate değerdir:

> "*Pera'nın benzemeye çalıştığı Paris, Londra gibi Avrupa başkentlerinde bu sorunun artık tümüyle çözüldüğü ve sokakların havagazıyla aydınlatıldığı yazılmakta, hatta bir süreden beri de kentlerin elektrikle aydınlatılmaya çalışıldığı belirtilmektedir. Galata ve Pera halkının artık fener ve mumdan kurtulup, sokakları belirli aralıklarla aydınlatan lambalara kavuşmak istedikleri ifade edilmektedir* [24]."

Bu ifade, aynı zamanda, gece zamanı kullanımının kentsel bir konfor olarak imgeleştiğini de ortaya koymaktadır. Öyle ki; 1 Mart 1855 tarihli *JC*'da "*bölgenin aydınlatılması ve ısıtılması için büyük harcama gerektirmeyen hidrojen gazından yararlanılabileceği belirtilmekte, güneşin batışından sonraki karanlık görünümüyle*

[1] Bu noktadan hareketle bölüm, Akın'ın [24]'de "Sokakların Aydınlatılması" başlığı altında, konu ile ilgili olarak dönemin basınına yönelik yaptığı takipten yola çıkarak, kendi konuyu ve dönemi gözden geçirme güzergahını belirlemiştir.

*Galata ve Pera'nın, Fransız ya da İngiliz taşra kentlerinden de daha zavallı bir durumda olduğu yazılmaktadır* [24]."

Dolayısıyla denilebilir ki; gecenin aydınlatılmasının kente sunduğu pratik olanaklar artık bir farkındalık olarak karşımıza çıkarken, bu farkındalığın dönüştürücü gücü, hızla, dönemin barındırdığı tüm diğer unsurlar ile birlikte, toplumu yeniden yapılanmaya doğru hareket ettirmeye; dahası bu yapılanmayı talep ettirmeye başlamıştır. Örneğin, Ali Efendi'nin Basîret Gazetesine yazdığı bir şehir mektubu bu konuda oldukça talepkârdır:

> "... biz hâlâ ne vakte kadar zulmet-i leyl içinde istifâde-i zamâniyyeden mahrum olup kalacağız? Bu gaz ikadı hususunda ettiğimiz feryatlar göklere çıktığı hâlde, hâlâ Şehremanetine tesir etmiyor. Hâlâ halkımız saat birden sonra [güneşin doğuş ve batışını on iki olarak esas alan alaturka saate göre hava karardıktan sonraki zaman kastediliyor] hanelerinden çıkamıyor. Ahaliden ehl ü iyâl ve emlâk ve emval sahibi bir adam fenersiz sokağa çıksa mes'ul oluyor.
>
> Bu mes'uliyet münasebetiyle İstanbul zulmet ve halk bir nevi cehl ü gaflet içinde kalıyor. Acaba İstanbul gibi Avrupa'da tabiî güzel ve intizamsızlıkça berbat hangi payitaht var? Dâire-i ticâret, dünyanın en mamur kıt'alarında anbean tevsi edildiği hâlde biz hâlâ ehemmiyetsizlikle dâire-i ticâretimizi tazyik edip gidiyoruz [159]."
>
> Mektup, talep etmeye eleştirel sorular ile şöyle devam eder; ki artık hesap sormaktadır:
>
> "Canım, bu gazlar için Şehremaneti otuz bin lira kadar masarifi göze aldırmış idi. Bir gazhane yaptı. Avrupa'dan borular getirdi, fenerleri koydu. Hatta Şirvanizade Mehmed Rüşdü Paşanın sadaretinde [Mayıs 1873-Şubat 1874 tarihleri arasında görev yapmıştır] bu gaz fenerleri yanacak idi. Elli gazetenizle dahi ilân ettiniz, acaba o paralar ne oldu?
>
> Gazlar için sarf olundu ise niye yanmıyor? Gaz kazanı su tutmuyor ise bir gaz havuzu yapacak mühendisimiz yok mu? Yoksa biz bu hâl ile nereye varacağız? [159]"

Burada, *"Yoksa biz bu hâl ile nereye varacağız?"* diye serzenişte bulunan mektuptaki ifadelerin telaşı, kentsel bir konfordan mahrum olmak istemeyecek kadar kent, gece ve aydınlatma imgelerine sahip olmaktan ileri gelmektedir. Elbette ki; Osmanlı bağlamında, gecenin toplumsal yaşantıya açılması ve gece imgesi, sadece 19. yy'ın

ikinci yarısına ait bir olgu değildir[1] [233] [234]. Kastedilen 'kentsel bir konfor olarak gece ve imgesi'dir. İşaret edilmek istenen özellikle gece zamanının programlanmaya başlanmasıyla farklılaşan gündelik hayattır. Çünkü, gündelik hayatın geceye ait kısmı, 19. yy'ın ikinci yarısında havagazı lambalarıyla aydınlatılarak pratik hale gelmiş ve geceleyin yapılabilecekler, bu dönemde seçenekleşerek çoğalmıştır. Böylelikle, Pera'da akşam vakti tiyatroya ya da *cafe chantant*'lara[2] gidebilmek çok daha olanaklı hale gelmiştir. Bu durum, kuşkusuz, gece zamanının gün zamanına katılımıyla genişleyen gündelik zamanın, temporal zaman kavramının modern zaman bilincine olan dönüşümünü kolaylaştıran ve yaygınlaştıran bir ortam oluşturmuştur.Oluşan bu ortam, aynı zamanda da toplumsal hayatı öncekinden farklı bir gerçeklik olarak algılamaya ve tanımlamaya başlamıştır. Örneğin, dönemin gazetelerinden, *JC*'larda yer alan konu ile ilgili haberler, *Grand Rue de Pera*'da boy göstermeye başlayan modern mekânlar ile bu mekânların sahip oldukları yeni mekânsal konforların yarattığı imgelemi yansıtmaları açısından oldukça önemlidirler. 1 Mayıs ve 7 Temmuz 1856 tarihli *JC*'larda, Naum Tiyatrosu çevresine konulan fenerlerin*, "hem ekonomik hem de işlevsel bir çözümle"* bölgeyi aydınlattığı ve sözkonusu tiyatronun aydınlatılmış görünümünün yarattığı görsel etkiden bahsedilmektedir [24].

Bu durumu canlandırmak açısından, Basîretçi Ali Efendi'nin bir başka mektubuna kulak vermek, dönemindeki 'Pera/Beyoğlu, gece ve sokak'a ait imgelemi ve bu imgelemi yaratan Pera/Beyoğlu'na ait gece konforunun "İstanbul" için de talep edilişini izlemek açısından yerinde olacaktır:

> "Geçenki nüshalarınızın birinde gazların muhassenatıyla derecât-ı lüzûmuna dair bir makale görmüştüm.
>
> Gazların tezyînât-ı belediyyece derkâr olan fevâidiyle beraber sair muhassenatını ispat için Londra fabrika ve sokaklarını ve Paris'in bulvarlarını saymağa ne hacet. Bu ol kadar bedihî bir şeydir ki zamanımızda yani **karanlık gecelerde, bir gece akşamdan Beyoğlu tarafında kalıp da az çok oranın bu yüzden peyda ettiği şeref ve letafete ve insanların bu sayede birkaç saatler bir hoş geçirdikleri vakte ve sokaklarında sûret-i meşy ve hareketlerine bakıp da badehu açık değilse köprüden İstanbul**

[1] Osmanlı'da gece ve gece imgesi ile ilgili olarak diğer dönemlerdeki olgular için [233] ve [234] incelenebilir.

[2] Şarkılı gazino.

**tarafına geçtikten sonra evine gelinceye kadar çektiği zahmetleri, geçirdiği mehâlik ve muhatarâtı muvazene eden bir adam için güneşin ziyası gibi inkâr kabul etmez!**

Evet Avrupa şöyle dursun, İstanbul ahalisinden ekserisi kış gecelerinde Beyoğlu'na giderler. Tabip celbi vesair gibi esbâb-ı ıztırâriyyeye mebni giden de pek çok bulunur.

Orada boş vakit geçirirler yahut işleri ne ise tesviye ederek avdet eylerler [159]."

Bu kavrama biçimi, gecenin kentin yapısındaki dönüştürücü gücünü fark etmek bakımından da önemlidir. Öyle ki; gece zamanının aydınlatılarak kentsel bir konfor olarak kullanımı, Pera/Beyoğlun'da, yukarıdaki ifadelerde "şeref ve letafet" ile" "hoş" ve "boş vakit geçirme" olarak nitelendirilen ve kişisel yönü ağır basan bir gündelik zaman geçirme anlayışı doğurmuş gözükmektedir. Buradan hareketle düşünmeye devam edersek, Şehremaneti'nin girişimleri sonucunda, padişah, 1856 Eylül'ünde Dolmabahçe Gazhanesi'nden gerekli havagazının alınarak Dolmabahçe Sarayı'yla Galatasaray arasının aydınlatılması için emir vermiş; 1857 yılının başında Gazhaneyle Galatasaray arasındaki alana döşenen havagazı boruları ve dikilen fenerlerle Pera Caddesi'nin aydınlatılması sağlanmış, böylelikle sokak, özellikle gece zamanında beliren kişisel eğlence için, yeni bir alan olarak Pera/Beyoğlu üzerinden toplumsal hayata açılmıştır.

## 4.2 **Modern Kentin Yeni Zamanı: Gece**

1850'li yıllarda başlayan belediye örgütlenmesi çalışmaları ve özellikle 1854 yılında kurulan Şehremaneti'nin önemli girişimleri sonucunda, doğalgaz teknolojisi yanında, su tesisatlarının döşenmesi, yolların genişletilerek düzenlenmesi, temizlenmesi, vb. diğer fiziksel anlamdaki yeniden yapılanmaların ilk adresi olan Pera [24], [25]; aynı zamanda da, bünyesinde barındırdığı farklı kültürel profillere sahip, yerli ancak müslüman olmayan ve yabancı nüfus ile değişimin öncüsü olmuş; var ettiği tüm bu hem fiziksel hem kültürel anlamdaki homojenleşmeden uzak dönüştürücü potansiyel ile açılan yeni alanın, 'gece ve sokak'ın, 19. yy'daki ilk karşılığı haline gelmiştir. Denilebilir ki; Pera, bireysel eğlenceyi gece ve sokak ile ilişkilendirerek, sonrasında "Beyoğlu'na çıkmak" olarak metaforlaşacak bir kavrayışa taşımıştır [155]. Bu durum, Parisli bir soylu olan Vikont René Vigier'in 1886 yılından günümüze uzanan ifadelerinde de yerini

bulmaktadır. Sözkonusu ifadeler, gece ve eğlence eylem alanı ile Geç Osmanlı ve İstanbul bağlamına ait gece imgesinin kolaylıkla takip edilebilmesi açısından oldukça önemlidirler:

> "Akşam yemeğini yedikten sonra M... ile Grand Rue de Pera boyunca geziniyorum; solda, girişini süsleyen **gazlı lambaları ile açık havada kurulmuş** bir kafeşantan ilgimizi çekiyor. Siyah redingotlu, kırmızı fesli Rumlar ve Türkler, bir bahçedeki küçük masaların etrafında, rakı ve mastika demleyip şivesi beni şaşırtan Frankfurtlu bir musevinin yorumladığı Madame Théo'nun şarkılarını dinliyorlar. Ya da ulusal şarkılarını okuyan İtalyan ve ya Macar hanımları izliyorlar. Buranın yerlileri, bu vesile ile oldukça açık bir şiir anlayışına kapılıyorlar ve çift anlamlı her sözcük, her kelime oyunu, bir denizciyi ya da Afrika ordusunun bir askerini utandıracak olan her hakaret alkışla karşılanıyor. On beş dakika kadar bu gösteriyi izledikten ve neyin nesi olduğunu anladıktan sonra caddenin karşı tarafına geçiyoruz. Bir birahanede, iğrenç bir topluluğu oluşturan, Viyanalı bir kadın orkestrası Mavi Tuna'yı ya da Fahrbach[1]'ın bir polkasını paralıyorlar; ürperip yolumuza devam ediyoruz. Bu iki müesseseden başka ne bir tiyatro var, ne de bir eğlence. Saat on sularında cadde boşalıyor...[254]"

Her ne kadar Vikont René Vigier'in küçümseyici ifadelerinde, *Grand Rue de Pera*, avam, dolayısıyla, vikontun ilgisini çekmeyen bir atmosfer olarak yer alsa da, sözkonusu atmosfer, bir Fransız soylusunu akşam vakti/geceleyin gezintiye sürüklemesi bakımından, kuşku götürmeyecek bir biçimde dünyevi ve dolayısıyla dönemi ve bağlamı itibariyle oldukça ilgi çekicidir. Denilebilir ki; *Grand Rue de Pera*, 19. yy'ın özellikle ikinci yarısıdan itibaren sağlamaya başladığı kentsel konfor ile *flâneur*'lüğe[2] [255] açık, gezilebilen bir yerdir. Sözkonusu gezilebilirlik özellikle gece zamanında gaz lambaları eşliğinde üretilen ve kentsel imgelemi sokağa yönlendiren bir toplumsallaşma unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu toplumsallaşma da sokak bazen bir peyzaj bazen de bir iç mekân halini alacak; geceleyin sokakta gezmek yeni kimlikler üretecek, bu kimlikler çeşitli şekillerde imgeleşeceklerdir. Örneğin, Basîretçi

[1] Philipp Fahrbach Jr.(d.1815-ö.1885), Viyanalı besteci.

[2] Fransızca da "avare gezinen" anlamını taşıyan sözcük, Charles Baudelaire'de yaya dolaşarak çevre izlenimleriyle düşünce üreten kişi; "modern birey" olarak kavramsallaşmıştır. Walter Benjamin [255]'de, Baudelaire'in *flâneur*'ünü şöyle ifade etmektedir: "*Flâneur,* henüz gerek büyük kentin, gerekse burjuva sınıfının eşiğindedir. Henüz bunlardan herhangi birine yenik düşmüş değildir. Hiçbirine yerleşmiş değildir. *Flâneur,* sığınağı kitlede arar...Kitle, bir peçedir; bu peçenin ardından alışılmış kent, bir fantazmagori niteliğiyle *Flâneur*'ü çağırmaktadır. Bu fantazmagori içersinde kent, kimi zaman bir peyzaj, kimi zaman da bir içmekân görüntüsündedir."

Ali Efendi'nin yazdığı bir başka şehir mektubu, Pera/Beyoğlu'nun sahip olduğu bu gezilebilirliği İstanbul'da (Tarihi Yarımada'da) olmayan olanaklılık olarak şöyle tespit eder:

> "Bir adam Beyoğlu'nda rahat gezer lâkin İstanbul tarafında eyyâm-ı şitâda çamurdan, geceleri karanlıktan gezemezler. Geceleri karanlıkta sokağa çıkılmış olsa, her sokakta sürüyle yatmakta olan köpeklerden birkaç tanesinin üzerine basıp ayağı paçası parça parça olur...**Sokakların gazla tenviri, meâsir-i medeniyyet ve vesâil-i istirâhat olduğu hâlde İstanbul gibi bir şehr-i şehîrin bu hâlde kalmasına taaccüple beraber teessüf olunur** [159]."

İstanbul tarafıda olmadığından şaşkınlıkla (taaccüp) birlikte yazıklanarak (teessüf) karşılanan ve Pera/Beyoğlu'na imrenilen bu durum, Ali Rıza Bey'in İstanbul Hatıraları'nda ise şöyle yer alır:

> "Hele Karnaval zamanları Galata ve Beyoğlu taraflarına akan bir avareler deresi hasıl oldu. Konak ve kira arabaları etrafa zifoslar saçarak kemal-i süratle gençleri o taraflara taşırlardı. Balolar, gazinolar ağız ağıza dolup sabahlamak adet oldu...İstanbul'umuzun pek çok yerli ve dışarılıklı gençleri şehevat-ı nefsaniyyelerine mağlup olarak hep bu mihver etrafında dolaşır ve enva-i fazayihi irtikap ederlerdi [230]."

Geç Osmanlı dönemine ait yukarıdaki ifadelerde bahsi geçen, İstanbul'un bir anlamda *flâneur*leri olan ve özellikle geceleri beliren bu delikanlılar, Ahmet Mithat'ın İstanbul romanlarında da yerlerini alırlar; ki artık birer karakter olarak imgeleşmişlerdir. "Pikaresk"[1] romanlardaki gibi [256], Ahmet Mithat'ın romanlarında da erkek karakterler yollara düşerek, geleneksel tahayyülde izine rastlanamayacak serseri bir İstanbul ve gece hayatı yaşamaya başlarlar[2]. Örneğin, 1882 tarihli *Vah*'ta [257], Ahmet Mithat'ın karakteri Behçet Bey, vapurda gördüğü ve hiç tanımadığı uzun boylu bir kadının peşinden sürüklenmeyi planlamaktadır:

> "Bir kere iş inada bindikten sonra beni bu takipte devamdan alıkoyacak hiçbir kuvvet düşünülemez. Akşama kadar beklerim. Gece saat ikiye, üçe kadar, adeta kahve kapanıncaya kadar beklerim. Ondan sonra da hanım

[1] Pikaresk romanlar, "XVI. Yüzyılda İspanya'da başlayıp,Avrupa'da yayılmış, bir erkek karakterin yollara düşerek yaşadığı serserilikleri anlatan romanlardır"; bkz: Esen [256].

[2] Ahmet Mithat, 1874-84 yılları arasında, İstanbul'da geçen on iki roman yazmıştır. Bunlar: *Dünya'ya İkinci Geliş yahut İstanbul'da Neler Olmuş?*, *Felatun Beyle Rakım Efendi*, *Çengi*, *Yeryüzünde Bir Melek*, *Karnaval*, *Henüz On Yedi Yaşında*, *Dürdane Hanım*, *Vah*, *Esrar-ı Cinayat*, *Müşahedat*, *Taaffüf* ve *Jön Türk* romanlarıdır.

> çıkıp gece yarıları denize binecek değil a! Saat üçten sonra şuradan Beyoğlu'na çıkar, bir otelde yatarım. Sabahleyin seher vakti yine gelip beklerim. Seherin bir vaktinde de uzun boylu hanım gittiği yerden kovulmuş gibi sokaklara düşecek değil a? Nihayet yarın akşama kadar da beklerim. Yine çıkmazsa bir gece, iki gece, birçok geceler, inat bu ya! Elbette o hanım hocanın hanesinden çıkar, elbette ben dahi onun arkasına düşerim [257]."

Bir başka erkek karakter, Sururi Efendi ise, Ahmet Mithat'ın hayatında da yeri olan Beyoğlu'ndaki *Café Couronne* için, 1877 tarihli *Bekarlık Sultanlık mı Dedin?*'de [256] şunları düşünmektedir:

> "Efendim, hayat diye buna derler. Mesela yemekten sonra bir kahve içeceksiniz. Şimdi gidip de tütün dumanından ocak bacası halini bulmuş kahve ocağı yanında yanan kör kandil ile tavana asılmış bulunan pis mundar bir lambanın tenvirinden [aydınlatmasından] aciz bulunmuş olduğu o bizim eski kahvehanelerde enfiyeli herifin elinden kahve alarak ve afyon tiryakilerinin öksürüklerini dinleyerek içmekte ne zevk olabilir? Bak işte bu da bir kahvehane! Şu tarafta on tane peripeyker Alman kızları çalgı çalıyorlar. Birkaç tane afeti cihan Fransız işvebazları şarkı çağırıyorlar. Koca salon kırk elli gaz ile tenvir edilmiş. Hizmetçi diye çağırdığın zat herkesin nazarı rağbetini kazanabilecek bir mahbubedir. Ne de şekerhandelere gelir, emre intizar eder. Bir kahve istedin mi şekeri başka, kahvesi başka, fincanı tabağı temiz, güzel bir tepsiye yerleştirilmiş, bir şişe suyu, bir su kadehi beraber, hasılı her ciheti iştihayı tahrik edecek surette gelir [258]."

Halk arasında "piyasa" ve "piyasa yapmak" olarak kavramsallaştırılan akşam gezintileri, topluca yapılması bakımından da ayrıca önemlidir. 19. yy Pera/Beyoğlu'sunu tarif eden çeşitli anlatılarda bu durum, Tanzimattan sonra İstanbul kentini canlandıran modalardan biri olarak ve özellikle Tepebaşı'nda bulunan Küçük Mezarlık ile Ayazpaşa bölgesini kaplayan Büyük Mezarlık arasındaki alanda, atlı arabalı ya da yaya olarak hem yabancıların hem de müslüman ve müslüman olmayan yerli halkı, hatta özellikle kadınların katıldığı belirtilen akşam gezintileri olarak yerini almaktadır [259]. Bu anlamda, *Grand Rue de Pera/*Beyoğlu Caddesi, Osmanlı bağlamında 'sokak'ın üstlendiği mekânsal programlara bir yeniyi, geceye doğru uzanan 'gezinti'yi ve sosyal bir eylem olarak 'avarelik'i yükler. Üzerinde gezinen herkesi dünyevileştiren seküler mekân ve zaman örüntüsüdür.

Bu örüntüde yerini alan tiyatrolar, *café*ler, pastahaneler, lokantalar, mağazalar, geleneksel zaman ve mekân kullanımlarından farklılaşarak, hizmet verdikleri farklı insan gruplarını ortak ve yeni bir alanda bir araya getirmiş ve gece zamanı bir kentsel

konfor unsuru olarak gündelik pratiklere açılmıştır. Bu anlamda, gece zamanının kullanımı bu sürekli oluşum halindeki kamusal alanı daha da genişletecek, farklılaşmaları daha da artıracaktır. 20. yy başına ait bir gözlem konuyu şöyle aktarmaktadır:

> "arada bir gazetelerde 'Berat Gecesi Kandil-i Şerifi ve ya Kadir Gecesi münasebetiyle tiyatromuz kapalıdır' gibi ilanlar görünse de, ertesi gün udî ve bestekâr Şekerci Cemil'in kardeşi Şehzâde Camii imamı hafız Tevfik Efendi, cemaatı tiyatroya yetiştirmek için teravihte daha rükû'a varmadan secdeye varır, yirmi dakikada namazı kıldırırdı [22]"

demektedir. Böylece, gece ile birlikte genişleyen kamusal alanda, gece imgesi gaz lambaları eşliğinde gündelik dilde de kendisine yer açacaktır. Örneğin, Ahmet Mithat Efendi, *Elhamra* şarkılı kahvesi'nde şarkıcı olan Rizette için, "*binlerce gaz ışını arasında bir daha parlamak yolunu araştıracak*" diyecektir [260].

Elbette, imgelemi bu denli besleyen gece ve gece zamanının kullanımına dair sözkonusu farklılaşmalar (şekil 4.3), yarattıkları çeşitli davranma biçimleri ile de ilgi çekici olmuşlardır. Öyle ki; yaşam kültürünü de genişleten bu durum, insan ilişkilerinde açılan bu yeni zaman aralığında davranış biçimleri ile hitap şekillerini karşısındaki bireye göre yeniden yapılandırmaya başlamıştır. Artık bireyin meşruiyeti, genişleyen bu zaman aralığında, mensup olduğu toplumun zevklerini bilerek onlara iştirak etmesine de bağlıdır [155]. Dolayısıyla, denilebilir ki, 19. yy'ın ikinci yarısında davranışlardaki farklılaşmaların görünürlüklerinin artması ile dönüşen gündelik hayat, toplumsal bir değerlendirmeye ihtiyaç duymuş; örneğin, Ahmet Mithat Efendi tarafından farklılaşan olguların ehlileştirilmesi gerekliliği motivasyonuyla, 1884 yılında, *Avrupa Âdâbı Muaşereti yahut Alafranga* adı ile [154], değişen yaşam kültürü, sistematikleştirilmeye, üslûplaştırılmaya çalışılmıştır[1]. Ev dışında ve topluca geçirilen zamanın fazlalaşması ile "âdâb-ı muâşeret" kavramı, böylece Osmanlıca'da karşılığını bulmaya başlamıştır [22], [155]. Bu kavramsallaştırmada, gece de, türettiği kendine özgü davranma biçimleri ile yerini almaktadır.

[1] Bu konu 2.1.4 Alaturka Saat'de irdelenmiştir.



Şekil 4.3 Işıltılı bir gece kıyafeti [261]

Diğer yandan, gaz lambaları eşliğinde gündelik dilde yerini alan gece imgesi, çok daha bireysel anlarda da kendisini gösterecektir. Böyle anlardan birini, Sadri Sema kendi bireysel ve bir o kadar da kentsel hafızası içinden şöyle ifade etmektedir:

> "Artık İstanbul'da şehir, Beyoğlu'na, Beşiktaş'a kurulmaya başladı. Havagazı geldi. Yollar biraz aydınlandı...Ben böyle gecelerde, İstanbul gecelerinin koynunda, kendime, evin, odamın içinde eğlenceli bir meşgale bulmuştum. Havagazı fenerlerinden biri bizim evin tam karşısına yerleştirilmişti. Havagazının aşağıdan yukarı mahrutî ufak yelpaze gibi ve oynak bir alevi vardı. Bu alevin ışığı perdelere vurur, perde aralıklarından sızar duvarlara çarpardı. Bu ışık akisleri odadaki eşyanın şekillerini de içine alarak türlü türlü biçimlerde gölgeler hâline sokar; bu gölgeleri yakalar, duvarlarda titrek hayaller, titrek soytarılar, kuklalar oynatırdı. İşte havagazının bana gösterdiği bu acayip filmleri seyreder, eğlenirdim...Artık kaldırımlarda oynaşan ağaç gölgeleri neşeli; artık ıssız gecelerin korkunç sessizliği yok. Artık geceleri yollarda ipekli fistan hışırtıları işitiliyor. Cemaat velvelesi var. Semt semt meyhanelerde her gece sürûr bâdeleri sebil. **Işık var, hava var** [262]."

## 4.3 **Değerlendirme**

Dolmabahçe Gazhanesi, Dolmabahçe Sarayı bünyesinde, sarayın aydınlatma ve ısıtma sorununu karşılayacak bir endüstriyel yapı olarak gündeme gelmiş, ardından hızla kentin hizmetine açılmıştır. Bu yönüyle, günümüzde, endüstri arkeolojisi için önemli bir konudur. Aydınlatma teknolojisi ve bu teknolojinin kentsel kullanımı özelinde değerlendirildiğinde ise, kültür arkeolojisi için de oldukça özel bir konudur. Bu anlamda, Dolmabahçe Gazhanesi, 19. yy'ın ikinci yarısına ait endüstriyel, kültürel ve kentsel değerlerin üretilmesi, dağıtılması, tüketilmesi ve yeniden üretilmesinin gözlemlenmesi için iyi bir aralık sunmaktadır. Bu aralıkta, Dolmabahçe Gazhanesi, inşasından, havagazı üretimi ve dağıtımına, havagazı ile aydınlatma teknolojisinin kent içinde kullanılmasına ve bu uygulamanın her türlü yapılanma ihtiyacının gerektirdiği dinamik ve çoğul kaynak ve hizmet ilişkilenmelerine ortam oluşturması açısından da Geç Osmanlı ve İstanbul bağlamında önemli bir endüstriyel olgudur.

Havagazı teknolojisiyle aydınlatma deneyimi, bir önceki bölümde değinilen fenerler, kandiller eşliğindeki aydınlatma uygulamalarına göre, geceyi mekansal ve kamusal anlamda konforlu bir alan haline getirmiş; gece zamanının gün zamanına katılımını kolaylaştırıcı bir rol oynadığı gibi, ev dışında geçirilen zamanı da uzatmıştır. Bu durum bölüm 3.2.3'te irdelenen gece-gün sınırını aşındırarak, kamusal anlamda gece için tanımlanan içe kapanma parogramını da değişime sürükler. Tanyeli'nin [9]'da "*mahremiyetin evin iç mekanından dışa doğru, daha genel bir kullanıma doğru, kademe kademe azalmasından kaynaklanan epeyi karmaşık bir düzen"* olarak tanımladığı kamusal mekanın oluşumu, 19. yy.'ın ikinci yarısında 'gece' ve 'sokak'ı erişilebilir, ulaşılabilir ve deneyimlenebilir bir hale getirmiş; temporal zaman-mekan kavrayışının aşınmasıyla birlikte modern zaman bilincinin oluşumunu büyük ölçüde desteklemiştir. Böylelikle var olan davranışlarla alışkanlıklar ve bunların toplumsal yapıları, zaman-mekânları "yer"lerinden edilir olmuşlardır [19]. Bu "yer"inden ediş modernitenin dinamizmini ateşleyerek toplumsal hayatı kendi eylem alanından uzak etkilere doğru yayarak açar. Bunun anlamı ise, olguların var oldukları eylem alanlarından uzak alanlarla da etkileşerek yapılanabilmeleridir. Öyle ki; mekânı yapılandıran yalnızca görünürde olup bitenler değildir; mekânın görünür biçimi, onu belirleyen uzaklaşmış ilişkileri örterek saklar.

Bu anlamda, son söz olarak denilebilir ki; ‘İstanbul ve Gece’, 19. yy’ın ikinci yarısında, gaz lambaları eşliğinde gece zamanının gün zamanına katılımıyla toplumsal alanını zamansal anlamda çoğaltan; genişleyen; etkisi kendi fiziksel-coğrafi sınırlarının dışına yayılan ve bu yayılım sayesinde uzak olan ile yakından ilişkilenebilen; yapılagelenler içinden taşarak ve var olagelenlere uymayarak, farklılaşarak toplumsallığını böylece üretmiş bir olay-zaman-mekândır.



Şekil 4.4 Bir şehr-i medeni üzerinde bir eser-î medeniyet [161]

# BÖLÜM 5

## ZAMAN-MEKAN KAVRAYIŞININ DEĞİŞİMİ VE MİMARLIK

Mimarlık kültürel-toplumsal bir üretim alanıdır. Bu anlamda her kültürel toplumsalın kendine özgülüğünü ortaya çıkararak etkinleşen bir gerçeklik ortamı olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla gerçeklik değiştiğinde içeriği ve anlamı da değişir. Böyle değerlendirildiğinde "mimarlık", her yer ve her dönemde aynı biçimde gerçekleşebilen zaman-mekan ötesi bir olgu olarak kavranamaz. Öte yandan, mimarlık söylem alanı zaman zaman aksini öneren "yassıltılmış tarih"[1] [263] anlatılarıyla yüklenerek mimarlık-tarih ilişkisi ironik bir biçimde tarihsellik dışı önerilerle kurulmaya çalışılır. Bu türden yaklaşımlar her tekno-kültürel pratikte olağan olan içerik ve anlam değişimlerini görmezden gelme eğilimindedirler. Sözkonusu eğilimi mimarlık bağlamı özelinde Tanyeli şöyle ifade eder: "*15.-20. yüzyıl aralığındaki mimari alışkanlıklarla mimarlık üzerine düşünmek, hep imgeleri zamanötesi tahayyül edilen bir 'şimdi' içine yerleştirerek mümkün olmuştur. Mimari düşünce konstrüksiyonları, birer yassıltılmış geçmiş üretiminden başka bir şey değildir bu aralıkta* [263]."

Tanyeli'nin mimarlık üretimine ilişkin bir sorun alan olarak işaret ettiği aralık, zaman-mekan kavrayışının değişimi parametresi üzerinden irdelendiğinde duruma ilişkin açılımlar sağlar. Bu öngörü ile zaman-mekan kavrayışının değişimi ve mimarlık ilişkisi,

[1] Tanyeli'nin [263]'de Mehmet Özdoğan'dan aktardığı kavram. Tanyeli kavramı şöyle konumlandırır: "*Modern dünyada mimar jargonu içinde 'tarihten yararlanma', 'tarihten kopmama', 'tarihe başvurma' vs gibi sayısız totolojik başlık altında tanımlanan her şey, historiyografik açıdan kabul görmesi olanaksız önermeler sayılmalıdırlar. Mimarın tarih dediği şey, tüm çağların tek bir zamanötesi 'şimdi' içinde temsil edilmesidir sadece. Adına tarih denmekte ısrar edilecekse, bu –Mehmet Özdoğan'ın deyişiyle- olsa olsa 'yassıltılmış tarih'tir*."

yukarıda bu bölüme kadar incelenen "temporal zaman-mekan" ve "modern zaman-mekan" kavrayışları odağındaki konularla birlikte yeniden değerlendirilecektir. "Temporal Zaman-Mekan ve Mimarlık" ile "Temporal Zaman-Mekanın Aşınması ve Mimarlık" bu bölümün konuyu değerlendireceği altbaşlıklardır.

## 5.1 **Temporal Zaman-Mekan Kavrayışı ve Mimarlık**

Baron de Tott (d. 1733-ö.1793), *Mémoires Sur Les Turcs Et L'es Tartares*'de III. Mustafa döneminde Boğaz savunması için yapılacak hisarlara ilişkin bir aktarımda bulunur. Sözkonusu ifadeler Osmanlı'da ve mimarlık pratiğinin ivme kazandığı bir dönem olarak kabul gören 18. yy.'da[1] mimarlığın içeriği ve anlamının irdelenmesi için önemlidir:

> "...Padişah, Boğaz'ı savunacak hisarların yapımına henüz başlanmamış olduğunu öğrenince hepsini huzura çağırmış ve hemen o işe başlanılmasını buyurmuştu... Yapı işine tam anlamıyla başlayabilmem için esaslı bir ön çalışma yapmam gerekliydi; ben mevkiye en uygun tasarılar üzerinde çalışırken **sadrazam müneccimlere ilk taşın konması için en iyi günü ve saati tesbit ettiriyordu**. Tören günü evimden ayrılmak üzereyken padişah tarafından geldiğini söyleyen, birkaç çuhadarın eşlik ettiği bir Türk beni ziyaret etti...nihayet koynundan kırmızı atlastan yapılmış bir kese çıkardı, keseyi bana sunarken Padişah'ın ağzından bana övgüler yağdırıyordu. Kesenin içinden altın işlemeli bir mendille sarılı gümüş menteşelerle tutturulmuş dört abanoz parçasından yapılmış bir inşaatçı arşını çıktı. Başçuhadar sözüne devam ederek İstanbul'daki bütün işçilerden yararlanabileceğimi belirtti; Padişah'ın yolladığı bu arşın sayesinde onlara ceza da verebilecektim. Yeni hisarların yapılacağı yere vardığımda kırk kadar temel işçisinin arşınları ile orada beklediğini gördüm, **müneccimlerin tespit ettiği temel atma töreni saatini beklerken** elimdeki arşınla onlarınkini ölçmek istedim. İşçilerin başı olan ve kendini mimar olarak tanıtan şahıs, kendi arşını ile kontrol yapılmasını teklif etti. Her şeyden önce onun arşınının kontrol edilmesi gerektiğini söyleyerek koynumdan kırmızı keseyi çıkardım ve padişahın yolladığı arşını gösterdim...Mimar da dahil hepsinin arşınları kırıldı; yenilerinin yapılması için hemen faaliyete geçildi. **Başdefterdar bir elinde saati, diğer elinde müneccimin verdiği ilk taşın konacağı yere geldi, büyük bir dikkatle söylenen saniyede Allah'ın adını ve taşı koyarak harçla sıvadı** [264]."

[1] 18. yy. Mimarlık üretime dair bir örnek inceleme için Gülsün Tanyeli [265] incelenebilir. Burada Tanyeli, Laleli Külliyesi örneği üzerinden ve Ayazma ve Nuruosmnaiye Camileri ile birlikte bir değerlendirme yapar. Tanyeli'ye göre 18. yy. ortalarına doğru Osmanlı mimarlığında teknik ve örgütsel bir değişimden bahsedilebilir.

Baron de Tott'un ifadeleri döneminin mimarlık ortamına dair kısmi de olsa bir kesit sunar. Mimarlık pratiğinin çoğalarak yaygınlaşmaya başladığı 18. yy.'a ait bu kesitte dahi, sözkonusu ortam halen "kozmolojik temsiliyet" meselesi ile yüklü gözükmektedir. İfadelerde geçen "ilk taş"ın temsil ettiklerinden ve bu temsiliyete yönelik uygulamalardan da izlenebileceği gibi mimarlık pratiği temporal zaman-mekan kavrayışı ile örtüşen temsiliyet biçimleri üzerine kuruludur. Denilebilir ki; bu kavrayış örüntülerinde mimarlık, ürettiği mekandan çok mekanın temsil ettiklerini kendisine konu edinir.

Bu durum, yukarıda "Bölüm 2.2.5 Zayiçe, Eşref Saat ve Mimarlıkta Eşref Saat"te incelenen olgularla doğrudan ilişkilidir. Dönemin psikososyal yapısı nedeniyle hemen her pratikte gözetilmesi olağan olan "en kutlu sonuç"a ulaşma fikri, Tanju'nun [10]'da "Tanrı", "Doğa" gibi "geleneksel aşkınlık amblemi" olarak tanımladığı sabitlerden kaynaklanır. Mimarlık alanından örneklemek gerekirse bu sabitleri temsil eden "ilk taş", "kubbe" gibi ögeler ve bunlara yönelik "ilk taşın koyulması", "kubbenin kapatılması" gibi uygulamalar mimarlık pratiğini, tasarım-inşa ilişkiselliğinin dışında bir liturjik alanın aracı haline getirir.

Bu dolayım, Osmanlı'da mimarlık pratiğini doğrudan ilgilendiren az önce belirtilen tasarım-inşa ilişkiselliğine ait sorunsalları perdelemiş gözükür. Bu olgu, bölüm 2.2.5'te incelenen 16. yy.'a ait Süleymaniye Camisi inşasında dönemin klasik düşünce ve uygulama yapılarının olağanlığında oldukça netleşir. Celâl-Zâde'nin ifadesiye Mimar Sinan "*Cami-i şerifin resmini meydan-ı zemine nakş ve bast eyleyüb sanayi-i hendesede mahir kamiller ta'yin idüb esas-ı se'a-det-iktibas kazılmağa emr"* edip *"Amele-i çabük-dest ve şeng-şikest zeman-ı yesîrde tecvîf-i zemîn idüp külüng-i hacer-me'aş ile hâk-i pâki kal'ü tıraş itdi*"kten sonra temel atma töreni için belirlenen eşref saatin gelmesini bekler [117]. Celâl-Zâde'nin ifadelerinde *"mehere-i erbâb-ı takvîm ve nücûm bir sa'at-i sa'd"* olarak tanımlanan, "işinin ehli tarafından belirlenen kutlu bir gün ve saat" olarak günümüze uyarlayabileceğimiz ve mimari pratiğin "kutlu bir sonuca" ulaşması için beklenen "bu kutlu an" temporal zaman-mekan kavrayışının dönemin hemen her pratiğinde olağan olduğu gibi mimari pratiğe olan etkisini de açıklıkla görünür kılmaktadır.

18. yy.'da da sözkonusu klasik düşünce sistemi etkilerinin sürdüğü yukarıda Baron de Tott örneğinde verilmişti. Benzer bir durum yine bölüm 2.2.5'te incelenen Nuruosmaniye Camisi inşa sürecinden de izlenebilir. Tüm bir proje inşa organizasyonu ve süreci, mimarlık ile ilişkilenen liturjik uygulamalara dair verilebilecek bir diğer örnek olan Cami'nin temel atma töreni için müneccimbaşı tarafından belirlenen "eşref (uğurlu) saat"[1] e göre belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle, Nuruosmaniye Camisi projesi mimari bir irade ve figür dışında, bir müneccim tarafından astronomik ve astrolojik bilgiler aracılığıyla en kutlu sonuca ulaşabilmek için bulunan "uğurlu zaman-mekan" dolayımıyla sabitlenerek başlatılmış ve bitirilmiştir. Burada bir noktayı atlamamak gerekir ki; her uygulama aynı zamanda planlanan ve öngörülenden ister istemez bir sapma yaratacağından, caminin temel atma töreni için belirlenen eşref saate şantiye alanı tam olarak hazırlanamamış, sorun temsili bir kuyunun, "klağuz"un kazılmasıyla bir kez daha perdelenmiştir.

Temporal zaman-mekan kavrayışının bir uzantısı olan eşref (uğurlu) saat ve mimarlık ilişkisi anlamında burada irdelenen üç örneğin çoğaltılabileceği ortadadır. Bu durum, özellikle klasik dönem mimarlık ortamının ve bu ortamda üretilen mimari ile bu üretimde rol oynayan figürlere yakıştırılan anakronik rasyonalizm atıflarının ve dolayısıyla mimarlık-tarih ilişkisinin yeniden sorgulanması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Öyle ki Osmanlı toplumunun sosyokültürel yapılanmasının belirleyici parametrelerinden biri olan ve kozmoloji, astronomi, astroloji ile doğrudan ilişkilenen temporal zaman-mekan kavrayışının günümüz rasyonellerinin dışında durumlar üretebildiği yukarıda ve buraya kadar olan bölümlerde somut olgular üzerinden irdelenerek ortaya koyulmuştur.

Dolayısıyla döneme ilişkin yapı araştırmalarında uygulanan salt tipolojik değerlendirmeler, yine yukarıda özellikle bölüm 2.2.6 ve 2.2.3'te irdelenen "muvakkithaneler" ve "saat kuleleri" örneklerinin de ortaya koyduğu gibi yapıların sosyokültürel değerlerini kavramaya yetemezler. Bu türden yaklaşımlar yukarıda belirtilen perdelemeyi bir başka açıdan gerçekleştirerek "muvakkithaneleri saat kulelerinin öncülleri"; "saat kulelerini de modernliğin yapısal göstergeleri" olarak; bir

[1] Bkz: Bölüm 2.2.5 Zayiçe, Eşref Saat ve Mimarlıkta Eşref Saat

başka ifadeyle "gelenekselden moderne muvakkithanelerden saat kulelerine" gibi projelerle bu tez bağlamında örneklendirilebilecek yassıltılmış tarihler üretirler. Oysa ki bölüm 2.2.3'te incelenen ve Evliya Çelebi'nin Seyehatnamesi'nde geçen Balkan ve Anadolu coğrafyasına ait iki Saat Kulesi anlatısının ortaya koyduğu gibi; benzer mimari ögelere ve fiziksel çevre koşullarına sahip iki kulenin ürettiği zaman-mekansal anlamlar farklıdır. Balkan coğrafyasına ait kule Avrupa kültürel coğrafyası'nda da olduğu gibi öğle (zeval) vakti günü sıfırlarken; Anadolu'daki için aşkam(gurup) vakti bir sıfır noktası üretir. Burada altı çizilmesi gereken farklı kültürel coğrafyaların ürettiği farklı sıfır noktalarına rağmen, sözkonusu noktayı üretme biçiminin temporal zaman-mekan kavrayışından kaynaklanmasıdır. Sözkonusu uygulamalar toplumsal hayatın her kesitine ve akla gelebilecek her konu ile ilişkili olarak bir uygulama alanına sahip olmuştur. Yeryüzünde öngörülen herşey, ilişkilendirilecek ve önceden hesaplanabilen bir gökyüzü olayının zaman-mekanda var olma anına bağlı olarak değerlendirilir. Böylelikle, "kutsallık" ve "doğa" aracılığıyla toplumsal düzen kozmolojik anlamlar üzerine inşa olur. Bu inşa alanında mimarlık da kendine özgü içerik ve anlamlar üretir. Bu nedenle sözkonusu döneme ait herhangi bir mimari durum günümüz değer yargılarının bir nesnesi olarak yeniden projelendirilemez ancak yeniden konumlandırılabilir.

Bu noktayı Tanyeli şöyle sorunsallaştırır: *"...Le Corbusier'in en az iki kitabında bir Süleymaniye krokisi bezemesiz yalın geometrik kitlelerin mimari gücünü anlatmak ve bu geometrik yalınlığı çağdaş mimarlara önermek için konumlanır. Ama, De Carlo'nun mantığıyla üzerine 'mimarlık ve tarih ilişkisi" etiketi yapıştırılabilen bu durum, 'gerçek' historiyografik terimlerle konuşulurken, tarihe ilişkin sayılamaz. Herşeyden önce, Süleymaniye kitabın kurgusu içinde geçmişe ait bir veri olarak, yani özgül tarihselliği bağlamında yer tutmaz. Süleymaniye'nin belirli bir dönemde, belirli koşullar altında neden, nasıl inşa edildiği, onu ortaya koymayı sağlayan zihniyet yapıları ve/veya ekonomik, siyasal, toplumsal arka plan sorgulanmaz. Yapı, kendi tarihselliğinin bilincinde bir özne tarafından yorumlanmaz da...bu önemli Osmanlı yapısı adı geçen kitapta, onu yapımının üzerinden 450 yıl geçtikten sonra gören ve görselleştiren mimar-öznenin (genç Jeanneret'in) var ettiği güncel bir temsiliyet nesnesi, bu özel durumda bir kroki olarak konumlanır. Jeanneret Süleymaniye'de öncelikle geometrik ve yalın bir kitle*

*düzeni görmüş ve kendi gördüğünü eskizinde yeniden üretmiştir. Tarihsel bir ürünü temsiliyet nesnesi olarak yeniden üreten her mimari düşünce ürününde, temsil edilenin ve edenin temporal konumları değil, sadece o yeniden üretimin içinde gerçekleştiği zamanötesi 'şimdi' sözkonusudur. Orada ne Süleymaniye'nin ne de Le Corbusier'in tarihselliği sözkonusudur* [263]."

## 5.2 **Temporal Zaman-Mekan Kavrayışının Aşınması ve Mimarlık**

Bülent Tanju "Tereddüd ve Tekerrür ya da Aynılığın Tekrarı"nda [266] modern olma durumunu şöyle tanımlar: "*Modern durum, farklılıkları gizleyen, aşkınlık yanılsamasını yaratan kutsal temsiliyet örtüsünün çözülmesi, farklılık üretiminin olağanlığının görülür ve hakkında konuşulur hale gelmesidir. Artık hiçbir şey, ne bir özne, ne herhangi bir pratik ya da bilgi, ne de herhangi bir söz 'dışarıda' değildir. Kararsızlık krizi, dokunulamayacak, değiştirilemeyecek, bu dünya üzerindeki herhangi bir konum ile ilişkilendirilemeyecek herhangi bir aşkın konunun temsiline ilişkindir; temsil edilemeyen her kutsallık, dünyevileşir*." Tanju'nun Geç Osmanlı-Erken Türkiye toplumsallığında ve mimarlık bağlamında sorunsallaştırdığı "bu coğrafyanın modern mimarlık üretimi"ne ilişkin durumlar, bu altbölümde, tezin moderni anlamak için önemli bir parametre olarak odak noktasına aldığı 'temporal zaman-mekan kavrayışının aşınışı' üzerinden değerlendirilecektir.

19. yy'a doğru gelindiğinde temporal zaman-mekan kavrayışında yaşanan buraya kadar olan bölümlerde ortaya koyulan "aşınma"lar, kozmolojiyle doğrudan ilişkilenen ilim anlayışının da dönüşüme uğramasıyla birlikte mimarlığın da dahil olduğu yeni bir uygulamalar dünyası oluşturur. Bu dünya, gerçeklik bağlamının merkezi sadece doğa ve tanrı olmayan yeni bir değerler sistemi olarak tanımlanabilir. Bu yeni değerler sistemi uğurunu gökyüzünde değil yeryüzünde arar. Ancak irdelendiğinde aynı tekil gerçeklik kavrayışının döneme dair çeşitli psikososyal unsurlarla (ulus-millet ideolojisinde olduğu gibi) sürdüğü söylenmelidir. Bu bakımdan, dönemi kavramak için zaman-mekan kavrayışındaki değişiklikler kadar süreklilikler de irdelenmesi gereken konulardır. Bu açılardan, Bölüm 3.1 Örnek Metinlerde Temporal Zaman-Mekanın Aşınması'nda incelenen incelenen psikososyal yapılar ve Bölüm 3.2 Aşınma'da incelenen hicri-kameri takvimin, alaturka saatin ve gece-gün sınırının aşınması yeni bir

zaman-mekan deneyimi gündeme getirir. Açılan bu ortamda yukarıda çerçevesi çizilen sabitlerde yaşanan kayma ve sapmalar modern süreçleri oluşturur.

Bu anlamda bölüm 3.2.3'te incelenen 18. yy.'da "gece"den üretilen içerik ve anlamın, temporal zaman-mekan kavrayışı sabitlerinde bir sapma ve kaymaya neden olduğu açıktır. Çerağan faslı olgusunda irdelenen doğa ve doğayı temsil eden bahçe fikri, mekansal anlamda "doğal" görünümlerin dışında başka türlü bir bakış ve bir seyre açılır. Mum, kandil kristal fanuslar ve aynalar aracılığıyla üretilen yapay ışık ve renkler eşliğinde oluşturulan yapay ortam öncesinde bahçenin sahip olmadığı estetik anlamlarla ilişkilenir. Elbette bu durum mimarlığın konusuyla ilişkili türlü okumalara açılır. Bahçe bu anlamda ürettiği doğa/doğal dışı yeni estetik anlamlar dışında, tez bütününde kamusallık başlığı altında değerlendirilen dışa açılmalar üretiminin bir parçası olarak da değerlendirilmelidir. 19. yy.'ın ikinci yarısına ait öne çıkan bir figür Sakızlı Ohannes mimarlığın konusu bağlamında doğa/doğal olandan yabancılaşma, yapaylık üretimi ile ilişkilendirilebilecek ifadeleri 1892 tarihli *Mi'marlık Fenni ve Bunun Evsaf-ı Mahsusası*'nda şöyle sıralar:

> "...şurası inkar olunmaz ki **mi'marlık, tabiatı taklidden ziyade, yeni baştan icada benzer**. Bunun için fennin en doğru ta'rifi ki **fenn** (sanat)**, tabiatın tercümesidir, bi-l-hassa mi'marlığa yakışır**. Gerek taştan suret, gerek boyalı resm yapan fenn sahibi, kendi fikrini beyan ve tasvir etmek için tabiatta muayyen ve mükemmel nümuneler bulur ve bu nümunelerin taklid ve temsili o efkarın icra'sına vasıta olur. Mi'marın ise böyle hiçbir nümunesi yoktur. Mevcudat ve mahlukatın hiçbirini haliyle örnek alarak maksadına vasıl olmaz. Yapacağı eseri zihninden çıkarmaya mecburdur. Binaen aleyh aynen tabiatı değil, tabiattaki kaideleri taklide muhtactır [266]."

Sözkonusu ifadeler her nekadar metnin devamı[1] ile birlikte "tekil gerçeklik" veya "öz" olarak vurgulanabilecek kavramlarla klasik düşünce sistemi unsurlarını "türdeşleştirici tarih söylemi [266]" ile sürdürüyor olsa da; doğa dışılık bağlamında yaptığı açılım bu bölümün yukarıda tanımlanan öngörüsünü, temporal zaman-mekan kavrayışının aşınması ile ilişkilenen mimarlığın oluşmaya başlayan yeni içeriği ve anlamını görünür kılar niteliktedir. Ancak burada atlanmaması gereken; sözkonusu metinin deyim yerindeyse söz üretebilmek, konuşabilmek için hala sabitlere ihtiyaç duyuyor oluşudur.

[1] [266]'da yayımlanan metin aslen Sakızlı Ohannes'in Güzel SanatlarAkademisi'nde verdiği tarih derslerinin notlarında oluşan Fünun-ı nefise Tarihi Medhali'nden alınmıştır.

Metin ilerleyen paragraflarda mimarlık fennini bu değişim-süreklilik; Tanju'nun ifadesiyle "tereddüd ve tekerrür" gel-gitinde şöyle ifadelendirir:

> "Bir bina', mütenasib (oranlı) olmak için bil-cümle kı'talarının birbirine merbutiyyet ve tabiiyyeti öyle mükemmel olmak lazımdır ki her kaç parçadan mürekkeb olur ise olsun, **umumi birlik fikrini peyda etsin**. Bunun içindir ki **mimarlık asarı taştan, tuğladan yapılmış şeyler olduğu halde canlı mahluklara mahsus olan o hassa-i aliyeyi ihraz etmesiyle bir nev-canlılık gösterişi alır.**
>
> Sıfat-ı mahsusa ise, her binanın ayrıca bir ma'nası olmasıdır ve yukarıda hüsn-i münasebet hakkında beyan ettiğimiz fikrin tercümesidir. Eğer **bina, malum ve muayyen bir ihtiyaca mebni yapılmış ise o ihtiyacın ne olduğu bir bakışta anlaşılmalıdır. Yani ne maksada mebni yapılmış ise, o maksadı zahire çıkaracak bilcümle alametler onun üstünde görülmelidir** [266]."

İfadelerde geçen "bir bakışta anlaşılır olmak" ve "maksadı zahire çıkaracak bilcümle alametler" klasik düşünce sisteminin bir uzantısı olan Tanju'nun ifadeleriyle "tekil gerçeklik yanılsaması"nı örtük bir biçimde de olsa sürmesi olarak değerlendirilebilir. Ancak aynı zamanda belirtilmelidir ki klasik düşünce sisteminde kozmolojik gerekçelerden kaynaklanan sabitler, burada dönemin bilgi üretme konularıyla ve zaman-mekan kavrayışıyla ilişkilenen bir başka temsili alana kaymış, dönemin ulus-millet ideolojisi ile birlikte harmanlanarak yeni bir söylem-alan oluşturmuştur.

# BÖLÜM 6

## SONUÇ

"Osmanlı'da Zaman-Mekan Kavrayışının Değişimi ve Mimarlık" başlığı altında bu çalışmanın ürettiği metin, teknokültürel ve sosyokültürel incelemeler bağlamında Osmanlı'da, modern öncesi pratiklerden moderne olan dönüşüm sürecine dair yapılan araştırmalarda ihmal edilmiş bir konuyu, son dönemlerde gün yüzüne çıkarılan arşiv ve literatür çalışmaları ile birlikte gündeme taşımaktadır. Çizilen bu çerçeve altında Osmanlı'da zaman-mekan kavrayışındaki değişim, sözkonusu kültürel ortamda yaşanan toplumsal dönüşümleri endüstri devrimi önkoşuluna dayandıran metinlerin ötesinde irdelemek için önemli bir parametre olarak öne çıkar. Öyle ki zaman-mekan kavrayışındaki değişimi izlemek ve kavramak Osmanlı'da ve Osmanlı'ya özgü gündelik ritimler ile ilişkilenen olguların anlamlandırılması için gereklidir.

Modern süreçler öncesi Osmanlı'da gündelik hayatın ritmini, Ay, Güneş, bazı yıldızların birbirine göre konumları ve gökyüzündeki görünümleri ile mevsim olgusunda da olduğu gibi doğanın ampirik gözlemine dayanan kozmolojik sabitlerin döngüselliği belirler. Toplumsal düzen bu kozmolojik döngü kavrayışı üzerine kuruludur. Oluşan düzenin kültürel anlam örüntüleri de sözkonusu sabitlerden türer. Tez kapsamında konu somutlanarak örneklenmiş, gün ışığının egemen olduğu zaman aralığını hesaplayan alaturka saat sistemine eşlik eden ve çoğu kez üzerinde ay takvimini de bir gösterge olarak barındıran mekanik saat düzeneği ile yaşamanın toplumsal çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Bu sistemde iş yapmak için en kutlu anın (eşref saat) belirlendiği ve her teknokültürel ve sosyokültürel değer üretiminde olduğu gibi, nesneler ve kavramların bu kutsallık örüntüsü içinde özgün bir uygulama değeri kazanarak araçsallaştığı anlaşılmaktadır.

Bu anlamda her pratiğin olağan olarak ilişkilendiği teknokültürel ve sosyokültürel değerler, mimari pratiklerin de kendine özgü koşullarını oluşturarak uygulama-içerik-anlam etkileşiminde bir gerçeklik inşa ederler. Sözkonusu gerçeklik tarihseldir. Dolayısıyla mimarlığın modern öncesi dünya ve modern dünyada ilişkilendiği konular farklıdır. Bu kapsamda ve "zaman-mekan kavrayışının değişimi ve mimarlık" sorunsalı odağında tez boyunca ilişkilenen ilgili dönemlere ait olgular ile arşivsel dokümanlar ve edebi metinler üzerinden denilebilir ki; mimarlığı üreten yapım süreci zaman-mekan kavrayışı ile doğrudan ilişkilidir. Sözkonusu süreç, yapım etkinliğinin zaman-mekansal oluşum aralığını belirlediği gibi, etkinliğin araçlarını ve uygulama biçimini de belirler. Bu anlamda mimarlık, uygulama, kavrama, anlamlandırma süreçleri boyunca ve bu süreçlerle etkileşen bilgi, algı ve temsil olgularının kendine özgülüğünde oluşan bir gerçeklik ortamı; kültürel-toplumsal bir üretim alanıdır. Her kültürel-toplumsalın özgül koşullarında biçim, içerik ve anlam üretir. Bu nedenle her yer ve her dönemde aynılık üreten "zaman-mekan ötesi", mutlak bir olgu olarak kavranamaz.

Bu bağlamda modern öncesinde mimarlık, kozmolojik sabitlerden türeyerek yapı üretimi anlamında işlevselleşen ve yapıyı anlamlı kılan "Doğa, Gerçeklik, Tanrı" olguları merkezinde etkinleşir. Mimari pratikler bu üç olgunun birbirine karıştığı kutsal açılımlara sahiptir. Döneme ait önemli kamusal yapılarda olağan olarak karşılaşılan başlangıç ve bitiş tarihlerindeki muğlaklık bundan ileri gelir: Yapım sürecinin başlangıç ve bitiş sınırları, uygulama sürecinin kendi özgül koşulları dışında ve hatta ondan özerk olarak kutsallıkla önceden çizilidir. Bu nedenle, yapı yapma etkinliğinin bizzat kendisinden türeyen zaman-mekansal değerler, sorunlu olarak kavranarak göz ardı ve ihmal edilebilir olur. Böylelikle, kutsal sabitler ile pratik sapmaların biraradalığı dönemin zaman-mekan kavrayışının niteliğini belirleyen sözkonusu muğlaklığı yaratır. İlk taşın koyulması, temel atma törenleri, kubbenin kapatılması için en uygun/kutlu zamanın "eşref saat" ile belirlenmesi ancak böyle değerlendirildiğinde kavranabilir olur.

19. yy'ın özellikle ikinci yarısından itibaren ise bu değerler sistemi değişir. Döneme kadar doğanın ritmini eksen edinerek kozmolojik olarak düzenlenen ve doğadan başka bir tempoya ihtiyaç duyulmadan iktisadi, hukuki ve dini olarak yönetilebilen toplumsal hayat, 19. yy.'ın ikinci yarısında yeni düzenlemelere gereksinim duyar. 19. yy., yerel durumların aşınmaya başladığı kültürlerarası bir dönemdir. Osmanlı kültürel dünyasının

ilişkilendiği yeni haberleşme, ulaştırma ve aydınlatma teknikleri, özellikle İstanbul bağlamında bir yeni, modern zaman-mekan organizasyonu ve deneyimi gündeme getirir. Bu dönemde oluşan ve çoğalan yeni ilişkiler ile birlikte çeşitli toplumsal aktörlerin zaman-mekan kavrayışındaki değişiklikler yeni zaman-mekansal anlamlar üretirler. Oluşan bu yeni toplumsallık, modernin konusunu oluşturur.

Bu olgular üzerinden 19. yy.'ın ikinci yarısı modernite bağlamında kültürel pratiklerin toplumsal alandaki uygulama, içerik ve anlamlarının yeniden düzenlendiği bir süreç olarak nitelendirilebilir. Bu düzenlemeler ilişkili sabitlerde yaşanan sapma ve kaymalarla vuku bulur. Tez bütününde modern süreçler olarak kavramsallaştırılan sözkonusu olgular, mimarlık bağlamında da kendisini ortaya koyar ki; Berman'ın ifadesiyle dönemin koca bir şantiye halini alışı, bu döneme kadar yapım sürecini anlamlandıran, belirleyen ve oluşturan koşulları da değişime sürükler. Örneğin, yapım için en uygun/kutlu zamanı gösteren uğurlu saat artık "faydalı" ve anlamlı değildir. Bu durum, gündelik hayatı belirleyen dönemin tekno-kültürel olanakları ve sosyo-kültürel yapısının karşılıklı ve daha önce olmadığı bir biçimde 'senkronik' etkileşiminin bir sonucudur. Dolayısıyla modern öncesi uygulamalarda işlevsel olan zaman-mekansal muğlaklık burada sözkonusu değildir. Uygulamalar çoğalan zaman-mekanlar ve aktörleri organize edebilmek için presizyon gerektirmektedir. Bu durum daha önce olmadığı bir biçimde zaman-mekanın yönetilmesi konusunu gündeme getirir. Örneğin, mesai saatleri-tarifeler-iskeleler-Boğaziçi'nin "modern" kuruluşu birbirleriyle ilişkili değişimler olarak okunabilir hale gelir. Çok kısa bir anlatımla, mesai saatleri kavramının doğuşu Boğaz boyunca uzanan alanı önce tarifeli vapur seferleriyle etkiler; iskeleler tarifeli seferin zaman-mekanını alanda cisimleştirir. İskelelerin eşaralıklı konum düzeniyse Boğaziçi mekanına yeni düzenini verecektir. Bu nedenle, yeni İstanbullaşma olgusu bağlamında ve sözkonusu kavramların her biri birer anahtar kelime olarak öne çıkar.

Son söz olarak denilebilir ki; bu örnekte kurulan ilişki önerilerinin Osmanlı-Türkiye dönüşüm sürecinde değişen toplumsallık ile zaman-mekan kavrayışı odağında ve mimarlık özelinde çoğaltılabileceği açıktır. Bu açılım konu bağlamında olası çalışmaların habercisi gibi gözükmektedir.

## KAYNAKLAR


[1] Hisar, A. Ş., (1942). Boğaziçi Mehtapları, birinci baskı, Hilmi Kitabevi, Ankara.

[2] Bilfinger, G., (1969). Die Mittelalterlichen Horen und Die Modernen Stunden, yeniden basım [1892], Ein Beitrag Zur Kulturgeschichte, Stuttgart.

[3] Cipolla, C., M., (1978). Clocks and Culture 1300-1700, ikinci baskı, Norton&Company, Newyork, London.

[4] Kurz, O., (1975). European Clocks and Watches in The Near East, birinci baskı, Warburg Institute, Netherlands.

[5] Landes, D., S., (1983). Revolution of Time: Clocks and The Making of The Modern World, Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Massachusetts, London.

[6] Rossum, G., D., (1996). History of The Hour: Clocks and Modern Temporal Orders, Çeviren: Dunlap Thomas, The University of Chicago Press, Chicago.

[7] Tanyeli, U., (1998). "The Emergence of Modern Time Consciousness in the Islamic World and the Problematics of Spatial Perception", 159-167; Derleyen: Davidson, C., C., (1999). Anytime, MIT Press, Cambridge.

[8] Tanyeli, U., (1998). "İslam Dünyası'nda Modern Zaman Bilincinin Doğuşu", 166-176, Anytime Konfereans Bildirileri Kitabı; Derleyen: Aktüre, Z., (1999), Mimarlar Derneği, Ankara.

[9] Tanyeli, U., (2010). Türkiye'nin Görsellik Tarihi'ne Giriş, birinci baskı, Akın Nalça Kitapları, İstanbul.

[10] Tanju, B., (2005). "Mekân-Zaman ve Mimarlıklar", Zaman-Mekân, 168-185; Derleyen: Ural, Ş., Şentürer, A., Uz Sönmez, F. ve Berber, Ö., (2008) Zaman-Mekân, birinci baskı, YEM, İstanbul.

[11] Kalın, F., (2005). Felsefe ve Bilim Işığında Kur'An'da Zaman Kavramı, birinci baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul.

[12] Webster Online Dictionary, Temporal,

http://www.merriam-webster.com/dictionary/temporal/18.03.2010.

[13] The Oxford Dictionary of English, (2005). Oxford University Press, Oxford, 1816.

[14] Cambridge İnternational Dictionary of English, (1995). Cambridge University Press, Cambridge, 1499.

[15] The New Webster's Dictionary of The English Language, (1986). Delair Publishing, New York, 1011.

[16] Temporal, http://www.etymonline.com/temporal/18.03.2010.

[17] TDK, (2005). Türkçe Sözlük, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 10. baskı, Ankara.

[18] Adıvar, A., A., (1943). Osmanlı Türklerinde İlim, ikinci baskı, Marif Matbaası, İstanbul.

[19] Giddens, A., (1996). The Consequences of Modernity, 6. baskı, Polity Press, Cambridge.

[20] Wenger, E., (1999). Communities of Practice, Cambridge University Press, Cambridge.

[21] Glennie, P., D. ve Thrift, N., J., (2009). Shaping The Day; A History of Timekeeping in England and Whales 1300-1800, birinci baskı, Oxford University Press, Oxford.

[22] Işın, E., (2006). İstanbul'da Gündelik Hayat**,** Tarih, Kültür ve Mekan İlişkileri Üzerine Tarih Denemeleri, birinci baskı, YKY, İstanbul.

[23] Derviş, P., Tanju, B. ve Tanyeli, U., (2009). İstanbullaşmak: Olgular, Sorunsallar, Metaforlar, birinci baskı, Garanti Galeri, İstanbul.

[24] Akın, N., (2002). 19. Yüzyılın İkinci Yarısında Galata ve Pera, ikinci baskı, Literatür Yayınları, İstanbul.

[25] Çelik, Z., (1993). Remaking of İstanbul: Portrait of an Ottoman City in the Nineteenth Century, University of California Press, California.; Çeviren: Deringil, S., (1996). 19. Yüzyılda Değişen İstanbul, birinci baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

[26] İhsanoğlu, E. ve Günergun, F. (1996 )."Osmanlı Türkiyesi'nde Alaturka Saatten Alafranga Saate Geçiş", X. Ulusal Astronomi Kongresi , 2-6 Eylül 1996, İstanbul, 159-167.

[27] Gündüz, D., (2004). "Alaturka Saatten Alafranga Saate Geçiş: Osmanlı'nın Mekanik Saatle Buluşması", İstanbul (51): 120-126, İstanbul.

[28] Gürbüz, Ş., (2009). "Alaturka Saat, Alaturka Zaman", 57-67; Derleyen: YKY, Zamanın Görünen Yüzü Saatler, Yayın No: 2869, İstanbul.

[29] Cantemir, B., (2004). The Changing of Conception of Time: Calendar And Clock From The Ottoman Empire To The Republic Of Turkey, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

[30] Birol, N., (2005). Managing The Time of The Bureaucrat in The Late Nineteenth Century Ottoman Central Administration, Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

[31] Wishnitzer, A. (2010). "Our Time: On The Durability of The Alaturka Hour System in The Late Ottoman Empire", Turkish Studies, Vol. 16 (1&2).

[32] Wishnitzer, A. (2009). The Transformation Of Ottoman Temporal Culture During The Long Nineteenth Century, Doktora Tezi, Tel Aviv University The Graduate School of Historical Studies, Tel Aviv.

[33] Mumford, L., (1934).Technics and Civilization, Brace and Company, Newyork.

[34] Bartky, I.R. (1989). "The Adoption of Standart Time", Technology and Culture(30): 25-56.

[35] Simpson, L.C., (1995). Technology, Time and The Conversations of Modernity, Routledge, New York.

[36] Kern, S., (1983). The Culture of Time and Space, 1880-1913, Harvard University Press, Cambridge.

[37] Eldem, E., (1993). "Batılılaşma, Modernleşme ve Kozmopolitizm: 19. Yüzyıl Sonu ve 20. Yüzyıl Başında İstanbul", Osman Hamdi Bey ve Dönemi Sempozyumu, 17-18 Aralık 1992, İstanbul; Yayına Hazırlayan: Zeynep Rona, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 12-25.

[38] Devellioğlu, F., (2008). Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, 25. baskı, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara.

[39] Akgür, A. N., (1993). "Halk Takvimi", Türk Dünyası Araştırmaları(89 ): 142-149.

[40] Mazıoğlu, H., (1956). Fuzûlî-Hâfız, birinci baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları(I/3), TTK, Ankara.

[41] Nasr, S., H., (1999). Bilgi ve Kutsal; Çeviren: Yusuf Yazar, İz Yayınları, İstanbul.

[42] Eliade, M., (1961). The Sacred and the Profane: the Nature of Religion, Harper and Row, New York.

[43] Nasr, S., H., (1985). İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş; Çeviren: Şişman, N., İnsan Yayınları, İstanbul.

[44] And, M., (2008). Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası, ikinci baskı, YKY, İstanbul.

[45] Çamuroğlu, R., (2000). Dönüyordu Bektaşilikte Zaman Kavrayışı, birinci baskı, Doğan Kitapçılık, İstanbul.

[46] Evliya Çelebi, (2011). Keşfü'z-Zunun, an Esami'l-Kütübi ve'l-Fünun; Çeviren: Balcı, R., Kitapların ve İlimlerin İsimlerinden Şüphelerin Giderilmesi, cilt 2, dördüncü baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları; İstanbul.

[47] Darkot, B., (1958). Katip Çelebi-İbrahim Müteferrika ve Sema Hareketleri, Coğrafî Araştırmalar II'den ayrı baskı, İÜ Coğrafya Enstitüsü, İstanbul.

[48] Dizer, M., (1980). International Symposium on The Observatories in Islam, 19-23 September 1977.

[49] King, D., A., (1986). Islamic Mathematical Astronomy, Variorum Reprints, London.

[50] King, D., A., (1994). Astronomy in The Service of Islam, Variorum Reprints, London.

[51] X. Ulusal Astronomi Kongresi, 2-6 Eylül 1996, İstanbul.

[52] Unat, Y., (2010). Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, nobel, Ankara.

[53] Tevfik, F., (2000a). "İlm-i ahkam-ı nücum", İslam Ansiklopedisi, cilt 22, TDV, İstanbul, 124-126.

[54] Tevfik, F., (2000b). "İlm-i Felek", İslam Ansiklopedisi, cilt 22, TDV, İstanbul, 126-129.

[55] Aydüz, S., (1993). Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşılar, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstiüsü Bilim Tarihi Bölümü, İstanbul.

[56] Aydüz, S., (2005). Süleyman Sudi Efendi Tabakat-ı Müneccimin: Giriş-Metin, birinci baskı, Fatih Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

[57] Aydüz, S., (2006). "Müneccim", İslam Ansiklopedisi, cilt 32, TDV, İstanbul.

[58] Ünver, S., (1980)."İstanbul Muvakkithaneleri Vazifelerinin İlmi ve Kültürel Değerleri Üzerine", International Symposium on The Observatories in İslam, 19-23 September 1977, 45-53; Derleyen: Dizer, M., International Symposium on The Observatories in İslam, 19-23 September 1977, İstanbul.

[59] Aydüz, S., (1999). "Osmanlı Devleti'nde Küçük Gözlemevleri 'Muvakkithaneler', 664-674; Derleyen: Eren, G., Osmanlı (8) Bilim, birinci baskı, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara.

[60] Aydüz, S., (2004). "İstanbul'da Zamanın Nabzını Tutan Mekanlar Muvakkithaneler", İstanbul(51): 92-97, İstanbul.

[61] Dayıoğlu, S., (2009). "Muvakkithaneler", 123-133; Derleyen: YKY, Zamanın Görünen Yüzü Saatler, Yayın No: 2869, İstanbul.

[62] Ünver, A., S., (1975). "Osmanlı Türkleri İlim Tarihinde Muvakkithaneler", Atatürk Konferansları V, 1971-1972, Ankara.

[63] Hamid, H., (1909). "Şems-i Tarih-Zeval-i Saat", Mülkiye (2): 11-14.

[64] Samim, A., (1910). "Vaktimizi Bilelim", Sada-ı Millet (111): 1-5.

[65] Atay, F., R. (1933). Eski Saat, Akşam Matbaası, İstanbul.

[66] Haşim, A. (1921). "Müslüman Saati", Dergâh, cilt 1, (3): 1-1.

[67] OALT, (1997). Derleyenler İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, M., S., vd., IRCICA, İstanbul.

[68] OASTLT, (2011). Derleyenler İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, M., S., vd., IRCICA, İstanbul.

[69] OCLT, (2000). Derleyenler İhsanoğlu, E., Şeşen, R., Bekar, M., S., vd., IRCICA, İstanbul.

[70] el-Câbirî, M. Â., (1999). Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı; Çeviren: Komisyon, Kitabevi, İstanbul.

[71] Ünver, A., S., (1996). İstanbul Risaleleri, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları (19), İstanbul.

[72] Kanar, M., (2003). Örnekli Etimolojik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü, Derin Yayınları, İstanbul.

[73] Unat, Y., (2010). Mustafa İbn Ali el-Muvakkît ve İ'lâm El-'ibâd fî A'lâm el-Bilâd (Şehirler Aleminde Mesafelerin Bildirimi), 647-695; Derleyen: Unat, Y., Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, Nobel, Ankara.

[74] Özön, M., N., (1980). Büyük Osmanlıca-Türkçe Sözlük, 6. baskı, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul.

[75] Ayverdi, İ. (2006). Kubbealtı Lugatı, cilt 3, ikinci baskı, Kubbealtı, İstanbul.

[76] Akgür, A., N., (2010). "Takvim", 487-490; TDV, İslâm Ansiklopedisi, cilt 39, İstanbul.

[77] Akgür, A., N., (2000). "Takvimler"; Cogito(22).

[78] Akgür, A., N., (1997). "Gerçek Hicri Takvim"; Toplumsal Tarih(42), Haziran.

[79] Akgür, A., N., (1997). "Kuramsal Hicri Takvim"; Toplumsal Tarih(44), Ağustos.

[80] Akgür, A., N., (1992). "Müneccimbaşı Takvimlerinde Tarihleme Yöntemleri", Türk Dünyası Araştırmaları(80 ): 99-119.

[81] Aydüz, S., (2000). "Müneccimbaşı Takvimleri ve Tarihi Kaynak Olarak Değerleri", Cogito, Bahar 2000.

[82] Üçer, C., (2004). "İstanbul'da Zaman ve Takvimler", İstanbul (51), Ekim 2004, 1-1.

[83] Üçer, C., (2000). "Türk-İslam-Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Takvimleri", Cogito, Bahar 2000, Yapı Kredi Yayınları, 1-1.

[84] Zwemer, S., M., (1913). "The Clock, the Calendar and the Koran", The Moslem world (3): 262-274.

[85] Nowontny, H., (1975). "Time Structuring and Time Measurement: OnThe Interrelation between Time Keepers and Social Time"; Derleyen: Fraser, J., T., ve Lawrence, N., The Study ofTime II, Springer-Verlag, New York.

[86] Zerubavel, E., (1981). Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life, The University of Chicago Press, Chicago.

[87] Durkheim, E. (1995). The Elementary Forms of Religious Life, Free Press, New York.

[88] Duncan, D.E., (1998). The Calender, Routledge, London.

[89] Aveni, A., F., (2002). Empires of Time: Calenders, Clocks and Cultures, University Press of Colarado.

[90] Tercüman 1001 Temel Eser, (tarihsiz). Ramazan-nâme 1826 Yılından Ramazan Mânileri, no:22; Yayına Hazırlayan: Çelebioğlu, A., İstanbul.

[91] Ottoman Empire in Miniatures, (1988). The Historical Research Foundation İstanbul Research Center, Ankara.

[92] Peçevi İbrahim Efendi, (1992). Peçevi Tarihi, cilt I; Yayına Hazırlayan: Baykal, B., S., ikinci baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları (467), Ankara.

[93] Peçevi İbrahim Efendi, (1992). Peçevi Tarihi, cilt II; Yayına Hazırlayan: Baykal, B., S., ikinci baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları (467), Ankara.

[94] Altınay, Ahmet Refik, (1924). Alimler ve Sanatkarlar(900-1200), İstanbul.

[95] İpşirli, M., (2006). "Naima", İA (32):316-318.

[96] Naîmâ Mustafa Efendi, (2007). Tarih-i Na'ima Ravzatü'l-Hüseyin fi Hulâsati Ahbâri'l-Hafikayn; Yayına Hazırlayan: İpşirli, M., Tarih-i Na'ima, Türk Tarih Kurumu, cilt I, Ankara.

[97] Sinan Paşa, (1949). Maarif-name-i Sinan Paşa; Derleyen: Ertaylan, İ., H., Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

[98] Erkan, K. (2011). 1734-1735 Osmanlı İran Savaşı Mühimme Defteri, Çamlıca Basım Yayın, birinci baskı, İstanbul.

[99] BOA, Ali Emiri, I. Abdülhamid, nr. 1180.

[100] Aydüz, S., (2010). "Osmanlı Devleti'nde Bilim ve Teknolojinin Muhafazası", 763-773; Derleyen: Unat, Y., Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, Nobel, Ankara.

[101] Gökdoğan, M., D. ve Unat, Y., (2010). "Fatih Dönemi (1451-1481) Bilim Anlayışı ve Bilim Adamları"; Derleyen: Unat, Y., Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, Nobel, Ankara.

[102] Yurdaydın, H., G. (2008). "Düşünce ve Bilim Tarihi(1300-1600)", 207-236; Akşin, S., Osmanlı Devleti 1300-1600, Cem Yayınevi, İstanbul.

[103] Abbe Toderini, (1789). De la litterature Des Turcs, Traduit de l'Italien en François par Tournant, I-III, Paris.

[104] Mehmet İzzet, (1921). "İhtiyarat", Mahfel Mecmuası (sayı 25-26), 1340/1921.

[105] Selman, (1712). İstihrâcât Risalesi(F),TSMKtp., Nr. E.Hazine. 1712.(909-910 yılı takvimi ve tali-i sal risalesi)

[106] Unat, Y., (2010). "Fatih Dönemi Astronomisine Genel Bir Bakış, 451-457; Derleyen: Unat, Y., Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, Nobel, Ankara.

[107] Demir, R. ve Unat, Y., (2010). "Ali Kuşçu", 457-483; Derleyen: Unat, Y., Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, Nobel, Ankara.

[108] Taci-Zâde Tuğrayî Cafer Çelebi, (h. 1331). Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi, TOEM neşri, İstanbul.

[109] Ahmed Atâullah Tayyarzade Atâ Bey, (1876).Tarih-i Ata.

[110] Barkan, Ö., L., (1955). "H. 933-934 Tarihli Bütçe Cetveli ve Ekleri (İlave:V)", İ.Ü.İ.F.M., XV(No: 1-4), İstanbul.

[111] Cunbur, M., (1980). "İlk Türk Ansiklopedisi Murad-Name'de Astroloji 'İlm-i Nücum' Maddesi", International Symposium on The Observatories in Islam, 19-23 September 1977, 91-102; Derleyen: Dizer, M., International Symposium on The Observatories in İslam, 19-23 September 1977, İstanbul.

[112] Evliya Çelebi, (1938). Evliya Çelebi Seyehatnamesi, İstanbul Devlet Basımevi, İstanbul.

[113] Akgür, A., N., (1989). "Celali Takvimi", Türk Dünyası Araştırmaları(61): 99-119.

[114] Akgür, A., N., (1993). "Celali Takvimi", İslam Ansiklopedisi, cilt 7, TDV, 257-258.

[115] BOA, Ali Emiri, I. Abdülhamid, nr. 1180.

[116] Tarih-i Cami-i Şerif-i Nur-ı Osmani, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası ilavesi, 1335-1337, s.8.

[117] Barkan, Ö., L. (1972). Süleymaniye Camii ve İmareti İnşaatı (1550-1557), cilt 1, TTK, Ankara.

[118] Helvacı, M. ve Unat, Y., (2000). "İlm-i Mikat", İslam Ansiklopedisi, cilt 22, TDV, İstanbul, 133-135.

[119] Süleymaniye Vakfiyesi, (1962). Derleyen: Kürkçüoğlu, K., E., Vakıflar Umum Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

[120] Kanuni Vakfiyesi Süleymaniye Külliyesi, (2008). Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara.

[121] Şapolyo, E., B., (1969). "Muvakkithaneler", Önasya (IV:43):10-11, Ankara.

[122] Şapolyo, E., B., (1969). "Saat Kulelerimiz", Önasya (IV:44):10-11, Ankara.

[123] Acun, H., (2011). Osmanlı İmparatorluğu Saat Kuleleri, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

[124] Gürbüz, Ş., (2009). "Saat Kulelerinin Varlığı ve Yokluğu Üzerine", 133-149; Derleyen: YKY, Zamanın Görünen Yüzü Saatler, Yayın No: 2869, İstanbul.

[125] Uluengin, B., (2010). "Secularizing Anatolia Tick by Tick: Clock Towers in The Ottoman Empire and The Turkish Republic", International Journal of Middle East Studies, 17-36.

[126] Meyer, W., (1971). Topkapı Sarayı Müzesindeki Saatlerin Kataloğu, İstanbul.

[127] Ülkümen, P. (1969). "Saatçiliğimiz", Türk Etnografya Dergisi (4):14-19.

[128] Tuzcular, A. (1980). "Early Clocks and Watches in the Topkapı Saray", International Symposium on The Observatories in İslam, 19-23 September

1977: 203-210; Derleyen: Dizer, M., International Symposium on The Observatories in İslam, 19-23 September 1977, İstanbul.

[129] Çakmut, F., (2004). Topkapı Sarayı Müzesi Saat Koleksiyonu, İstanbul(51): 98-99.

[130] Çakmut, F., (2009). "Topkapı Sarayı Müzesi Saatler Bölümünde Bulunan Türk Saatleri", 91-105; Derleyen: YKY, Zamanın Görünen Yüzü Saatler, Yayın No: 2869, İstanbul.

[131] Milli Saraylar Saat Koleksiyonu, (1997). TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı Yayını, İstanbul.

[132] Jaquet, E. (2004). 17. yy İstanbulu'nda Cenevreli Saatçiler, İstanbul (51):130-1.

[133] Tekeli, S., (1966). 16. Yüzyılda Osmanlılarda Saat ve Takiyüddin'in 'Mekanik Saat Konstrüksiyonuna Dair En Parlak Yıldızlar' Adlı Eseri, Ankara.

[134] Unat, Y., (2004). Takiyüddin'in İstanbul Gözlemevi, İstanbul (51):87-91.

[135] Unat, Y., (2010). Osmanlı Türklerinin En Büyük Astronomu ve Çalışmaları Takiyüddin ve İstanbul Gözlemevi, 483-489; Derleyen: Unat, Y., Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, nobel, Ankara.

[136] Unat, Y., (2010). Türk Teknoloji Tarihinden İki Örnek; Cezeri ve Takiyüddin, 773-779; Derleyen: Unat, Y., Osmanlılarda Bilim ve Teknoloji, birinci baskı, nobel, Ankara.

[137] Meyer, W. (1980). "Sundials of the Osmanic Era in İstanbul", International Symposium on The Observatories in İslam, 19-23 September 1977, 193-202; Derleyen: Muammer Dizer, International Symposium On The Observatories in Islam, 19-23 September 1977, İstanbul.

[138] Çam, N., (2004). "İstanbul'un Güneş Saatleri", İstanbul (51):72-75.

[139] Bir, A. ve Kaçar, M., (2009). "Güneş Saatlerinin Tarihçesi ve Türleri", 33-57; YKY, (2009). Zamanın Görünen Yüzü Saatler, Yayın No: 2869, İstanbul.

[140] Dizer, M. (1987). Rubu Tahtası, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

[141] Dizer, M., (1986). Astronomi Hazineleri, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları(404), İstanbul.

[142] David. A., K. (1986). "Astronomical Timekeeping in Ottoman Turkey", Proceedings of the International Symposium on the Observatories in İslam, 245-269; Islamic Mathematical Astronomy, Variorum Reprints, London.

[143] Gürbüz, Ş., (2009). "Osmanlı Saatçileri", 105-115; YKY, (2009). Zamanın Görünen Yüzü Saatler, Yayın No: 2869, İstanbul.

[144] Gürbüz, Ş., (2011). Saat Kitabı, TBMM Milli Saraylar Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

[145] Kreiser, K., (2006). "Ottoman Clock Towers: A Preliminary Survey and Some General Remarks on Construction Dates, Sponsors, Locations and Functions", 543-556; Derleyen: Kaçar, M. ve Durukal, Z., Essays in honour of Ekmeleddin

İhsanoğlu, Volume I, Societies, Cultures, Sciences: A Collection of Articles, IRCICA, İstanbul.

[146] Deniz, Ş., (2011).“İzzet Mehmet Paşa Vakfı’na Ait Bir Eser: Safranbolu Saat Kulesi”, 31-41; Derleyen: Gürbüz, A., Safranbolu Saat Kulesi ve Zaman Ölçerler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Safranbolu.

[147] Gürbüz, A., (2011). Safranbolu Saat Kulesi ve Zaman Ölçerler Sempozyumu, Bildiriler Kitabı, Safranbolu.

[148] Cansever, M., (2009). Türkiye’nin Kültür Mirası 100 Saat Kulesi, birinci baskı, NTV Yayınları, İstanbul.

[149] Yirmisekiz Mehmet Çelebi, (1970). Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Fransa Seyahatnamesi; Derleyen: Rado, Ş., Hayat Tarih Mecmuası Yayınları, İstanbul.

[150] Artan, T., (1998). “Terekeler Işığında 18. yy Ortasında Eyüp’te Yaşam Tarzı ve Standartlarına Bir Bakış, Orta Halliliğin Aynası”, 49-65; Derleyen: Artan, T., 18. yy Kadı Sicilleri Işığında Eyüpte Sosyal Yaşam, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

[151] Göcek, F., M., (1996). Rise 0f The Bourgeoisie, Demise of Empire, Ottoman Westernization and Social Change, Oxford University Press, Oxford.

[152] Tanpınar, A.H., (1961). Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Remzi Kitabevi, İstanbul.

[153] Mardin, Ş. (1992). Türk Modernleşmesi, İletişim Yayınları, İstanbul.

[154] Ahmet Mithat Efendi, (2001). Avrupa Adab-ı Muaşereti yahut; Alafranga, Akçağ Yayınları, Ankara.

[155] Meriç, N., (2005). Adab-ı Muaşeret: Osmanlı’da Gündelik Hayatın Değişimi (1894-1927), Kapı Yayınları, İstanbul.

[156] Parla, J., (2008). Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri, altıncı baskı, İletişim, İstanbul.

[157] Ahmet Mithat Efendi, (1999). Jön Türk, Akçağ Yayınları, Ankara.

[158] Ahmet Rasim, (2005). Şehir Mektupları; Derleyen: Akbayar, N., Oğlak Klasikleri, İstanbul.

[159] Basîretçi Ali Efendi, (2001). İstanbul Mektupları, haz.: Nuri Sağlam, Kitabevi, İstanbul.

[160] Gürbilek, N., (2004). Kör Ayna, Kayıp Şark, Metis Yayınları, İstanbul.

[161] Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, (1987). Doğumunun Yüzüncü Yılında Ahmet Haşim, Atatürk Kültür Merkezi Yayını (17), Türk Fikir veSanat Adamları Dizisi (4), birinci baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

[162] Ahmet Haşim, (2004). “Müslüman Saati”, 131-133; Derleyen: Ünlü, M., Ahmet Haşim Düzyazıları, İnkılap, İstanbul.

[163] Hisar, A., Ş.,(1966). Fahim Bey ve Biz, birinci baskı, Varlık Yayınları, İstanbul.

[164] Pamuk, O., (2008). Cevdet Bey ve Oğulları, 22. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul.

[165] Altınışık, M., B., (çalışılmakta). Geç Osmanlı Dönemi İstanbul'da Yapı Üretimini Çevreleyen Değişimin Arkaplanı, YTÜ Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.

[166] Çiğdem, A., (2007). "Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite, Modernizasyon", 68-74; Derleyen: Belge, M., (2007), Modernleşme ve Batıcılık, cilt 3, İletişim Yayınları, İstanbul.

[167] Tural, S.K., (1987). "Ahmet Haşim'in Hayatının Ana Çizgileri", 1-12; Atatürk Kültür, Dil ve Taih Yüksek Kurumu, Doğumunun Yüzüncü Yılında Ahmet Haşim, Atatürk Kültür Merkezi Yayını (17), Türk Fikir veSanat Adamları Dizisi (4), birinci baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

[168] Ünlü, M., (2004). Ahmet Haşim Düzyazıları, İnkılap, İstanbul.

[169] Berman, M., (1988). All That Is Solid Melts Into Air, Penguin Books, Londra.

[170] Parlatır, İ. (1987). "Ahmet Haşim'in Şiirinde Karamsarlık", Doğumunun Yüzüncü Yılında Ahmet Haşim, 13-22; Derleyen: Atatürk Kültür Merkezi Yayını (17), Türk Fikir veSanat Adamları Dizisi (4), birinci baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

[171] Ahmet Haşim, (2004). "Göl Saatleri", 71-121; Derleyen: Oğlak Klasikleri, Ahmet Haşim Bütün Kitapları, birinci baskı, Oğlak Yayıncılık, İstanbul.

[172] Yıldırım, E., (2011). "Zaman Disiplini ve Çalışma Zihniyeti: Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Saatleri Ayarlama Enstitüsü Romanı Bağlamında Bir Değerlendirme", 25-42; Çalışma ve Toplum (2011/4).

[173] Demiralp, O., (2001). Kutup Noktası: Ahmet Hamdi Tanpınar Üzerine Eleştirel Deneme, YKY, İstanbul.

[174] Yavuz, H., (1975). "Ahmet Hamdi Tanpınar ve Marksizm", 213-222; Derleyen: Uçman, A. ve İnci H., (2002), Bir Gül Bu Karanlıklarda, Kitabevi, İstanbul.

[175] Uçman, A. ve İnci H., (2002), Bir Gül Bu Karanlıklarda, Kitabevi, İstanbul.

[176] Tanyeli, U., (1997). "Osmanlı Kentsel Ulaştırma Düzeni ve Batılılaşması: Tekno-Kültürel Bir Değerlendirme", 350-360; Derleyen: III. Symposium of History of Sciences, Modern Transportation and Communication Techniques in the Ottoman State, first draft issue, İstanbul.

[177] Akgür, A., N., (1996). "Osmanlı Mali Yılı", Türk Dünyası Araştırmaları(102) Haziran 1996, 67-87.

[178] Sahillioğlu, H., (2000). "Sıvış Yılı Buhranları", Cogito 22 (Bahar, 2000).

[179] Akgür, A., N., (1998). "Rumi ve Miladi Takvimler-I", Toplumsal tarih (59).

[180] Ahmet Cevdet Paşa, (1996). Takvimü'l-Edvar (Takvimler), Derleyen: Demir, R., ve Unat, Y., Gündoğan yayınları, Ankara.

[181] Ahmet Muhtar Paşa, (h. 1303). Riyaz ul-Muhtar Mir'at ül-Mikat ve L'edvar, Konstantiniye.

[182] Ahmet Muhtar Paşa, (h. 1307). Islah ut-Takvim, Mısır.

[183] Ahmet Muhtar Paşa, (h. 1331).Takvim üs-Sinin.

[184] Ahmet şakir Paşa, (h. 1308). Sene-i Maliye Hakkında Mutaleat.

[185] Ahmet Şakir Paşa, (h. 1306). Takvim-i Nücumi.

[186] Ahmet Muhtar Paşa, (h. 1328). Sene-i Maliyenin Hicri Sene-i Şemsiye ile İstibdaline Dair.

[187] Derek, H., (1980). Greenwich Time. Oxford University Press, Oxford.

[188] BOA, C.DH., 47/2331, 1227.C.07/18.06.1812.

[189] BOA, C.DH., 69/3421, 1230.Ca.03/13.04.1815.

[190] BOA, C.DH., 73/3603, 1232.L.06/19.08.1817.

[191] BOA, C.DH., 47/2332, 1234.C.03/30.03.1819.

[192] BOA, A.MTK.NZD, 82/49, 1269.L.05/12.07.1853.

[193] BOA, A.MTK.NZD, 177/45, 1272.C.17/24.02.1856.

[194] BOA, A.}MKT.NZD., 46/51, 26.M.1268/20.11.1851.

[195] BOA, A.}MKT.NZD., 54/88, 28.B.1268/19.5.1852.

[196] BOA, A.}MKT.NZD., 59/49, 23.Z.1268/07.10.1852.

[197] BOA, A.}MKT.NZD., 60/78, 29.Z.1268 / 13.10.1852.

[198] BOA; A.}MKT.NZD., 200/25, 19.L.1271/04.07.1855.

[199] BOA, HR.TO.., 492 /43, 30.08.1865.

[200] BOA, HR.SFR.(3), 126/64/1, 02. Ra.1284/04.07.1867(69?).

[201] BOA, MF.MKT, 18/7, 1291.S.19/07.04.1874.

[202] BOA, ŞD, 2882/10, 1293.C.05/26.06.1876.

[203] BOA, HR.SFR.(3), 143/84, 02.C .1285/19.09.1868.

[204] BOA, HR.TO., 500/73, 01.Z.1284/25.03.1868.

[205] BOA, HR.TO., 136/18, 02.Za.1284/26.02.1868.

[206] BOA, HR.SFR.(3), 138/73, 20.Z.1284/13.04.1868.

[207] BOA, HR.TO., 321/59, 27.S.1278/03.09.1861.

[208] BOA, HR.TO., 489/105, 23.S.1281/27.07.1864.

[209] BOA, HR.TO., 509/71, 07.Za.1285/20.02.1869.

[210] BOA, BEO, 1223/91707, 25.C.1316/10.11.189.

[211] BOA, MF.MKT, 429/22, 08.Ş.1316/22.12.1898.

[212] BOA, BEO, 1280/95937, 01.Za.1316/13.03.1899.

[213] BOA, ŞD., 2795/17, 12.Ca.1329/11.05.1911.

[214] BOA, ŞD., 215/35, 09.Za.1330/21.10.1912.

[215] BOA, ŞD., 2831/8, 08.Z.1335/26.09.1917.

[216] BOA, ŞD., 2842/32, 02.Za.1338/17.08.1920.

[217] Akyürek, G., (2011). Bilgiyi Yeniden İnşa etmek Tanzimat Döneminde Mimarlık, Bilgi ve İktidar, birinci baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

[218] BOA, A.}MKT.MHM., 413/8, 20.Ra.1285/11.07.1868.

[219] BOA, MF.MKT., 24/19, 03.Z.1291/11.01.1875.

[220] BOA, MF.MKT., 48/97, 26.R .1294/10.05.1877.

[221] BOA, A.}MKT.NZD., 29/79, 17.Ca.1267/21.03.1851.

[222] BOA, A.}AMD., 30/26, 10.Ca.1267/14.03.1851.

[223] BOA, HR.MKT., 193/92, 23.L.1273/16.06.1857.

[224] La Turquie, 12 Temmuz 1870.

[225] La Turquie, 15 Temmuz 1870.

[226] The Levant Herald Constantinople, 6 ağustos 1870.

[227] Saris, M., (2006). Bir İstanbul Ressamı Mıgırdiç Civanyan, Mart Matbaacılık, İstanbul.

[228] Atıl, E., (1999). Levni ve Sûrname: Bir Osmanlı Şenliğinin Öyküsü, Koçbank, İstanbul.

[229] Osman Nuri Ergin, (1995). Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, İstanbul.

[230] Balıkhane Nazırı Ali Rıza Bey, (2001). Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı, Derleyen: Çoruk, A. Ş., (2001), Kitabevi, İstanbul.

[231] Saatçi, S., (2002). Yapım ve Onarım Kitabeleri ile Sinan Yapılar, İstanbul.

[232] Tanyeli, U. (2003). Norms of Domestic Comfort and Luxury in Ottoman Metropolises Sixteenth to Eighteenth Centuries. Derleyenler: Faroqhi, S. ve Neumann C. K., (2003). The Illuminated Table The Prosperous House. Food and Shelter in Ottoman Material Culture, Ergon Verlog, Würzburg.

[233] Sakaoğlu, N. ve Akbayar, N., (1999). Binbir Gün Binbir Gece Osmanlı'dan Günümüze İstanbul'da Eğlence Yaşamı, Denizbank, İstanbul.

[234] And, M., (1959). Kırk Gün Kırk Gece Osmanlı Düğünleri Şenlikleri Geçit Alayları, Toprakbank, Ankara.

[235] Dağdelen, İ., (2006). Alman Mavileri: 1913-14 I. Dünya Savaşı Öncesi İstanbul Haritaları, İstanbul Büyükşehir Belediyesi, İstanbul.

[236] Mazak, M. ve Şen, A., (2007). "İstanbul'da İlk Modern Aydınlatılan Mekân: Dolmabahçe Sarayı ve Dolmabahçe Gazhanesi", Derleyen: Kahraman, K., 150. Yılında Dolmabahçe Sempozyumu Bildiriler Kitabı,TBMM Milli Saraylar Yayını, İstanbul.

[237] Kayserilioğlu, S., Mazak, M. ve Kon, K., (1999). Osmanlı'dan Günümüze Havagazının Tarihçesi, İGDAŞ Yayınları, cilt 1, İstanbul.

[238] BOA, İ.DH., nr. 47350.

[239] BOA, Ş.D., nr.2393.

[240] BOA, İ.DH., nr.10697, nr.88213, nr. 67223.

[241] BOA, Ş.D., nr.2967, nr.2904, nr.3529.

[242] Güzelleşen İstanbul, (1944). Hazırlayanlar: Daver, A., Resmor, M., N. ve Günay, S., İstanbul Belediyesi, İstanbul.

[243] İnalcık, H. ve Seyitdanlıoğlu, M., (2006). Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Phoenix Yayınevi, Ankara.

[244] Kahraman, K., (2007). 150. Yılında Dolmabahçe Sempozyumu Bildiriler Kataloğu, TBMM Milli Saraylar Yayını, İstanbul.

[245] Renda, G. (2007). "Yenileşmenin Simgesi, Tanzimat Sarayı Dolmabahçe", 22-26; Derleyen: Kahraman, K., 150. Yılında Dolmabahçe Sempozyumu Bildiriler Kataloğu, TBMM Milli Saraylar Yayını, cilt 1, İstanbul.

[246] Kılıç, D., A., (2007). "Osmanlı Devlet Törenlerinin Topkapı Sarayı'ndan Dolmabahçe Sarayı'na İntikali", 41-50; Derleyen: Kahraman, K., 150. Yılında Dolmabahçe Sempozyumu Bildiriler Kataloğu, TBMM Milli Saraylar Yayını, cilt 1, İstanbul.

[247] Tekeli, İ., (2006). "19. Yüzyılda İstanbul Metropol Alanının Dönüşümü"; Derleyen: İnalcık, H. Ve Seyitdanlıoğlu, M., Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2006.

[248] Toprak, Z., (1994). "Aydınlatma" maddesi, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, Tarih Vakfı Yayınları, cilt 1, İstanbul.

[249] Karahüseyin, G. (2009). Bir Döneme Işık Tutanlar, 19. Yüzyıl Osmanlı Saraylarında Aydınlatma Araçları, TBMM Milli Saraylar Yayını, İstanbul.

[250] Akbulut M., R. ve Sorguç, C., (1994). *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* "Gazhaneler" maddesi, Tarih Vakfı Yayınları, cilt 5, İstanbul.

[251] Tanyeli, G. (2009). "Yüzyıl Dönümünde Kentsel Altyapının Modernleşmesi ve Mühendislik", Derleyen: Cengizkan, A., (2009). Mimar Kemalettin ve Çağı, TMMOB Mimarlar Odası ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Ortak Yayını, Ankara.

[252] Küçükerman, Ö., (2007). Sanayi ve Tasarım Yarışında Bir İmparatorluk İki saray Topkapı ve Dolmabahçe, YKY, İstanbul.

[253] Fitoz, İ., (2007). "Aydınlatma Elemanlarının Dolmabahçe Sarayı'na Katkısı", Dolmabahçe Sarayı'nda Avrupa Işıkları, TBMM Milli Saraylar Yayını, İstanbul.

[254] Siognamillo, G., (1994). "Beyoğlu: Her Derde Deva", Beyoğlu'nda Fuhuş, Altınkitaplar Yayını.

[255] Benjamin, B. (2004). Pasajlar, çev.: Ahmet Cemal, YKY, İstanbul.

[256] Esen, N., (2006). “Ahmet Mithat ve İstanbul”, Victoria R. Holbrook’a Armağan, Derleyen: Felek, Ö. ve Andrews, W. G., Kanat Yayınları, İstanbul.

[257] Ahmet Mithat, (2007). Vah, Sel Yayıcılık, İstanbul.

[258] Özön, M. N., (tarihsiz). Türkçede Roman Hakkında Bir Deneme, Remzi Kitabevi, İstanbul.

[259] Koçu, R. E., (1961). “Beyoğlu”, İstanbul Ansiklopedisi, cilt 5, İstanbul.

[260] Birsel, S., (1981). Salâh Bey Tarihi 2: Ah Beyoğlu Vah Beyoğlu, Karacan Yayınları, İstanbul.

[261] Dağdelen, İ. , (2006). Şeh-bâl Dergisi Katalog ve Dizinler, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, İstanbul.

[262] Sema, S., (2008). Eski İstanbul Hatıraları; Derleyen: Çoruk, A. Ş., Kitabevi, İstanbul.

[263] Tanyeli, U., (2005). “Mimarların Hafızası ve Yassıltılmış Geçmiş”, Zaman-Mekân, 216-223; Derleyen: Ural, Ş., Şentürer, A., Uz Sönmez, F. ve Berber, Ö., (2008) Zaman-Mekân, birinci baskı, YEM, İstanbul.

[264] Baron de Tott, (tarihsiz). 18. Yy.’da Türkler ve Tatarlara Dair Hatıralar, Çeviren: Uzmen, M., R., Tercüman 1001 Temel Eser (89), İstanbul.

[265] Tanyeli, G., (2000). “18. Yüzyıl Osmanlı Mimarlığında Yapım Süreci: Laleli Külliyesi Örneği”, Celal Esad Arseven Anısına Sanat Tarihi Semineri Bildirileri, 317-326; Derleyen: Mahir, B., (2000), Mimar Sinan Ünv., İstanbul.

[266] Tanju, B., (2008). Tereddüd ve Tekerrür, birinci baskı, Akın Nalça Kitapları, İstanbul.

# ÖZGEÇMİŞ

**KİŞİSEL BİLGİLER**

| | |
|---|---|
| **Adı Soyadı** | :Işıl UÇMAN ALTINIŞIK |
| **Doğum Tarihi ve Yeri** | :04.07.1980, Ankara |
| **Yabancı Dili** | :İngilizce |
| **E-posta** | :isil.altinisik@gmail.com |

**ÖĞRENİM DURUMU**

| **Derece** | **Alan** | **Okul/Üniversite** | **Mezuniyet Yılı** |
|---|---|---|---|
| Y. Lisans | Mimari Tasarım | İstanbul Bilgi Üniversitesi | 2007 |
| Lisans | Mimarlık | İzmir Yüksek Teknoloji Enstitüsü | 2003 |
| Lise | | Selma Yiğitalp Lisesi | 1998 |

**İŞ TECRÜBESİ**

| **Yıl** | **Firma/Kurum** | **Görevi** |
|---|---|---|
| 2008-halen | Bahçeşehir Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi | Araştırma Görevlisi |
| 2005-2008 | Kocaeli Üniversitesi Mimarlık ve Tasarım Fakültesi | Araştırma Görevlisi |

**YAYINLARI**

**Bildiri**

| | |
|---|---|
| 1.2011, Retz, Autria | “Osmanlı'da Zamanın Dönüşümü: Dolmabahçe Gazhanesi ve Yeni Zaman-Mekan Deneyimi”, 12th International Congress of Ottoman Social and Economic History (ICOSEH), 11-15 July 2011. |
| 2.2011, İstanbul | “Transformation/Translation of Mechanical Clock Through The Silk Road: Ottoman *Alaturka Saat* and Japanese *Wadokei”*, Archi-Cultural Translations Through The Silkroad, 16-18 March 2011. |
| 3.2010, Ankara | “Modern Kentin Yeni Zamanı ‘Gece’, İstanbul ve Geç Osmanlı”, 1.Türkiye Mimarlık Tarihi Kongresi, 20-22 Ekim 2010. |