



UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE

VOLUME 6 ISSUE 1

ISSN 2667-8179



UJHC

<https://dergipark.org.tr/en/pub/ujhc>

VOLUME 6 ISSUE 1
ISSN 2667-8179

April 2024
<https://dergipark.org.tr/ujhc>

UNIVERSAL JOURNAL OF HISTORY AND CULTURE



Editor in Chief

Dr. Handan Akyigit
Department of Sociolgy
Sakarya University, Türkiye
hakyigit@sakarya.edu.tr

Assistant Editor

Dr. Engin Durukan Abdulhakimoğulları
Gendarmerie and Coast Guard Academy, Türkiye
en.durukan.a@gmail.com

Pre-check Editor

Banu Demirbaş
Department of Sociolgy
Samsun University, Türkiye
banu.demirbas@samsun.edu.tr

Managing Editor

Dr. Hatice Turut
Department of Geography
Sakarya University, Türkiye
haticeturut@sakarya.edu.tr

Editorial Board

Dr. Mustafa Kemal Şan
Sakarya University, Türkiye
Wos ID: HTN-6444-2023 ORCID: 0000-0002-3669-0766

Dr. Ghadir Golkarian
Near East University, TRNC
Wos ID: T-3725-2019 ORCID: 0000-0003-3801-7089

Dr. Sergiu Baltatescu
University of Oradea, Romania
Wos ID: A-3535-2009 ORCID: 0000-0003-3610-3004

Dr. Suat Kolukırık
Akdeniz University, Türkiye
Wos ID: I-5999-2017 ORCID: 0000-0003-0399-666X

Dr. Orkhan Valiyev
Khazar University, Azerbaijan
Wos ID: GQY-4623-2022 ORCID: 0000-0002-6125-9062

Dr. Mualla Uydu Yücel
İstanbul University, Türkiye
Wos ID: EDD-1521-2022 ORCID: 0000-0002-1595-2106

Dr. Nusret Sinan Evcan
Cyprus International University, TRNC
Wos ID: CPT-1784-2022 ORCID: 0000-0002-0641-2562

Dr. Galina M. Yemelianova
SOAS University of London, United Kingdom
Wos ID: GJR-6206-2022 ORCID: 0000-0002-1381-093X

Dr. Taner Atmaca
Duzce University, Türkiye
Wos ID: GSN-5369-2022 ORCID: 0000-0001-9157-3100

Dr. Gabriela Alina Anghel
Valahia University of Targoviste, Romania
Wos ID: CBM-2366-2022 ORCID: 0000-0003-4571-1378

Dr. Firdes Temizgüney
Atatürk University, Türkiye
Wos ID: GLJ-2363-2022 ORCID: 0000-0002-1412-0439

Dr. Daniel Flaut
"Ovidius" University of Constanta, Romania
Wos ID: ABB-5497-2020 ORCID: 0000-0001-5866-2689

Sociology Field Editors

Dr. Mahmut Kaya
Harran University, Türkiye
Responsible area is Sociology

Dr. Emrullah Türk
Batman University, Türkiye
Responsible area is Sociology

History Field Editors

Dr. Ömer Erden
Ordu University, Türkiye
Responsible area is History

Turkish Language and Literature Field Editors

Dr. Bahtiyar Bahşı
İnönü University, Türkiye
Responsible area is Turkish Language and Literature

Dr. Gülhan Atnur
Atatürk University, Türkiye
Responsible area is Turkish Language and Literature

Ethics Editors

Dr. Adem Bölükbaşı
Bandırma Onyedi Eylül University, Türkiye
abolukbasi@banu.edu.tr

English Spelling and Language Editor

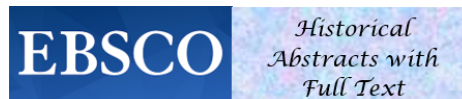
Lecturer Tolga Aktürk
School of Foreign Languages
Yıldız Technical University, Türkiye
takturk@yildiz.edu.tr

Salich Tzampaz
Department of Sociology
Sakarya University, Türkiye
scanbaz97@gmail.com

Turkish Spelling and Language Editor

Dr. Orhan Kaplan
Department of Turkish Language and Literature
Sakarya University, Türkiye
okaplan@sakarya.edu.tr

Indexing



Archive Repository



Contents

Research Article

- 1 Debating on Transport Corridors of Azerbaijan in the Context of Globalization
Rahil Dadaşlı, Orkhan Valiyev 1-20
- 2 “Ev” den Uzakta: Peyami Safa’nın Romanlarında Kültürel Yozlaşma, Tehlike, Tekinsizlik
Illness, Pain and Social Construction of Emotions in Albert Camus’ the Plague
Ayhan Koçkaya 21-40
- 3 Domaniç Köylerinde Doğum, Düğün ve Ölüm Gelenekleri
Birth, Wedding and Death Traditions in Domanic Villages
Gökhan Kartal 41-64
- 4 The Politics of Royal Illness: Real & Feigned
Shah Alam 65-78
- 5 Women, Film and Politics in the Islamic Republic of Iran 1979-2005; A Perspective from Learning
from Experience and Performance Theory
Özlem Sert, Sami Oğuz 79-100

Book Review

- 6 Keyif, Günah ve Suç Arasında Osmanlı’da Meyhaneler ve Müdavimleri
Rumeyza Dobra 101-104



Debating on Transport Corridors of Azerbaijan in the Context of Globalization

Rahil Dadaşlı¹, Orkhan Valiyev*²

Abstract: This paper investigates the impact of globalization on transportation corridors in Azerbaijan, which are strategically located to serve as hubs for crossroads between north-south and east-west trade. The main hypothesis is that globalization has had a significant impact on transportation corridors in Azerbaijan, resulting in greater connectivity and trade flows within the region. The recent triumph over Armenia has resulted in significant changes in the region, enhancing Azerbaijan's reputation. Alongside the ongoing conflict in Ukraine and the imposition of sanctions on Russia and Iran, Azerbaijan has emerged as a secure passage between these influential powers. Furthermore, the rising demands for major international trade routes have created a pressing need for Azerbaijan to enhance its capabilities to effectively meet these growing requirements. According to the World Systems Theory, semi-periphery countries play the role of bridges between core and periphery states. Globalization has led to Azerbaijan's integration into the global economic system as a semi-peripheral country. This has resulted in increased trade and investment, which in turn has led to the development of transportation infrastructure and the expansion of transportation networks.

Keywords: Air transportation, Globalization, Highways, Railways, Water transportation, World systems theory, Zangazur Corridor

1. Introduction

Historically, the South Caucasus region has been an important trade crossroads, linking Europe, Asia, Russia, and Iran. Azerbaijan and other nations in the Caucasus region became important global transportation hubs after the Soviet Union broke up. With this shift came a new era in which having a strong transportation network was essential to enabling cross-border trade in products and services.

In today's era of globalization, the strategic importance of the South Caucasus region has only heightened, with both Eastern and Western powers investing significantly in its transportation networks. Recognizing this significance, the Asian Development Bank's report on should be like that "Azerbaijan: Trade Facilitation and Logistics Development Strategy" (2009) underscores the pivotal role of transportation corridors in Azerbaijan not only in increasing the volume of goods traversing the country but also

¹Khazar University, Department of Political Science and Philosophy, Baku, Azerbaijan, rahil.dadashli@khazar.org, ORCID ID: 0009-0003-9771-8253

²Khazar University, Department of Political Science and Philosophy, Baku, Azerbaijan, orkhan.h.veli@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-6125-9062 *Corresponding Author

Received: 29 December 2023, **Accepted:** 19 March 2024, **Online:** 30 April 2024

Cite as: Dadaşlı, R., & Valiyev, O. (2024). Debating on transport corridors of Azerbaijan in the context of globalization. *Universal Journal of History and Culture*, 6(1), 1-20.
<https://doi.org/10.52613/ujhc.1411712>

in catalysing growth across various sectors, including shipbuilding and railway manufacturing, while concurrently creating employment opportunities.

The modernization of public transportation, the electrification of railroads, and the introduction of new laws have facilitated the transition of Azerbaijan's transportation system to a more environmentally friendly environment (International Transport Forum, 2020, pp. 19-20). After the Second Karabakh War (2020), literature shows that Azerbaijan has attracted multinational investments to make the Zangazur corridor operational, and there has been a focus on developing better transportation infrastructure in the Karabakh region (Baghirov, 2021). Particularly as the Houthi attacks on Western ships increased, those powers were forced to think of other options (Jamalov, 2024), and they are left with just 3:

1. The traditional overland route for trade between Asia and Europe historically ran through Iran or Russia, both of which currently have hostile relations with the West and the West are reluctant to utilize this route. However, between these nations, attention is increasingly turning to an Azerbaijani route, which lacks significant threats and is gaining prominence due to recent developments after the war.
2. Another frequently used route is the Vasco De Gama route, which, while longer, is also more cost-effective. However, during this time-sensitive period, there is limited interest from freighters in utilizing it.
3. In addition to the primary routes, air travel should also be considered, as it offers faster transit times compared to shipping, albeit with less efficiency in terms of volume and cost.

The presence of established infrastructure such as the Alat terminal along the Caspian shore, the Baku-Tbilisi-Kars railway, and ongoing developments in road infrastructure across Azerbaijan have played a pivotal role in shaping transportation decisions in the region.

The Zangazur Corridor is considered a significant development that will put an end to the 30-year blockade of Nakhchivan, a landlocked exclave of Azerbaijan (Baghirov, 2021, pp. 7-8). The corridor will also create a land connection between Central Asian Turkic states and Türkiye, bridging Asia and Europe (Dönmez & Rehimov, 2021). This will provide new opportunities for trade, economic development, and cultural exchange in the region (Chedia, 2024, pp. 197-198). The opening of the Zangazur Corridor is expected to facilitate the movement of goods, people, and services, thus boosting economic cooperation and integration among the countries in the region. The former US Ambassador to Azerbaijan Matthew

Bryza emphasized that the corridor would enhance connectivity and contribute to regional stability by encouraging collaboration among nations, particularly Turkiye, Azerbaijan, and Armenia (Kirenci, 2023). Additionally, the roads that are planned to be built as part of the Zangazur Corridor project are expected to meet the latest requirements and standards for modern road systems. This will include using advanced technologies, materials, and engineering practices to ensure the highest level of safety and efficiency for users. The modern road system is expected to facilitate the smooth and fast movement of goods and people, which will benefit trade and economic growth in the region. Furthermore, the use of modern road technologies is expected to improve road sustainability, reduce maintenance costs, and minimize the environmental impact of transportation.

Azerbaijan's strategic location at the crossroads of east-west and north-south trade routes has driven the development of its transportation infrastructure. Immanuel Wallerstein argued that a country's integration into the global capitalist economy determines whether it falls into the core, periphery, or semi-periphery category (Wallerstein, 2011). According to statistical data from the IMF, Azerbaijan is classified as a middle-income, semi-peripheral state that benefits from profitable trade connections with both core and other types of states (International Monetary Fund, 2023). According to K.C. De Mares and S. Caro-Vargas (2023) Azerbaijan is a significant regional power, aligning their analysis with Detlef Nolte's definition of a regional power (De Mares & Caro-Vargas, 2023, pp. 149-150). In accordance with his definition, a regional power must fulfil three main criteria:

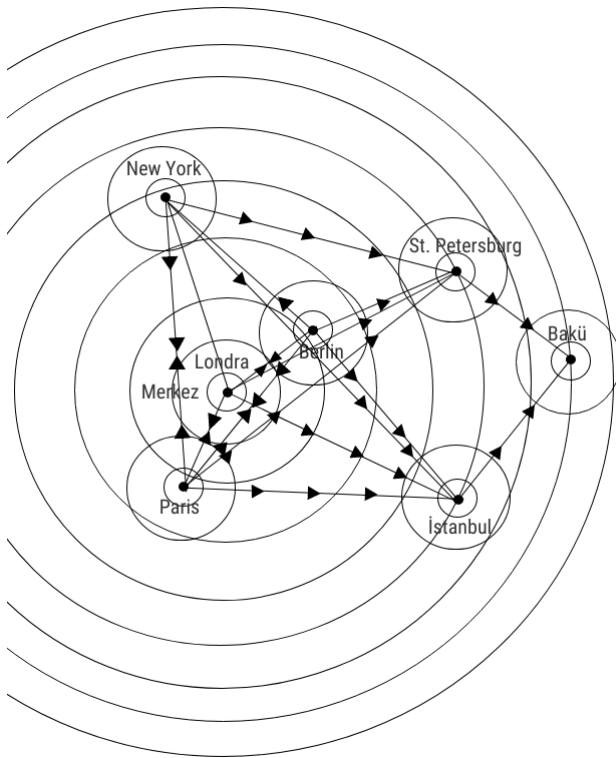
1. Self-conception of leadership: It should perceive itself as a leading actor within a clearly defined region.
2. Possession of resources for projection: This includes material (such as military capabilities), political, and ideological resources that enable it to project power within its region.
3. Significant influence in regional affairs: The regional power should wield substantial influence over political, economic, and social dynamics within its designated region.

Applying this framework, De Mares and Caro-Mares argue that Azerbaijan has swiftly evolved from a militarily weak state to a significant regional power, particularly in the Caucasus and Caspian Sea regions, meeting the criteria outlined by Nolte. Parallel to that Valiyev (2023) found out that due to the long-term colonial background modern story of Azerbaijan started as a small nation rather than a fully-fledged nation (pp). However, the Second Karabakh War changed Azerbaijan's position from a small

power (nation) to a fully-fledged regional power. During the colonial time Azerbaijan did not have direct communication with the modern centers. In contrast, Azerbaijan has started to have direct communication with the contemporary centers in a globalized time in the post-conflict period (See Figures).

Figure 1

The Periphery of Periphery

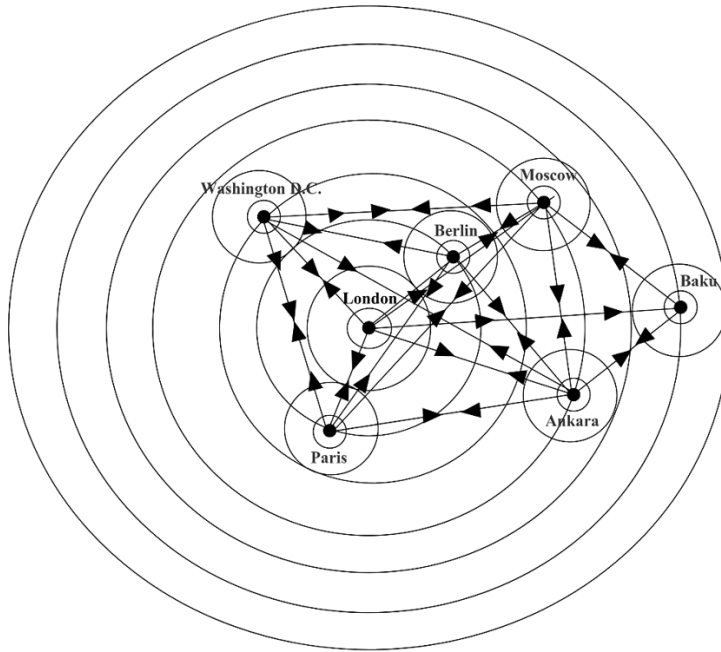


Source: Valiyev, O. (2023). *Azerbaycan Milliyetçiliği*, 2nd ed. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık. p. 181.

This paper argues that globalization has contributed to the formation of numerous trade and transportation agreements between states, including Azerbaijan, which has subsequently led to an increase in transportation across various modes of transportation. Here we will answer the question how has globalization influenced the development and utilization of transportation corridors in Azerbaijan and what are the implications of these changes for Azerbaijan’s economic growth and integration into the global economy? This study hypothesizes that globalization has led to a significant impact on transportation corridors in Azerbaijan, resulting in greater connectivity and trade flows within the region. The focus of this paper is on the four distinct transportation modes of Azerbaijan and adopts a mixed research approach, mainly relying on primary and secondary data including official statistics, reports from international

Figure 2

Regional Power



Source: The graph. was developed by Orkhan Valiyev.

organizations, and existing literature to provide comprehensive insights into the impact of globalization on transportation corridors in Azerbaijan. The independent variable in the study is globalization, while the dependent variable is transportation corridors. To explore the relationship between these variables, statistical data provided by the state committee is being utilized. The aim is to use statistical analysis to measure the impact of globalization on transportation corridors in relation to the four transportation modes in Azerbaijan. By using this data, the study aims to provide valuable insights into the relationship between these variables and to draw robust conclusions about their impact on transportation modes in Azerbaijan. The research question will focus on how globalization has affected the development and utilization of transport corridors in Azerbaijan and the implications of these changes for the country's economic growth and integration into the global economy. This paper aims to bridge the existing gap in understanding the true impact of globalization by providing a comprehensive overview of the overall changes brought about by it.

In light of the foregoing, this paper seeks to bridge existing gaps in understanding the multifaceted impact of globalization on Azerbaijan's transportation landscape.

2. Discussion and Findings

2.1 Theory Framing

The distribution of resources around the world is uneven, with some countries having significant resources while being underdeveloped, while others lack resources but are well-developed. This uneven distribution is primarily based on the global capitalist economy, which operates on a hierarchical system with unequal distribution of wealth and resources. This hierarchy is based on the concentration of capitalist production in certain regions with a history of capital accumulation, leading to a system of inequality that is deeply embedded in the global economy (Asad, 2022, p. 158).

In his book, Immanuel Wallerstein proposed a new theory-World Systems Theory. In a world system, there is a geographical division of labour which magnifies the ability of some groups to exploit the labour of others and receive a larger share of the surplus. This division is a consequence of the social organization of work, which is not evenly distributed throughout the world system (Wallerstein, 2011, p. 349). He also created a new concept of categorizing countries into three distinct groups: core, periphery, and semi-periphery (Wallerstein, 2011, p. 63). This classification system is based on the level of economic development and the degree of integration into the global economy. The core countries are those that are highly developed and industrialized, with advanced technology and high levels of productivity. They are typically the wealthiest and most powerful nations, and they dominate the global economic system. The periphery countries, on the other hand, are less developed and often rely on the export of raw materials and cheap labor to the core countries. They are usually located on the margins of the global economy and have limited access to capital and technology. The semi-periphery countries are those that are in a transitional state between the core and periphery. They have some industrialization and development, but they are not as advanced or wealthy as the core countries. They often serve as a buffer zone between the core and periphery, and they can either be exploited by the core countries or serve as a source of competition (Christofis, 2019, p. 5). The World Systems Theory proposes that this categorization is particularly relevant for former colonies that have recently gained independence and are attempting to progress economically. It's important to note that the classification of a country as core, semi-periphery, or periphery can change over time as their economies and political systems evolve (See Table 1).

Table 1
Comparative Characteristics of Core, Semi-Periphery, and Periphery Countries

Core countries	Semi-periphery countries	Periphery countries
Highly developed economies with high levels of industrialization and technology.	Developing economies with some level of industrialization and technological advancement.	Least developed economies with low levels of industrialization and technology.
High levels of wealth and income per capita.	Tend to be middle-income countries with moderate levels of wealth and income per capita.	Tend to have low levels of wealth and income per capita.
Dominate global trade and investment.	Have some level of participation in global trade and investment, but often in a subordinate role to core countries.	Are often dependent on primary resource extraction and agriculture for their economies.
Tend to have more political power and influence in the world system.	Examples include China, Brazil, India, and South Africa.	Have limited participation in global trade and investment, often in a subordinate role to core and semi-periphery countries.
Examples include the United States, Japan, Germany, and the United Kingdom.		Examples include many countries in sub-Saharan Africa, Central, and South America, and parts of Asia.

Source: Analysis and findings from Wallerstein, Immanuel. *The Modern World System / Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. 2nd. Vol. 1. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2011.

Transportation corridors are essential in linking the core, periphery, and semi-periphery states within the world system. They facilitate the movement of natural resources from periphery countries to the core and semi-periphery regions. The integration of road systems into global transportation corridors is crucial for this purpose, especially with the aid of technological advancements and globalization, which have increased the demand for efficient, low-cost, and reliable transportation corridors to facilitate the supply of production in developed countries.

Azerbaijan's nominal GDP per capita for 2023 is estimated to be \$6,800, which is within the range of middle-income countries according to the World Bank's classification. As such, Azerbaijan can be considered a semi-periphery country based on the World Systems Theory's classification of countries into core, semi-periphery, and periphery based on their economic development and global position.

(International Monetary Fund, 2023). As mentioned earlier, states can easily shift their position in the world-system classification. Azerbaijan, for instance, was able to achieve economic growth and progress to become a middle-income country after the dissolution of the USSR.

To be integrated into the global market, the development of all forms of transportation is crucial. This means that transportation infrastructure, including air, sea, and land transport, must be improved, and expanded. The aim is to facilitate the transportation of goods and people, resulting in increased economic growth and trade. For example, upgraded roads, railways, and ports can make it easier to transport goods to and from markets, while improved air transportation can enhance the movement of people and goods. Azerbaijan has got all for transportation means.

3. The Impact of Globalization on the Development of Railways and Highways

The South Caucasus region has been bestowed with a strategic location as a crossroads for the east-west and north-south trade routes, thereby presenting immense opportunities. After the disintegration of the Soviet Union, this region emerged as a significant point of interest for global economic powers such as China, the European Union, and the United States. However, the revival of free trade in the region necessitated the restoration of transport infrastructure, which was a daunting task given the precarious economic conditions prevalent during the period of fragile independence. Thus, foreign investment was deemed essential for the reconstruction of transport routes. In this regard, the TRACECA initiative was launched in May 1993 in Brussels, aimed at fostering commerce between Central Asia and Europe through the South Caucasus (Ekinci, 2014, p. 20). This initiative was a significant milestone in the resurrection of the region's economy, marking the inception of a new era of prosperity and growth.

Azerbaijan has signed and is planning to sign free trade and preferential trade agreements with several countries, including Azerbaijan-China Free Trade Agreement in 2015 (Sputnik Azerbaijan, 2015), the Azerbaijan-Iran Preferential Trade Agreement in 2016 (IRNA, 2020), Azerbaijan- Mongolia Agreement on trade and economic cooperation in 2021 (Azemedia, 2021), Azerbaijan-Georgia Free Trade Agreement (Ministry of Foreign Affairs of Georgia, 1996), Turkiye-Azerbaijan Preferential Trade Agreement in 2020 (Daily Sabah, 2021) and many other countries. These agreements aim to increase trade and economic cooperation between Azerbaijan and these countries and to facilitate the flow of goods and services across international borders. By establishing these trade agreements, Azerbaijan has demonstrated its commitment to integrating into the global economy and to promoting regional economic growth and development. All these agreements were established to boost trade between countries, given that Azerbaijan's main exports

are oil and oil-based products. It is therefore logical to increase transportation capacity to generate more revenue and diversify the economy. As a result, significant transportation agreements have been signed, some of which have already been completed, while others are still in progress or will be implemented in the future. Two of them have special importance which are the Baku-Tbilisi-Kars railway agreement between Azerbaijan, Turkiye, and Georgia was signed in 2017 to open a new railway line that connects Baku, Tbilisi, and Kars. The railway line is expected to enhance the transportation of goods between Asia and Europe (Öğütçü, 2017) and the “Agreement on the International North-South Transport Corridor” in 2016, between Azerbaijan, Russia, and Iran was signed to develop the International North-South Transport Corridor, which is a multi-modal transportation route connecting India and Russia via Iran and Azerbaijan (Sarma, 2018, p. 131).

3.1 Railways

Railways are considered to be the most economical mode of transportation for goods, and Azerbaijan is a significant player in this type of transportation. Azerbaijan Railways, which is a state-owned corporation, operates both domestically and internationally. The country has five major railway routes that cover various directions for cargo transportation, namely the North-South, East-West, North-West, South-West, and Lapis-Lazuli routes (ADY, 2023) These railway routes have contributed significantly to the transportation of goods across the country and beyond its borders, bolstering Azerbaijan’s position as a major hub for regional trade and commerce. Moreover the high-speed rails Ganja-Baku, Baku-Sumgait, and Baku-Gabala currently serve the population.

A. The North-South corridors

The transportation of goods from India and South Asia to Europe has historically been a difficult task due to the great distance involved and the many obstacles that need to be overcome. However, the utilization of North-South corridors has emerged as a practical solution that allows for quicker transportation of commodities compared to other alternatives. Azerbaijan has also become a participant in this transportation network through the completion of the Astara-Rasht railway lines, which will link Azerbaijan’s railway system to that of Iran. The purpose of this initiative is to connect the railway systems of Iran and Azerbaijan, with the construction of the section between Astara in Iran and Astara in Azerbaijan already completed. The next objective is to finalize the 167 km Astara-Rasht section of the project, which is expected to facilitate the connection between Scandinavian and Iranian railways, allowing for the transportation of goods from the Persian Gulf to Scandinavian countries. The North-South

international transportation corridor was established through an agreement signed on September 12, 2000, by the governments of Russia, Iran, and India. Azerbaijan became a part of this agreement on September 20, 2005, through the adoption of a corresponding law (ADY, 2023).

B. The East-West corridors

The Middle Corridor, also known as the Trans-Caspian International Transport Route (TITR), serves to increase cargo transportation from China to Turkiye and European Union countries. The management and development of the transportation corridor is carried out by the Consortium created by member countries. Cargo transported via the Middle Corridor takes an average of 10-12 days from China to Europe, which is one of its main advantages. Cargo transported via the Middle Corridor reaches Europe in two directions, one via Georgia's Poti and Batumi ports, and the other via the Baku-Tbilisi-Kars railway line, which was realized by Azerbaijan's initiative, reducing transit operation costs and increasing the volume of transit operations. The Middle Corridor was created in 2014 with the participation of the railway, maritime, and port administrations of Azerbaijan, Georgia, Kazakhstan, Ukraine, and Turkiye (ADY, 2023).

C. The North-West corridor

This route became a reality after the Baku-Tbilisi-Kars railways were opened, and it is primarily used to transport goods from Russia to Turkiye (ADY, 2023).

D. The South-West corridor

Azerbaijan started this route in 2016. This traffic route includes Georgian, Ukrainian, Bulgarian, Turkish, Iranian, and Indian seaports. If maritime freight takes 35-37 days, railway freight can cut that time in half. Combining the AstaraRasht and Rasht-Qazvin railroads will make it simpler to connect India and Iran (ADY, 2023).

E. Lazurit corridor

Since 2017, the Lazurit corridor has been operational, connecting Afghanistan to Europe through Turkmenistan, the Caspian Sea, and Azerbaijan. This transportation route has played a significant role in promoting economic development in Central Asia (Eletek, 2021).

Following the implementation of all the agreed-upon agreements and the opening of all the transportation corridors, freight transportation through railways has increased significantly. However, in Table 2, we

can observe a decline in the figures for 2020 due to the restrictions imposed as a result of the Covid-19 pandemic. Nevertheless, in 2021, freight transportation managed to recover from the previous decline and even showed a slight increase.

Table 2

The Total Volume of Freight Transportation by Railways (in Tons)

	2018	2019	2020	2021	2022
I quarter	3 263 107	3 540 815	3 521 614	3 769 592	3 810 144
II quarter	3 512 010	3 440 833	3 673 624	3 454 083	4 767 342
III quarter	3 566 727	4 020 004	3 618 186	3 746 001	5 008 776
IV quarter	3 612 163	4 220 254	3 818 091	4 087 974	5 144 260
Overall	13 954 007	15 221 906	14 631 515	15 057 650	18 730 522

Source: State Statistical Committee. Transportation in Azerbaijan. Baku: State Statistical Committee, 2023.

The recent developments in the Zangezur corridor suggest that there will be a notable rise in revenue for all the nations that are involved in the project. This corridor is expected to provide a new route for transporting commodities from Asia to Europe, bypassing the Caspian Sea. During an online meeting of CIS nations on October 15, 2021, Nikol Pashinian announced that Armenia is prepared to construct railways and roads to connect the two countries, and this announcement helped instill confidence among politicians regarding the prospects of the Zangezur corridor (Huseynov, 2021). The significance of this corridor extends beyond its economic benefits, as it holds sentimental value for Turkiye. It will offer Turkiye direct land access to Central Asian countries through another Turkic-speaking nation. The railway line will connect Armenia's railway system to those of Iran and Russia via Nakhchivan and mainland Azerbaijan.

3.2 Highways

The State Statistical Committee of the Republic of Azerbaijan reported that in 2022 cargo transportation on Azerbaijan side of the Europe-Caucasus-Asia Transport Corridor was 51420,6 thousand tons and cargo turnover 12648,9 million ton-km, 29,8 % and 31,9 % more compared to the corresponding period of the previous year. 27966,8 thousand tons or 54,4 % of the cargo was transported by automobile transport, 16841,2 thousand tons or 32,7 % by railway transport, and 6612,6 thousand tons or 12,9 % by sea transport. 26,5 % or 13634,6 thousand tons of cargo transportation by corridor was transit cargo (State Statistical Committee, 2023). Based on this data, it is apparent that slightly over 50 % of the total freight

transportation relied on highways. Based on Table 3, it is evident that the transportation figures experienced a decline once again due to Covid-19 restrictions.

Table 3

Goods Transportation in the Road System, One Thousand Tonnes

	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
Overall	222,373	222,461	226,419	230,144	235,288	188,629	193,903
Road	137,605	141,459	144,854	149,344	155,318	111,518	112,522

Source: State Statistical Committee. Transportation in Azerbaijan. Baku: State Statistical Committee, 2023.

Notably, land transportation is crucial for moving passengers, and this route has a significant role in facilitating north-south and east-west transit. Over the past few years, Azerbaijan has completed the construction of 50 new highways and several bridges. Among these bridges is the country’s first and only suspension bridge over Aghsucay in the Aghsu district on the Mughanli-Ismaili-Gabala route, which aims to reduce the overall road length by 76.8 kilometers (İsmayılov, 2021).

Azerbaijan’s road network system is ranked first in the Commonwealth of Independent States (CIS), 10th in Asia, and 24th in the world. From 2012 to 2021, it has shown a growth in the range of 4.02-5.20, with Singapore having the highest road quality index at 6.50 (Global Economy, 2019). With the implementation of China’s new ”Belt and Road” program, Azerbaijan is considered a potential hub. The Azerbaijani government has made significant efforts to reintegrate the country’s war-torn territories into the economy, with one of the primary objectives being the rehabilitation of damaged railway links and the development of new lines. The utilization of the transportation capacity of Karabakh and East Zangazur regions is expected to boost Azerbaijan’s role in implementing the North-South and East-West transport corridors, as well as the Transport Corridor Europe-Caucasus-Asia (TRACECA). On October 26, 2021, President İlham Aliyev of Azerbaijan and his Turkish counterpart R.T Erdogan launched the Horadiz-Aghband-Zangilan motorway, which will be extended to Nakhchivan through the proposed Zangazur corridor. Following the 44-day conflict, a new road network is being constructed in the liberated regions (President.az, 2021). The Zafar highway, which will connect Shusha to the rest of the country, is expected to be the shortest road to Shusha. Additionally, several tunnels and bridges are being built in the Kalbajar area.

3.3 Air Transportation

Azerbaijan has a rich history of civil aviation that dates back to 1923 when the first civil aviation flight named ZAKAVIA took place (ARRINN, 2023). The country has a total of 27 airports, including both military and public ones. Major cities such as Baku, Gabala, Ganja, Lankaran, and Fuzuli have airports with global recognition. The largest and most developed airport in Azerbaijan is the Haydar Aliyev International Airport (GYD), which handles the majority of daily flights, passengers, and cargo. According to the State Statistical Committee, the country's air cargo transportation freight in 2020 was 458,000 tons, of which 95

The H. Aliyev airport was opened in 1998 after a \$60 million investment and its international freight terminal was constructed in 2005. Azerbaijan's airports have gained more significance as the country's economic and political power has grown since 1999, with H. Aliyev Airport being an important partner for international airlines. Azerbaijan offered its airports to the US during the war in Afghanistan.

AZAL, a state-owned enterprise, owns a fleet of 31 planes, most of which are from major manufacturers such as Boeing, Airbus, and Embraer (Dahan, 2021). Silk Way Airlines operates as a cargo transporter out of H. Aliyev Airport with a fleet of five planes. There are also other airports in Azerbaijan, mostly serving domestic and CIS destinations, with minimal capacity compared to H. Aliyev Airport. After the recent conflict, the government is focusing on aviation to accelerate economic growth in the freed regions. Turkish and local companies have started constructing Fuzuli international airport, which was inaugurated during President Erdogan's visit to the region. Two more airports, Zangilan and Lachin, are also planned. In 2016, the country planned to launch a low-cost airline called AZALJet, which was later renamed Buta Airways in 2017. Buta Airways has seven Embraer planes and flies to 18 destinations, including Bahrain, Saudi Arabia, Bulgaria, Turkiye, and Kazakhstan. Table 4 shows the proportion of air transportation in total goods transportation.

Table 4

Goods Transportation in the Transport Sectors, One Thousand Tonnes and Goods Transportation in the Transport Sectors, by the Last Year in %

	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
Overall	222,373	222,461	226,419	230,144	235,288	188,629	193,903
Air	129	160	173	208	183	458	557
Increase in percent	-	124.0	108.1	120.2	88.0	250.3	121.6

Source: State Statistical Committee. Transportation in Azerbaijan. Baku: State Statistical Committee, 2023.

3.4 Water Transportation

Throughout history, the Caspian Sea has played a crucial role in connecting neighboring countries through maritime routes. However, until the invention of steamships and the Russian invasion in the 19th century, maritime trade was limited to coastal commerce. The invasion of Russia and the advent of steamships enhanced sea trade. Even during Tsar Peter's reign, Russia was interested in building a port city in what is now Neftchala, Azerbaijan. This mission was led by Prince Bekovitch-Cherkassky, who travelled to the region and established contacts with local rulers (Kazemzadeh, 1968).

After Azerbaijan regained its independence, it took advantage of the opportunity to expand east-west trade. Today, Russia, Azerbaijan, Iran, and Kazakhstan control the major ports of the Caspian Sea. One of the drawbacks of the sea is that ice drafts make it difficult for ships to operate during the winter (Institute of Geography, 2020).

The Baku International Sea Port is one of the most significant transportation terminals on the Caspian route, featuring several automated berths dedicated to cargo and tank boats, as well as ferries and high-capacity containers. The port has acquired sophisticated cargo-handling equipment with the help of grants and international funding for renovation. The Baku-Turkmenbashi sea-route has been used to transport US assistance to Afghanistan by ferry. The Caucasian transport corridor is also divided into two routes towards the west. The railway ferry service connects the Georgian port of Poti with Ilyichevsk, Ukraine, and Varna, Bulgaria, and the European Union has invested over 13 million euros in building the Varna-Ilyichevsk-Poti/Batumi triple railway ferry link. Azerbaijan and Georgia are also working to improve their highways, and a proposal has been made to develop a toll Transcaucasian highway between Tbilisi and Baku, which would significantly reduce travel times from the Black Sea coast to the Caspian Sea. The Baku International Sea Trade Port (CSJC) was established by a decree from President Ilham

Aliyev in 2015, and in 2018, the president personally attended the opening ceremony in Alat (Port of Baku, n.d.). The port's construction has allowed for the connection of ferry travel between the North and South, as well as the West and East. The initial phase of the port can store 15,000,000 tons of goods and over 100,000 containers annually. When the port is fully operational, it is anticipated to manage 25 million tons of cargo and more than one million containers (TRACECA, 2020). Azerbaijan has the largest fleet in the Caspian Sea with over 270 vessels. This fleet includes the Caspian Shipping Company CJSC, which operates within the Caspian Sea ports. According to TRACECA, the company has a fleet of 51 ships, including 20 tankers, 13 ferries, 15 universal bulk carriers, 2 Ro-Ro vessels, as well as 1 technical vessel and 1 repair ship. In addition to these, the specialized fleet includes 204 vessels, such as 22 cranes, 18 tow trucks, 25 passenger ships, 2 pipelines, 6 firefighters, 5 geological engineers, 10 divers, and 116 service and auxiliary vessels (TRACECA, 2020).

Baku Shipyard is a modern shipbuilding and ship repair facility located in the Bay of Baku, Azerbaijan. It was established in 2013 as a joint venture between Azerbaijan Investment Company (AIC), the State Oil Company of Azerbaijan Republic (SOCAR), and Keppel Offshore & Marine Ltd (Baku Shipyard LLC, 2023). The shipyard has a production capacity of 25,000 tons of steel annually and is capable of building and repairing a wide range of vessels, including offshore support vessels, tankers, cargo ships, and passenger ferries.

According to its website, Baku Shipyard can produce up to four ships and four tankers per year. The shipyard has state-of-the-art facilities, including a 300-meter-long quay wall, a 1200-ton Goliath crane, a 50-ton gantry crane, and several workshops for steel fabrication, piping, and electrical work. The shipyard also has a dry dock with a capacity of up to 30,000 tons. The ownership structure of Baku Shipyard is as follows: Azerbaijan Investment Company owns 25%, Keppel Corporation owns 10%, and State Oil Company of Azerbaijan Republic (SOCAR) owns the remaining 65% (TRACECA, 2019). There are additional seaports that cater to both local and international vessels, including Zigh Seaport, Sangachal Seaport, and Baku Hovsan International Seaport.

4. Conclusion

Azerbaijan has developed an extensive road network that connects even the most mountainous regions to trade centers and neighboring countries. This road network serves as an important and widely used mode of transportation for the country. The railway system in Azerbaijan, while noteworthy, lags behind that of developed European countries. Nevertheless, it connects Russia to Iran and Europe to Asia, providing

opportunities for the country to utilize railway transportation to connect ferry boats and train containers.

Following its independence, Azerbaijan opted to integrate into the global market economy and become a part of the globalized world by entering into multilateral and bilateral agreements. As a result, foreign investment flowed into the country, which helped to rebuild world-standard roads, and modernize ports, airlines, and railways.

This paper has examined the official data from the State Statistical Committee annually and found a positive correlation between international agreements and the increase in freight transportation. Further research is needed to understand the potential side effects and the impact of different government types on the effects of international agreements. Nonetheless, the findings suggest that Azerbaijan's efforts to embrace globalization and establish international agreements have been successful in promoting economic growth and increasing freight transportation in the country.

References

- Abilov, S., & Hajiyev, B. (2022). The European Union–Azerbaijan high-level. *Journal of Eurasian Studies*, 13(1), 32-41. <https://doi.org/10.1177/18793665211054516>
- ADY. (2023). *International corridors*. Retrieved March 29, 2023, from <https://freight.ady.az/beynelxalq-dehlizler/simal-cenub-neqliyyat-dehlizi>
- ARRINN. (2023). *Mülki aviasiya*. Retrieved March 29, 2023, from <https://mincom.gov.az/az/fealiyyet/mulki-aviasiya>
- Asad, Z. (2022). Immanuel Wallerstein’s theory of the world system, geopolitics and geoculture. *International Journal of Future Studies*, 5(2), 157-169.
- Azemedial. (2021). *Aze. media*. Retrieved March 29, 2023, from <https://aze.media/agreement-on-trade-and-economic-cooperation-with-azerbaijan-signed/>
- Baghirov, O. (2021). The impact of the opening of Zangazur Corridor on regional transportation and communication lines. *Air Center*, 1-9.
- Baku Shipyard LLC. (2023). *Company shareholders*. Retrieved March 30, 2023, from Air Center <https://bakushipyard.com/about/>
- Bayramov, D. V., & Carrion, C.J. (2017). *The silk road economic belt: Implications for Azerbaijan*. Retrieved March 29, 2023, from Air Center https://cesd.az/new/wp-content/uploads/2017/05/CESD_Presentation_the-Silk-Road-Economic-Belt_Implications-for-Azerbaijan.pdf
- Chedia, A. (2024). Zangezur corridor: Economic potential and political constraints. *Russia in Global Affairs*, 22(1), pp. 194-216. <https://doi.org/10.31278/1810-6374-2024-22-1-194-216>
- Christofis, N. (2019). *World-systems theory*. In S. Romaniuk, M. Thapa, & Dr. P. Marton (Ed.), *The palgrave encyclopedia of global security studies* (pp. 1-7). Pub. Palgrave Macmillan, Cham.
- Dahan, A. E. (2021). *King of the caucasus: Azerbaijan’s Leading Aviation Sector*. Retrieved March 29, 2023, from <https://www.eways-aviation.com/blog/king-of-the-caucasus-azerbajans-leading-aviation-sector>
- Daily Sabah. (2021). *Turkey ratifies preferential trade deal with Azerbaijan*. Retrieved March 29, 2023, from <https://www.dailysabah.com/business/economy/turkey-ratifies-preferential-trade-deal-with-azerbaijan>

- De Mares, K. C., & Caro-Vargas, S. (2023). The emergence of Azerbaijan as a regional power. In J. Delgado-Caicedi, & J. Delgado-Caicedi (Ed.), *Handbook of regional conflict resolution initiatives in the global south* (pp. 147-170). Pub. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003287018-14>
- Dönmez, B. B., & Rehimov, R. (2021). *New Azerbaijani connecting corridor set to unite entire Turkic world*. Retrieved from Anadolu Ajansı: <https://www.aa.com.tr/en/world/new-azerbaijani-connecting-corridor-set-to-unite-entire-turkic-world/2403788>
- Ekinci, M. B. (2014). Yeni ipek yolu: TRACECA ve Bakü-Tiflis-Kars demiryolu projesi. *Avrasya Etüdüleri*, 1(45), 7-42.
- Eletek, Ö. (2021). *Lapis lazuli corridor: A gate on the Beijing-London line*. Retrieved March 29, 2023, from <https://www.ankasam.org/lapis-lazuli-corridor-a-gate-on-the-beijing-london-line/?lang=en>
- Global Economy. (2019). Roads quality - country rankings. Retrieved March 29, 2023, from https://www.theglobaleconomy.com/rankings/roads_quality/
- Huseynov, V. (2021). ‘Zangezur corridor’ closer to realization as armenia readies to normalize relations with Türkiye and Azerbaijan. *Eurasia Daily Monitor*, 18(158). <https://jamestown.org/program/zangazur-corridor-closer-to-realization-as-armenia-readies-to-normalize-relations-with-turkey-and-azerbaijan/>
- Institute of Geography. (2020). *The reasons for the formation of a thick layer of ice in the Caspian Sea have been announced*. Retrieved March 30, 2023, from <https://igaz.az/en/news/892>
- International Monetary Fund. (2023). World Economic Outlook database. IMF. Retrieved March 28, 2023, from <https://www.imf.org/en/Publications/WEO/weo-database/2022/October/weo-report?c=912,&s=NGDPD,PPPGDP,NGDPDPC,PPPPC,&sy=2021&ey=2027&ssm=0&scsm=1&sc=0&ssd=1&ssc=0&sic=0&sort=country&ds=.&br=1>
- International Transport Forum. (2020). *Decarbonising Azerbaijan’s transport system charting the way forward*. International Transport Forum. Paris: OECD Publishing.
- IRNA. (2020). *Iran, Azerbaijan getting closer to signing PTA*. Retrieved March 27, 2023, from <https://en.irna.ir/news/84157539/Iran-Azerbaijan-getting-closer-to-signing-PTA>
- İsmayılov, E. (2021). Ağsuçay üzerinde asma körpü tikilir. Retrieved March 29, 2023, from <https://apa.az/az/xeber/infrastruktur/Agsucay-uzrind-asma-korpu-tikilir-coloredFOTOcolor-633847>

- Jamalov, E. (2024). *Crisis in transport routes - Middle Corridor's perspective and Azerbaijan's strategic steps*. Retrieved from Report.az: <https://report.az/en/infrastructure/crisis-in-transport-routes-middle-corridor-s-perspective-and-azerbaijan-s-strategic-steps/>
- Kazemzadeh, F. (1968). Russia's interest in the caspian sea region in the eighteenth century. *Russian Review*, 27(1), 27-40.
- Kirenci, A. I. (2023). *This is what you need to know about the Zangezur Corridor*. Retrieved from TRT World: <https://www.trtworld.com/turkiye/this-is-what-you-need-to-know-about-the-zangezur-corridor-13698833>
- Ministry of Foreign Affairs of Georgia. (1996). *Asia Regional Integration Center*. Retrieved March 29, 2023, from <https://aric.adb.org/fta/azerbaijan-georgia-free-trade-agreement>
- Öğütçü, Ö. N. (2017). Why the Baku- Tbilisi-Kars railway matters. *The Center For Eurasian Studies (AVİM)*, pp. 1-4.
- Port of Baku. History. Retrieved March 29, 2023, from <https://portofbaku.com/Ourport/Porthistory>
- President.az. (2021). *Azerbaijani, Turkish presidents laid foundation stone for Horadiz-Jabrayil-Zangilan-Aghband highway (Zangazur corridor)*. Retrieved March 29, 2023, from <https://president.az/en/articles/view/53736>
- Sarma, H. C. (2018). Turning the international north-south corridor into a digital corridor. *Comparative Politics Russia*, 9(4), 124-138.
- Sputnik Azerbaijan. (2015). İlham Aliyevle Si Cinpin birge beyenname imzalayıblar. Retrieved March 27, 2023, from <https://sputnik.az/20151210/402992467.html>
- State Statistical Committee. (2023). *Transportation in Azerbaijan*. Baku: State Statistic Committee.
- TRACECA. (2019). *Caspian shipping company*. Retrieved March 30, 2023, from <http://www.traceca-org.org/az/countries/azrbaycan/azrbaycan-respublikasinin-nqliyyat-sektoru/marine-shipping/>
- TRACECA. (2020). *Baku international sea trade port*. Retrieved March 30, 2023, from <http://www.traceca-org.org/az/countries/azrbaycan/azrbaycan-respublikasinin-nqliyyat-sektoru/baku-international-sea-trade-port/>
- Valiyev, O. (2023). *Azerbaijan Milliyetçiliği*, 2nd ed. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Wallerstein, I. (2011). *The modern world system: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century* (2nd ed., Vol. 1). Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

WTO. (2017). *World Trade Report*. Geneva: World Trade Organization.

Article Information Form

Author(s) Contributions: All authors contributed equally to the writing of this paper. All authors read and approved the final manuscript.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflict of interest was declared by the author.

Copyright Statement: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Supporting/Supporting Organizations: No grants were received from any public, private or non-profit organizations for this research.

Ethical Approval and Participant Consent: It is declared that during the preparation process of this study, scientific and ethical principles were followed and all the studies benefited from are stated in the bibliography.

Plagiarism Statement: This article has been scanned by iThenticate.



“Ev”den Uzakta: Peyami Safa’nın Romanlarında Kültürel Yozlaşma, Tehlike, Tekinsizlik

Ayhan Koçkaya ¹

Öz: Bu makalenin amacı Peyami Safa’nın *Sözde Kızlar*, *Şimşek* ve *Mahşer* gibi ilk dönem romanlarındaki merkezi temanın kültür olduğunu göstermektir. 19. yüzyıl Osmanlı romancıları için Osmanlı kültürünü muhafaza etmek onurlu bir hayat yaşamının birincil şartıdır. Kimliğini koruyamayan karakter Batılılaşır, kısmen efemineleşir, savruk bir hayat sürer, Batı(lı) tarafından bile hor görülür ve iflâs eder. Yirminci yüzyılda, Peyami Safa’nın romanlarında ise yerli kültürün dışı tekensizdir, sonu belli değildir hatta ölümcüldür. Kültürel olarak yozlaşan karakter son derece tehlikeli, hatta ölümcül olabilir veya bilinmeze doğru savrulup gider. Makalede gösterilmeye çalışıldığı üzere Peyami Safa’nın kültürel anlamda yozlaşmış karakterleri efemine bir züppeden çok daha karanlıktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Kültürel kimlik, Peyami Safa, Tekensizlik

Away from “Home”: Cultural Degeneration, Danger and the Uncanny in Peyami Safa’s Novels

Abstract: This article aims to show that the central theme in Peyami Safa’s early novels entitled *Sözde Kızlar*, *Şimşek* and *Mahşer* is culture. For the 19th century Ottoman novelists, protecting the native Ottoman culture is the primary condition for living a dignified life. The protagonist who cannot protect his identity becomes Westernized, partially effeminate, leads an unruly life, and is despised even by the West(erners) and ends up bankrupt. However, in Peyami Safa’s early novels, outside of the national culture is uncanny, its end is uncertain and sometimes even deadly. The culturally degenerate character can be extremely dangerous, even destructive, or drift into the unknown. As the article attempts to show, Peyami Safa’s culturally corrupt characters are way too gloomier than an effeminate snob.

Keywords: Culture, Cultural identity, Peyami Safa, Uncanny

Extended Abstract

Revolving around Peyami Safa’s first novels, namely *Sözde Kızlar*, *Şimşek* and *Mahşer*, this article aims to demonstrate the functions of the differences of binary oppositions between the late Ottoman era novels and those written in the first decades of the Turkish Republic. The Westernized characters of the nineteenth century Ottoman novels are simply a laughing stock and objects of mockery, whereas those characters who have lost their authentic/Oriental identity in the twentieth century Turkish novels can be

¹Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Sakarya, Türkiye, kockaya@sakarya.edu.tr, ORCID ID: 0000-0003-3438-2927

Received: 18 August 2023, **Accepted:** 13 March 2024, **Online:** 28 April 2024

Cite as: Koçkaya A. (2024). “Ev”den uzakta: Peyami Safa’nın romanlarında kültürel yozlaşma, tehlike, tekensizlik. *Universal Journal of History and Culture*, 6(1), 21-40. <https://doi.org/10.52613/ujhc.1345453>

very dangerous and one would scarcely laugh at them. There are lots of reasons to laugh at a character, say, like Felâtun Bey or Bihrûz, however only a few and eccentric people would find lots of Peyami Safa’s (especially male) characters funny. Additionally, a good deal of degenerate characters in Safa’s novels, Mebrure of *Sözde Kızlar* being one of them, try very hard to get back to where they came from, which signifies that they try to find or return to their cultural origins.

In addition to these, unlike the 19th century’s first Tanzimat novels, in the 20th century Turkish novels it is no longer women who pervert and deviate men, but the other way around. In Ahmet Mithat Efendi’s novels, women can be said to be dangerous in terms of causing a man lose his identity and fortune, but in the twentieth century and especially in Peyami Safa’s plots men become very dangerous and threatening for the lives of women. One can see this upon reading Safa’s first novel *Sözde Kızlar*. One of the main characters of the novel Behiç is famous for luring women in his trap and changing their lives in the most negative way possible. Behiç ruins Mebrure’s life, just like he had once ruined Belma’s, who is another female character of the novel. Once dreaming of becoming an actress, we read Belma shouting to Behiç, “You are the one who dragged me here from a quiet place like Cerrahpaşa and made me fall into such a disgrace.” Polini in Ahmet Mithat’s *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* can make Felâtun lose his fortune gradually, but Behiç can claim a woman’s life mercilessly.

One particular pattern is very symbolic in terms of Safa’s novels: For a character to change (leave) his or her environment means changing his or her culture. And outside the culture is very insecure. Thus, we can say that there is an underlying connection between environment and culture in Safa’s novels. The attempt of getting back to where once came from, the character wants to get back to his or her original, innocent way of life. And leaving home/culture is bound to end in frustration and regret. If being at home means safety, outside the home is uncanny. We can also put Mebrure in the very same context and understand more easily how she ends up in the middle of an uncanny environment by (forcefully) staying away from her home. In addition to these, for a good deal number of Safa’s novels, cultural degeneration does not only mean being dangerous for other people, but turns the characters into a national danger as well.

1. Giriş

Osmanlı İmparatorluğu’nda roman, form olarak Batı’dan alınmış fakat içerik itibariyle geleneksel anlatıları kısmen devam ettirmiştir. Roman Anglo-Sakson dünyada doğar (veya yükselir), buna karşılık Osmanlı İmparatorluğu’na gelmiştir. Osmanlı romanının sınıfsal temellere dayalı bir yükseliş hikâyesinin

olmadığı bir gerçektir: 19. yüzyıla ait olan Tanzimat romanı, düşüşe geçen aristokrasiye karşılık yükselen burjuvazinin bir tüketim nesnesi vasfını haiz olmamıştır. Gelgelelim Tanzimat dönemindeki ilk romanların Batı’daki muhtevayı birebir taklit ettiğini söylemek yanlış olacaktır, zira Osmanlı romanı, aradığı gerçekçi olay örgüsünü meddah hikâyeleri vb. hikâyeler gibi klasik anlatı türlerinde bulmuştur. Bu ise Batı’da romanın çıktığı tarihten önceki anlatı türlerinin 19. yüzyıl Osmanlı romanına etki ettiği anlamına gelmektedir. Örneğin Pertev Naili Boratav, *Leylâ ile Mecnun* gibi geleneksel anlatıların aşk romanlarının ana temasını oluşturduğunu ifade eder. Keza *Şehname* gibi manzum hikâyeler, Boratav’a göre “alelade ferdin mukadderatını” işleyen anlatılardır (Boratav, 1982, s. 306), ki romanın temel meselesi “alelade ferdin” başına gelen olaylardır.

Her ne kadar ferdi anlatsalar da klasik anlatılar, romanlardaki sebep-sonuç ilişkisine bağlı kalmaz, zira klasik anlatılarda birbirini takip eden olaylar arasında fantastik unsurlar yer almaktadır. Gelgelelim modern Türk hikâyeciliğinin/romancılığının bir diğer kaynağı olan meddah hikâyeleri gerçekçilik unsurunu da içermektedir. *Leylâ ile Mecnun* gibi nispeten epik anlatılarda, anlatıların uzunluğundan dolayı yer alan gerçekçilik, özellikle İstanbul meddahlarının hikâyelerinin “esas şartıdır”, zira İstanbul meddahlarının hikâyelerinde gündelik hayatta rastlanan olaylar anlatılır (Boratav, 1982, s. 308).

Kadim anlatıların yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu’nun 19. yüzyılda geçirdiği sosyolojik süreçler Tanzimat romanının olay örgüsünün bir diğer kaynağını oluşturur. 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı-Türk romanını birbirine benzer kılan ana izleklerden birisi neredeyse tüm romanlarda kesif bir şekilde hissedilen ikiliktir. 19. yüzyılda bu ikilik bir yanda müsrif, Batılılaşmış, züppe, efemine karakterin yer aldığı; diğer yanda ise kültürüne ve kimliğine bağlı, hesap kitap konusunda hassas¹, dikkatli yaşayan, efeminelikten uzak karakterin bulunduğu bir karakter zıtlığı şeklinde karşımıza çıkar. Berna Moran’ın altını çizdiği üzere, elde avuçta olanı tüketmek, mirasyedilik bize romanla birlikte girmiş bir tema değildir fakat ilk kez Ahmet Mithat romancılığında mirasyedilik ile alafrangalık arasında bir ilişki kurulur (Moran, 2019, s. 53). Mirasyedilik ve alafrangalık, kadim toplumsal düzenin bozulduğu ve beğenilerin, yaşayış biçiminin yeniden şekillendiği bir tarihsel uğrak anlamına gelir. Bir yüzyıl önce “derin bir medeniyet krizinin ürünü olarak doğmuş” (Şan, 2020, s. 47) olan roman türü bu medeniyet krizinin yirminci yüzyıldaki veçhelerini Peyami Safa’nın karakterleri üzerinden bize göstermektedir.

Tanzimat dönemi Osmanlı romanlarında Batılılaşmış karakterler ekseriyetle komikken, “doğru Batılılaşma”yı başaran karakter karizmatiktir. Alafranga karakter komiktir, zira kendisini komik duruma düşürür. Batılılaşmayı yanlış anlayan bu karakter, son tahlilde Batılılara da yaranamaz, onların gözünde de küçülür.

¹Ahmet Mithat’ın en meşhur karakterlerinden Râkım Efendi’nin öğütlerinden biri de “Bir insan kazandığı kadar yaşayabilir”dir. Râkım ismiyle müsemma bir karakterdir: Rakam, hesap kitap gibi kelimeleri akla getirir.

Felâton Bey ile Râkım Efendi’nin alafranga karakteri Felâton Bey’e, roman boyunca Polini tarafından şu ifadelerle hitap edilir: “Maymun”, “şebek”, “tavşan”, “suda haşlanmış sümsük hindi”, “sarı tahta biti”. “Batılılaşmayı doğru anlayan” Râkım Efendi ise İngiliz kızlara Farsça beyitler okutur ve onları kendi medeniyetine hayran bırakır. Felâton Bey’e yukarıdaki ifadelerle hitap edenin Polini adlı karakter olması önemlidir ve yazar belirli bir durum üzerinden bize bir ders verir: Batılılaşmış, daha doğrusu “Batılılaşmayı yanlış anlayan” ve kimliğini yitiren kahraman sadece kendi insanı tarafından değil Batı(lı) tarafından *bile* horlanmaktan öteye geçemez. Bu sebeple Tanzimat romanındaki züppe, yozlaşmış tip acınası bir hâldedir. Gelgelelim 20. yüzyılda, Peyami Safa’nın romanlarındaki yozlaşan karakterler insan hayatına kastedecek, hatta daha doğmamış bir çocuğu annesinin karnında öldürmeye teşebbüs edecek kadar tehlikelidir. Felâton Bey’e veya Bihrûz’a gülebiliriz fakat bir sonraki yüzyılın, kendi kimliğini kaybetmiş karakterinde bizi güldürecek yanlar bulmakta zorlanırız. Ahmed Mithat’ın veya Recaizade Mahmut Ekrem’in romanlarını gülerken okuruz fakat Peyami Safa’nın romanlarına çok kasvetli bir hava hakimdir.

Örneğin, *Biz İnsanlar* romanındaki karakterlerden, evine Fransız bayrağı asan Samiye Hanım milli bir tehlikedir, üstelik onun vefat eden kocası da “Alman zırhlısı İstanbul’a geldiği zaman . . . soluğu bu zırhlıda al”mıştır (Safa, 2020, s. 51). Bir önceki yüzyılda olduğu gibi Peyami Safa’nın romanlarında da ikilikler vardır fakat, aşağıda da gösterilmeye çalışıldığı üzere artık Behiç ve Fahri, yalı ve Türk evi, Fatih ve Harbiye gibi ikilikler hastane köşelerinde yatan, aklını yitiren, ölüm düşüncesine saplantılı ve genç yaşta hayatı heba olan erkek ve kadınlara gebedir. Bu makalede Peyami Safa’nın üç romanı (*Sözde Kızlar*, *Şimşek* ve *Mahşer*) üzerinden bu durum gösterilmeye çalışılmaktadır.

2. Sözde Kızlar

Peyami Safa’nın ilk romanı *Sözde Kızlar*, Yunan saldırıları sonrası babasını kaybeden ve bulmak için İstanbul’a gelen Mebrure adlı karakterin İstanbul’da gördükleri, müşahede ve muhakemeleri üzerine kuruludur. Mebrure, içinde bulunduğu kültürü terk etmiş, yeni bir kültür dünyasının ortasına düşmek zorunda kalmıştır ve roman boyunca ait olduğu kültüre geri dönüş mücadelesi verir. Mebrure bu yeni kültürel atmosfere kendi isteğiyle geçmemiştir; şartlar onu buna maruz bırakır. Ayrıca romanda kültür, baba evi/baba ocağı ile temsil edilmektedir.² Romanda adeta yerli kültür ile baba ocağı birbirine eştir ve kültürün içi (baba evi) gayet emniyetli iken kültürün dışı son derece tekinsiz ve meçhuldür.

Peyami Safa’nın sonraki romanlarında devam ettiğini gördüğümüz ikili karşıtlıklar *Sözde Kızlar* romanında da bize kendisini gösterir: Kültüre bağlılık, baba ocağı, halis bir Anadolu luk, yoksulluk

²Jale Parla’nın Tanzimat romanında ev ile kültür arasındaki temsiliyet ilişkisinden bahsettiği yazısı için bkz.: *A Carriage Affair*, “The Novel” içinde, ed. Franco Moretti.

ve mütevazılık olumlu tarafta yer alır; şehirlilik, yozlaşmışlık, nihilizm, israf ve kültürden uzaklaşma ise birincinin tam zıddıdır. Kendi kültürüne bağlı olan başkahraman Mebrure kültürden uzaklaştığında kendisini tekinsiz hissedecektir. Mebrure’nin uzaktan akrabası olan Nazmiye Hanım’ın müsrif ve yozlaşmış çevresi, ülkenin Yunan askeri tarafından taarruza uğraması karşısında bile son derece kayıtsızdır. Tahmin edileceği üzere bir yandan düşman istilâsı devam ederken tertip edilen eğlencelerin yeri üst ve yozlaşmış kültürün mekânlarıyla sınırlıdır. İşgal hengâmesinde edilen danslar kimliğini zaten kaybetmiş karakterlere her şeyi unutturur.

Burada “taarruz” kelimesinin üzerinde biraz daha durabiliriz, zira *Sözde Kızlar*’da taarruz kelimesi karşımıza birden fazla bağlam içerisinde çıkmaktadır. Romanın bir yerinde Nevin’in kardeşi Behiç, arkadaşı Siyret ile konuşurken, Mebrure’ye “bir taarruz daha” yapacağını söyler (Safa, 2020, s. 54). İlerleyen sayfalarda Yunan askerinin vatan toprağına saldırmasıyla ilgili haberleri aktaran Nadir Bey de “taarruz” kelimesini kullanacaktır: “Haberiniz var mı? Yunanlılar Bursa mntikasında taarruza geçtiler” (s. 59). Taarruzun heyecan vericiliği bireysel özgüveni de gerektirir ve eğer istenilen elde edilirse sonuç “muvaffakiyet”tir. Behiç Mebrure’ye yönelik taarruzunu gerçekleştirmeden önce kendine güvenini ziyadeleştirmek için “o âna kadar birçok kadınlara ve kızlara yaptığı muvaffakiyetli taarruzları hatırlamaya çalışır”ır durur.³

Sözde Kızlar tekensizlik teması veya tekensizlik hissiyatı üzerine kuruludur ve kadın karakter Mebrure kendisini sürekli müteyakkız hissetmek durumundadır. Romanın bir yerinde Mebrure “Bu gece beni korkutuyor. Fena hissikablelvukular var.” (s. 55) dediğinde belki de yaklaşacak “taarruzu” hissetmiş olabilir. Mebrure için ne doğada ne de insanlar arasında bir umut vardır, o her yerde kendisini tehlikede hisseder. Gece, ağaçlar, insanlar, adeta yaşamının kendisi bile Mebrure için korku vericidir. Gelgelelim bir kadın için korku dolu olabilecek meçhuliyet erkek karakter için cezbedici olabilmektedir. Romanda Behiç, “İstanbul’dan ayrılmak, uzak... uzak yerlere gitmek” istediğini söylerken “yabancı insanların samimiyetlerine girmek” arzusunu dile getirmektedir (s. 142). Artık Behiç için Avrupa’da cezbedici hiçbir şey yoktur, zira kalıplaşmış haliyle Avrupa donuktur. Avrupa’daki bu donukluk ve her şeyin öngörülebilir olması Behiç için katlanılır şey değildir. Şöyle demektedir Behiç:

“Avrupa’nın her zevki, her eğlencesi kalıp kola içindedir. Her şeyi muayyendir, hattâ kadınların kalpleri bile muayyen kanunlarla hissederler. Aşkın bile evvelden çizilmiş programları, muayyen safhaları vardır.” (s. 142)

Behiç için İstanbul da Avrupalılaştığı nispette aşırı derecede muayyenleşmektedir. Behiç İstanbul’dan

³Tanzimat romanında ise baştan çıkarıcı olan taraf kadındır, ekseriyetle de Fransız kadındır. *Felâtn Bey ile Rakım Efendi* romanında İngiliz bir aile olan Ziklas ailesinin kızları için baştan çıkarıcı demek doğru olmaz, buna karşılık Felâtn’u yoldan çıkaran, Polini adlı bir Fransız aktristtir. Jale Parla’nın, Tanzimat romanında kadının baştan çıkarıcı rolü için bkz. Parla, *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, İletişim Yayınları, 2018

uzaklaşmak ve meçhule yol almak istiyor olabilir fakat bu, onun Anadolu kültürüne beslediği muhabbetten ileri gelmez. Kendisi için önemli olan bir yere ulaşmak değil bir yerden kaçmaktır. Ancak, Mebrure için taarruzla sonuçlanması muhtemel bir uzaklaşma Behiç için can atılacak bir keşif yolculuğu olabilir.

Mebrure’nin neden korku dolu hisler içerisinde olduğunu anlamak pek zor değildir: 19. yüzyılda yazılan ilk Tanzimat romanlarından farklı olarak, 20. yüzyıl Türk romanında artık kadınlar erkeklerin değil erkekler kadınların kötü yola düşmesine sebep olur. Artık yabancı (özellikle de Fransız) kadınlar eliyle yolunu şaşırın erkekler gitmiş, züppe ve hovarda erkekler eliyle hayatı kararan kadınlar görünür olmuştur. Tüm “taarruz” ve “muvaffakiyet”leriyle Behiç, kadınları kapanına kısıtıran ve onların hayatını olumsuz anlamda değiştiren, hovarda karakterlerin en başta gelenlerindedir. Muhtemelen Behiç Paris’te nerede kahve içileceğini bilir fakat İstanbul’daki semtleri birbirine karıştıracak veya bilmeyecek kadar etrafına kayıtsızdır. Behiç ağını sadece Mebrure’ye atmaz, daha öncesinde romanın bir diğer karakteri Belma’nın da hayatını karartmıştır. Vaktiyle bir aktris olma hayali kuran Belma, Behiç ile konuşurken “Beni Cerrahpaşa gibi sakın, temiz yerlerden buralara getiren, bu rezalet ocağına düşüren sensin.” diye haykırır.

Belma’nın aktris olma hevesi sadece kendi içinde bir heves değildir. Belma kendi evini, ailesini terk etmeyi ister, zira muhitinden de ailesinden de nefret etmektedir. “Evi terk etme” klişesi burada da karşımıza çıkmaktadır.⁴ Evini (yani içinde bulunduğu zümreyi, geleneği, kültürü, ocağı) terk etmeyi istemek bakımından *Fatih Harbiye*’nin Neriman’ı ile *Sözde Kızlar*’ın Belma’sı ortaktır, keza her ikisi de bu uğurda gözyaşı dökmeye katlanmak zorunda kalır. Peyami Safa’nın bu karakterler üzerinden bize verdiği mesaj açıktır: Evi (yani kültürü) terk etmenin sonu mutlaka hüsrana ve pişmanlık olacaktır. Ev emniyetse evin dışı tekinsizliktir. Buraya Mebrure’yi de dahil edebilir ve onun da evinden (bu sefer mecburen) uzak kalarak kendisini nasıl bir tekinsizliğin ortasında bulduğunu daha kolay anlayabiliriz. Mebrure’nin kendisini bin bir uğraşla kurtardığı “taarruz” a Belma seneler önce maruz kalmış ve kendisini yoldan çıkaran bir erkek yüzünden güçsüzleşmiştir. (*Sözde Kızlar*’da taarruzu istediği gibi yürütebilen erkek muvaffak olurken taarruza maruz kalan kadın “düşür”, güçsüzleşir.)

Peyami Safa, Fatih ile Harbiye arasındakine benzer bir mekânsal ikiliği, *Sözde Kızlar*’da Galata Köprüsü’nün iki yakası arasında kurar. Belma’ya Galata Köprüsü’nü geçmek, ağabeyi Salih tarafından yasaklanmıştır. Kültür burada ikiye bölünür: Belma’nın kültürel çevresinin dışına çıkmaması ve hüsrana uğramaması için Galata Köprüsü’nün beri tarafında durması gerekmektedir. Elbette Nazmiye Hanım’ın

⁴Gerek Batı romanında gerekse Osmanlı-Türk romanında evi terk etmenin olumsuz bazı sonuçları vardır. Örneğin Don Quijote’nin evini terk etmesi de kendisine çok pahalıya mâl olmuştur. Keza Robinson Crusoe da kendi evinden, ailesinden ve sınıfından memnun değildir ve terk ediş onun için de birçok musibeti beraberinde getirir. Gelgelelim Robinson Crusoe için terk etmek aslında bir kültürü değil iktisadî bir sınıfı terk etmektir. Peyami Safa’nın terk eden karakterleri ise sınıfsal kaygılarla hareket etmez, onlar kültürlerini terk etmektedir.

konağı kültürün uzak durulması gereken tarafına denk düşer. Şayet dilerseniz Nazmiye Hanım’ın konağını Charles Dickens’ın *Büyük Umutlar* romanındaki Satis Konağı’na benzetebilirsiniz. Mrs. Havisham’ın Satis konağı tüm sessizliği ve ıssızlığı ile ne kadar tekinsizse, Belma Hanım’ın konağı da (fakat bu sefer fazla hareketli oluşu dolayısıyla) o derece tekinsizdir.

Nazmiye Hanım’ın konağının müdavimlerinden Behiç, Salih ve Siyret gibi karakterler kültürel yozlaşmışlığın birer simgesidir. Buna karşılık tüm hayatı bir asker olarak geçen, taşrayı, Anadolu’yu ve Rumeli’yi çok seven Fahri (s. 128) veya (Şişli’de değil) Şehzadebaşı’ndaki eski bir Türk evinde yaşayan Nadir, kültüre bağlılığı, temizliği ve saflığı temsil etmektedir. Fahri’nin gözleri kitap okumaktan yorulur ve kızarır (s. 162), Nazmiye Hanım’ın oğlu Behiç içinse kitap sadece “taarruz” gerçekleştirmek için kullandığı bir araçtır. Okumakta olduğunu söyleyeceği bir kitabı öncesinde Mebrure’nin odasına koyar ve sonra unutmuş olduğu bahanesiyle Mebrure’nin odasına dadanır (s. 64-65). Şayet Behiç bir yapmacıklık timsaliyse Fahri hasbîliğin güzel bir örneğidir. İki ayrı kültürü yaşayan insan iki ayrı kişilik özelliği ile aktarılmaktadır.

Sözde Kızlar’ın Mebrure’sinin görülmek gibi bir derdi yoktur, bu anlamda o bir önceki yüzyıl Osmanlı romanında resmedilen hoppa, züppe veya hovarda (erkek) tiplerden farklıdır. Mebrure için görülmek değil görmek önemlidir ve gördükleri karşısında elim bir sukût-ı hayale uğrar. Burada kültürel yozlukla kültüre bağlılık arasında, kısmen örtük bir tezat görmek mümkündür. Yozlaşan kişi görülmeyi ister; kendi kimliğini muhafaza edebilen kişi ise görür ve hükme varır.⁵ Şayet görülmek aklın devre dışı kaldığı, muhakemeye ihtiyaç duymayan bir eylemse görmek akla müracaat etmek demektir. [Peyami Safa’nın *Sözde Kızlar*’dan sekiz yıl sonra kaleme aldığı *Fatih Harbiye*’de ise bu görme veya temaşa tam tersi bir sonuç verir. *Fatih-Harbiye*’nin Neriman’ı bakar fakat o sadece suretleri görür. Neriman’ın gözleri görünenin arkasını idrak etmekten aciz olduğu için, evden uzakta başına geleceklerin farkına varamaz. Bu sebeptendir ki romanın başkarakterlerinden Şinasi, “mayazalar”ın vitrinlerine bakan Neriman’daki arzuların değiştiğini sezince onu şöyle ihtar eder: “Bu camekânlar kimbilir kaç Türk kızını baştan çıkardı ve çıkaracak!” (Safa, 2021, s. 30.)]

19. yüzyıl Osmanlı romanında, özellikle de Batılı kadının “görevi” veya işlevi ayartmak ve yoldan çıkarmak olabilir fakat Peyami Safa’nın kimi romanlarında kadınlar başı bulutlarda erkekleri yola getirmekle görevlendirilmiştir. *Sözde Kızlar*’ın Mebrure’sinin bir görevi etrafını gözlemlemek ve Anadolu-luktan çıkmış bir düzenin/ailenin neye benzeyeceğini idrak etmekse bir diğeri de Behiç gibi bir züppeyi yola getirmek olacaktır. Behiç’in kardeşi ve konağın sakinlerinden Nevin, Mebrure’ye Behiç üzerinde

⁵Görmek ve görünmek ikiliği Tanzimat romanının da önemli bir motifidir. Alafrağa tipin öncülerinden Bihruz Bey “her nereye gitse, her nerede bulursa maksadı görünmekle beraber görmek değil, yalnız görünmek” (Ekrem, 2019, s. 59) olan bir karakterdir.

olumlu tesirler yaptığından bahseder. Mebrure sayesinde Behiç, “yirmi yaş büyümüş gibi sakin bir adam ol”muştur (s. 150). Elbette bu olgunlaşmanın kemale ermesi için, meçhullerle ve karmaşalarla dolu şehrin (İstanbul’un) terk edilmesi ve Anadolu’ya gidilmesi gerekmektedir.

Mebrure’nin Behiç ile yakınlaşması, içine girdiği kültürün imkânları ile kısmen barışması anlamına da gelir. Şehzadebaşı’nda oturan, Anadolu veya Rumeli’ye İstanbul’dan daha bağlı olan, maddî imkânsızlıklar sebebiyle sade bir hayat süren, Mebrure’ye daha samimi gelen Fahri ile bir hayat kurma düşüncesi iyi bir düşüncedir fakat Mebrure yeni hayatının kendisine sunduklarını bir çırpıda elden çıkarmak istemez: “Yaşamak lâzım, rahat yaşamak lâzım. . . Mebrure için bu köşkteki refahı, vasıta bolluğunu bırakmak da güçtü. Artık hicretlerin, parasızlıkların, hastalıkların adı ve çirkin üzüntüleriyle titremeğe razı değildi.” (s. 155). Henüz görmediği veya tam olarak bilmediği bir hayattan azamî düzeyde etkilenen Neriman’dan farklı olarak Mebrure, gördüğü hayattan asgarî düzeyde etkilenir. Onun için bu hayatın sadece maddî kültür öğeleri caziptir. Şayet Mebrure hayat karşısındaki bu cüzî değişimin ardından hâlâ babasını aramaya devam ediyorsa bu, onun kendisini ait hissettiği kültürü araması olarak okunmalıdır. Romanda, adeta herkes Mebrure’yi ait olduğu kültüre geri götürme ihtimali olduğu oranda değerlidir. Mebrure, Behiç ile evlenme düşüncesine azıcık dahi sıcak bakıyorsa bunun sebebi Behiç’in kendisini Anadolu’ya götürme sözü vermesinden kaynaklanır. “Şartımız o” der genç kız “yoksa evlenmeyeceğiz” (s. 164).

Anadolu’ya dönme çabasında Mebrure’yi haklı görmemiz gerekir zira romanın sonunda Salih aklını oynatır, Belma (ki esas ismi Hatice’dir, evde kardeşleri ona hâlâ Hatice demektedir fakat şehirli kültüre adapte olmak için adını değiştirmiş ve Belma olmuştur) güçsüzleşir, gözlerinin ferî kaybolur ve yatağa düşer. Romandaki en acı sonu belki de en hayat dolu ve şen şakrak bir karakter olan Belma yaşar. Belma, Mebrure’yi şu sözlerle uyarır: “Burada, şu karşiki evlerde, başka semtlerde, hattâ uzak yerlerde, denizaşırı memleketlerde, İstanbul’da ve dışarıda yaşayan bazı genç kızlara, ‘Heyy yollarını şaşırınlar. . . Vazifelerini unutanlar. . . Ne yapıyorsunuz? Nereye gidiyorsunuz? Bir adım ilerinizde sizi bekleyen çukurları ve kuyuları görmeden nereye.. nereye?’ diye, avazım çıktığı kadar uzun bir çığlık koparabilsem” (s. 179). Belma’nın bu iç muhasebesinden yana şüphe duymamız gerekir mi? Onun feryatları acaba anlık mıdır yoksa kalıcı mı? Belma bir gösteriş olsun diye ya da Mebrure ile Behiç’in arasını açmak için böyle söylüyor olabilir mi? Yazar, Belma’nın samimiyetinden şüpheye düşmemizi istemezcesine bu konuya bir netlik kazandırır ve bilinçakışı veya “yazarın metne müdahalesi” denilebilecek bir üslupla bize şu bilgiyi verir: “Hayır, sahte değil, yalan söylemiyor, gizli plânı yok. . . hiç şüphe edilemez ki samimî, samimî.” (s. 180).

Belma’nın, romanın sonunda gördüğümüz hastalığı, yaşadığı sefâlet ve aciziyeti ile “ev”i (kültürü)

terk etmek arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. *Fatih-Harbiye*’nin Neriman’ı gibi Belma da başka muhitlerin cazibesine kapılmıştır ve kendi huzurlu mahallesini terk etmiştir. Mebrure ne kadar görme (idrak etme) kabiliyetine sahipse Belma bu kabiliyetten o kadar uzaktır. “. . . bundan altı sene evvel, şu mahalleden, şu evden, şu köşedeki mescitten, babamdan, annemden, birdenbire iğrendim.” der Belma (s. 180). Belma’nın bu sözlerinde “ev” ve “baba” kelimelerinin aynı cümlede kullanılması bu makalenin çıkış noktasını tekit eder. “Ev” kültürdür ve kültürün dışına çıkanlar meçhulün cazibesine kapıldığı için bunu yapar. Belma neden başka muhitlerin ve hayat tarzının cazibesine kapıldığı farkında değildir. Şimdi hasta yatağındaiken bile, neden mevcut aile “saadet”ini beğenmediğinin cevabını kendisine veremez. Belma’nın bu cevabı bulamamasının nedenini tefekkürden uzak bir “beğenme” hissiyatında, içgüdüsünde bulmak mümkündür. Peyami Safa’nın romanlarında kadınların ekserisi, pişmanlık duydukları âna dek akıllarıyla değil beğenileriyle hareket eder. Öte yandan kimi erkek karakterlerin akıllarıyla hareket etmeye, olanlardan ders çıkarmaya hiç niyeti yoktur. Behiç son anda bile olan biteni muhakeme edip mantıklı bir sonuca varmaya çalışmaz. Bir zamanlar “taarruzda” bulunduğu Belma’nın intihar etmesi, Belma’nın abisi Salih’inse aklını kaçırmayı karşısında gayet kayıtsız davranır. Hatta, vaktiyle Belma’dan bir çocuğu olan ve çocuğunu canlı canlı toprağa gömen Behiç, Belma’nın intiharı haberini alınca, bu kayıtsızlığı “Cerrahpaşa’da yaşayıp da ne yapacaktı? Akıllı davranmış, aferin, memnun oldum.” (s. 213) demeye kadar vardırır. Behiç karakterinde gördüğümüz üzere, 20. yüzyıl romanında alafranga olmak anlam değilse de içerik değiştirmiştir. Batılı erkek artık sadece bir züppe olarak görülemez; aynı zamanda nihilistleşir, çevresine karşı kayıtsızlaşır ve daha da önemlisi öldürücüdür. Kültürel yozlaşma artık insanı sadece başı bulutlarda bir hovarda yapmaz, bir bebeğin canını alacak veya canına kıyan bir kadına acımayacak kadar ölümcül biri haline getirir. Behiç bir çocuğun varlığına tahammül edemez, Belma hamile olduğunu söyleyince, Behiç “sert parmaklarını” Belma’nın karnında gezdirir ve nahoş bir şekilde gülerek şöyle der: “Burada mı çocuk? Sıkıvereyim, gitsin.” (s. 182). Sonrasında Behiç birçok kereler çocuğunu öldürmeye teşebbüs eder, Belma bunun önüne geçer fakat nihayetinde çocuğu öldürmeyi başarır.⁶ Behiç kötülüğü sadece zevk için yapmaktan yalnızca birkaç adım uzaktadır. Bir bebeğin canlı canlı toprağa gömülmesinin ve sonrasında Belma’nın intihar etmesinin temel sebebi ise Belma’nın kendi kültür dairesinin dışına çıkmasıdır. Makalenin başında söylendiği üzere, Peyami Safa’nın romanlarında kültürün dışına çıkmanın (kültürel yozlaşmanın) sonu en iyi ihtimalle meçhule yolculuktur, hatta işin sonu ölüme bile varabilir.

Roman bize hem bir mesaj vermekte hem de perdenin arkasında neler olduğunu göstermeyi hedeflemektedir. Romanda verilen mesajı şöyle özetleyebiliriz: Şayet yerli kültürün dışına çıkılırsa sadece

⁶ Sözde Kızlar’da Behiç ile Belma’nın çocuğunun frengi olarak doğması da üzerinde durulabilecek bir detaydır. Hastalığı sebebiyle çocuk adeta bir ucube olarak doğar ve Sözde Kızlar bu durumu aktarırken bize bir mesaj daha veriyor gibidir. Yoz bir kültürün ürünü olan her şey normalden farklıdır, yozdur, ucubedir, hastalıktır.

ruh değil beden de ıstırap çeker. Hatice’nin “Belma” olmayı istemesi kendisine pahalıya mâl olur ve romanın sonlarına doğru Belma (nihayetinde hatasını anlayıp yeniden Hatice olarak) zehir içmek suretiyle intihar eder. Yukarıda belirtildiği üzere son nefesine yaklaşırken tek derdi de tevarüs edilen kültürü, baba ocağını terk etmenin neleri beraberinde getirebileceğini Mebrure’ye ve “bütün temiz, namuslu, öz Türk kızların” a anlatabilmektir (s. 197). Hatice’nin canına kıydığını öğrenen komşularından birisi ise şöyle haykırır: “Hatice... Hatice.. kız.. zavallı kız.. seni, tangolar öldürdüler.”⁷

Batılı kültür sadece Belma’yı değil Mebrure’yi de olumsuz etkiler. Romanın bir yerinde Mebrure “İstanbul’da yaşamak beni muazzep ediyor.” demektedir (ss. 219 – 220). Roman boyunca karakter içinden çıkmak durumunda kaldığı kültüre dönmek için uğraşır durur, zira dönmezse başına neler geleceği belli değildir. Bu durum Peyami Safa’nın ikinci romanı *Şimşek*’te Müfid’in yaşadıklarıyla benzeşmektedir, zira İstanbul’da, Nazmiye Hanım’ın konağında yaşamak Mebrure’yi ne derece muazzep ediyorsa, bir köşkte yaşamak da Müfid’i o derece muazzep etmektedir. Bu sebeptendir ki biz, *Şimşek*’te kahramanın köşkten kurtulmaya çalıştığını okuruz.

3. *Şimşek*

Sözde Kızlar’daki Nazmiye Hanım’ın köşkünün yerini, *Şimşek*’te, Mahmud Paşa’dan kalan üç katlı ve şimdi içinde başkarakterlerden Müfid’in de yaşadığı köşk alır. Bağlarbaşı’ndaki bu köşkte Müfid, karısı Pervin ve dayısı Sacid ile birlikte yaşamaktadır. Peyami Safa’nın romanlarında mekân ve kişiler üzerinden gördüğümüz ikilik bu romanda Sacid ve Müfid ve hatta müteveffa Mahmud Paşa karakterleri üzerinden karşımıza çıkar. Tıpkı *Sözde Kızlar*’daki Behiç’in, kendisinden başkalarının hayatlarını umursamaması gibi, *Şimşek*’te de Mahmud Paşa ve Sacid son derece hodgamdır. Mahmud Paşa, oğlu Sacid’e “Kanun men etmeseydi ben adam öldürmek bile isterdim” demeye kadar vardırır bu hodgamlığı (Safa, 2019, s. 19), buna karşılık Müfid ise daha küçük yaşından beri bir hayvan öldürmeyi bile beceremez.

Pervin’in nazarında “Sacid bir İngiliz fabrikatörüne, Müfid bir Hindli prene” benzetilir (s. 45). “Müfid’de kalbin kuvveti var”ken “Sacid daha iradeli adam”dır Pervin’e göre (s. 49). *Şimşek* romanında, Pervin’in arkadaşının kardeşi Ali; Müfid ve Sacid karakterlerini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. “Mütecessis” ve “yalnız anlamak merakıyla ve zevkiyle” etrafına bakan bir karakter olduğunu bildiğimiz Ali’ye göre “. . . ihtiyacın âzamîsi, cehdin âzamîsi, ihtirasın âzamîsi” Sacid’de bulunmaktadır; Müfid’de ise “bütün temayüller münfail, bütün hırslar, gayelerine vasıl olmadan ricat halinde, ruhun umûmî kuvvetleri

⁷Romanda tango “. . . dinini, milliyetini sevmeyen: mahallesine, ailesine, isyan eden; ırzını, namusunu satan, her günahı işleyen ve böyle, Allah tarafından, bin türlü hastalıklarla, hırıldaya hırıldaya gebertilen melun karı” olarak tanımlanır.

perişan, irade meyus ve cesaret münhezim, bütün şahsiyet ekseriya tevekkül içinde”dir ve yine Ali’nin nazarında “Sacid büyük seciyeleriyle garplı, Müfid bir şarklı adam timsalidir (ss. 61 – 62).

Tıpkı Behiç gibi Sacid de 20. yüzyıl romanında Batılı(laşmış) karakterin ne denli tekinsiz ve tehlikeli olabileceğini net bir biçimde sergilemektedir. Artık Batılılaşmış karakterler, gülüp geçilecek, içine girdikleri diyaloglarla, kendi kültürlerine yabancılaşmışlıklarıyla veya üzerlerine dökülen mayonezli elbiseleriyle bizi eğlendirecek birer züppeden ibaret değildir. Bilakis kültürel anlamda yozlaşmış karakterler artık başkalarının hayatlarını tehlikeye sokmaya başlar. Romanın yazarı bize Sacid’i, Pervin’in gözünden “dessa, mağrur, sinsî, kalleş, sahte mahlûk” olarak sunmaktadır (s. 110). Kendi kültürüne yabancılaşan ve yozlaşan Sacid’i, bir önceki yüzyıldaki Bihrûz veya Felâtun beylerden ayıran bir husus da bu karakterlerin kitaplarla kurdukları ilişkidir. Gerek Bihrûz Bey gerekse Felâtun Bey hayatı okudukları kitaplardan öğrenen (veya öğrendiklerini zanneden) karakterlerdir. Ayrıca bu züppe karakterler sathî kitaplar da olsa kitap okurlar. Sacid ise kitaplara itimad etmemektedir, “kitapları faydasız ve mânâsız” bulur (s. 78).

Peyami Safa’nın ahlâk yoksunu, yozlaşmış, Batılılaşmış karakterlerini Bihrûz’a veya Felâtun’a benzetemeyeceğimiz gibi, Doğulu mizacını kaybetmemiş karakterlerini de örneğin *Turfanda mı Yoksa Turfa mı?* romanındaki Mansur’a benzetemeyiz. *Şimşek* romanındaki Müfid bir türlü adım atamayan bir karakterdir ve o hedeflerine büyük oranda “... hiç mâlik olamaz” (s. 80). Mansur ne kadar kararlı ve otorite sahibi bir karakterse Müfid de o kadar istediğini dile getirmekten aciz, evhamlı ve hezeyanlı bir karakter portresi çizmektedir. Hayatından sıkıldığı, her şeyden bıktığı, güç yetiremediği anda doğaya döner ve (insanlardan öğrendiği gibi) maziden, hatta kendi mazisinden de öğrenden bir tiptir. Müfid’in bu bî-karar ve hastalıklı/kırılgan hâli sebebiyledir ki Pervin, her erkeğin onun gibi olmasını isteyip istemeyeceği sorusuna hiç düşünmeden “Hayır” cevabını verir (s. 113). Şüpheler, tereddüt ve vehimler Müfid’in peşini hiç bırakmaz: Müfid “hisseder” fakat ne olduğunu bilemez. Çaresizliğinin bir doruk noktasında kendisini yeniden sokağa atar, başı döner, bir boşlukta salınır durur, tüm kuvvetini kaybeder (s. 119). Karısından yana şüpheler içerisindeki Müfid’in arabayla Bağlarbaşı’na giderken aktarılan şu tasviri, genel olarak mizacını yansıtması bakımından önemlidir:

Bağlarbaşı’na gitmek için bir arabaya bindi. Sedyeye içinde götürülüyormuş gibi arabanın en küçük sarsıntısına mukavemet edemeyerek bir sarhoş gevşekliğiyle sallanıyordu. Düşünmek ve bir şey yapmayı tasavvur etmek iktidarından mahrum, şuuruna hücum eden bin türlü hayal cereyanlarının ve fikir silsilelerinin sermest hareketlerine kendini bırakmış, ruhunda vukua gelen büyük birtakım hadiselerle seyirci imiş gibi dalgın ve esir bakışlarla sakit duruyordu. (s. 136)

Bir önceki asırda Mansur’u hayata karşı daha da bileyen ve onu karizmatik bir karakter haline getiren yozlaşmış kültür, bütün mütecavizliği ve acımasızlığıyla Müfid’in takatini tüketir: a) Müfid, kendi etrafını değil, evhamlarını ve hatta kendi bedenini bile kontrol edemez, sallanır durur, b) Sadece düşünür ve düşündüğü oranda bir şey yapma iktidarından mahrumdur, c) Tüm olan bitenin sadece seyircisidir ve bu da onu dalgınlıştırır, sükûfî biri yapar. 19. yüzyılda Bihrûz da bir noktada insanlarla olan bağı koparır ve doğaya döner fakat Bihrûz aşkıdan, âşık olduğu kadının öldüğünü zannetmesinden dolayı yapar bunu. 20. yüzyılda insanlardan, toplumdaki kopmak ve doğaya dönmek yoz bir kültürün başkalarına hayatı zindan etmesinden ve kısmen de üstesinden gelinemeyen bir kararsızlık halinden, evhamlardan kaynaklanmaktadır. Batılılaşmış, yozlaşmış kültür *Şimşek* romanında da meçhullikle teğellenmiştir: Müfid kendisini yalnız hisseder, cemiyetle alâkasını keser, “göze görünmeyen, *meçhul*, müphem tehlikeler arasında kalmış gibi ... dolaşı”r (s. 145).

Her iki roman arasındaki benzerlik mekân üzerinde de kendisini hissettirmektedir. *Sözde Kızlar*’da Nazmiye Hanım’ın konağı ne kadar tekinsiz ve kasvetli ise Müfid’in içinden çıkmaya çabaladığı köşk de o denli tekinsizdir. Romanın başlarında Müfid, köşkte Pervin’le gezinirken “Bilir misin ki bu köşk tuhaf gölgelerle doludur” der (s. 25). Keza bu köşkte tuhaf sesler, uğuldayışlar, etrafta kimse yokken merdivenlerden gelen çıtırdamalar, yumruk darbelerini andıran gürültüler eksik olmaz ve tüm bunlar, çocukluğunu bu köşkte geçiren Müfid’in ruhunda olumsuz tesirler bırakmış, onu vehham biri yapmıştır. Yüksek kültürün hayat alanı olan köşk böylece tekinsiz bir mekân olarak bir kere daha karşımıza çıkar. Tıpkı Mevrure’nin Nazmiye Hanım’ın konağından kurtulmak istemesi gibi Müfid de Mahmud Paşa’dan kalma bu köşkten kurtulmak ister. Romanda bu arzusunu Pervin’e şöyle dile getirir:

Başımın ucunda bir musibet gezdiğini hissediyorum, korkuyorum, sebebini bilmiyorum, bu evden çıkalm artık, Pervin. (s. 26).

Romanda gördüğümüz üzere bir köşkte veya konakta, mutmain bir hayat yaşamak kimi zaman epey imkânsızdır. (Buna karşılık *Sözde Kızlar*’daki Fahri veya Nadir kendi mütevazı evlerinde gayet mutmaindir.) İçinde bulunduğu köşk Müfid’i kırılğan ve evhamlı biri haline getirir, gelgelelim nasıl ki yüksek kültürün ürünü olan bir köşk Behiç (veya kardeşi Nevin) için uygunsa, *Şimşek*’teki köşk de Sacid için uygundur. Köşk hayatına adapte olanlar her iki romanda da tekinsizdir, yozlaşmıştır, acımasızdır ve üzerlerinde saflıktan eser yoktur. Buna karşılık iyi ve bozulmamış karakterin tek çaresi sadece kendisini bu yozlaşmış kültür dairesinin dışına atmak olabilir. Peyami Safa’nın romanlarında erkekler kalp sıkıntısından mustarıptır, kadınlarsa yaşadıklarının tesiriyle hezeyanlı ağlamalara gark olurlar. Tıpkı *Biz İnsanlar*

romanındaki Orhan⁸ gibi, *Şimşek*’teki Müfid de benzer bir kalp sıkıntısı yaşar. Keza, yine *Şimşek*’teki Pervin’in ağlaması *Fatih-Harbiye*’deki Neriman’ı akla getirir. Öte yandan Pervin de tıpkı Neriman gibi daimî ikilikler arasında kalır durur. Müfid hasta yatağında yatıyorken bile ona yönelik duygularından pek emin olamaz, “his ihtilâtları içinde bunalı”r (s. 245) ve bir bakıma o da Müfid gibi Hamletvârî’dir. Pervin olan bitene anlam verememenin ötesine geçmiştir: Bir şeylerin olup olmadığının bile farkında değildir o. Müfid’in hastalıklı, yarı uyur yarı uyanık ve garip hallerini müşahede ettikten sonra “Hiçbir şey olmadığı halde birçok şeyler olmuştu” diye düşünür (s. 227). Evhamları ve olumsuz düşünceleri Müfid’i kalbinden rahatsız ve son tahlilde hasta biri haline getirmişse bunun bir sebebi Müfid’in kararsız halleri^{9,10}, diğeri ise Sacid’in sürdüğü yozlaşmış hayatın Müfid’in yaşamını mahvetmesidir. Hasta yatağında Müfid, Sacid’i *ölüm* ile özdeşleştirir ve “Ölüm bu adamdır. Beni o öldürdü.” diye geçirir içinden. Müfid’in nazarında o anda Sacid “. . . eski zamanlardakinden daha korkunç bir tecessümle yine bir servi hayaletine istihale etmiştir” (s. 250).

Gelgelelim bu yozlaşmış, yüksek kültür sadece Müfid’i değil, Müfid’in karısı Pervin’i de içinden çıkamayacağı bir duruma sokmuştur. Müfid, Pervin’i (ve köşkü) terk eder ve teyzesi Şayeste Hanım’ın yanında kalmaya başlar. Teyzesi Şayeste’nin evine, Müfid’i görmeye giden Pervin, Müfid’den beklediği ilgiyi göremeyince “birden bire, gözlerini dehşetle açarak kısa, keskin, bir çığlık kopar”ır, “kanepeye boylu boyunca düş”er “saçlarını yolarak başını vurmaya, haykırmaya başla”r ve “sonrasında ağla”r (s. 204). *Fatih-Harbiye romanında, bir “alçak” olmadığını ispatlamaya çalışan Neriman, romanın sonlarına doğru insanların muhakemelerine artık daha fazla tahammül edemez ve o da ağlar. Bu sahnede Neriman babasının evini terk etmeye yeltenir ve Beyoğlu’na gideceğini söyler. Fakat bunu gerçekleştiremez, babasının evini terk edemeyecektir. Babası Faiz Bey’in evinde yaşanan bu sahne romanda şu şekilde sunulmaktadır: “Sustu, oda kapısına baktı, çıkmak için bir hareket yapmak istedi. Fakat bütün kuvvetleri bir ânda kesilerek sandalyeye çöktü, ağlamaya başladı.” (Safa, 2021, s. 121). Romanında sonunda Pervin iyi edilmesi mümkün olmayan bir “deli kadın” olur çıkar. Tekrar etmek gerekirse, bir asır önceki Osmanlı romanında fenalık yapan, yozlaşan, Batılılaşan, amelî kahraman gülünç olabilir, gelgelelim şimdi bir aileyi yıkmış, bir kadının aklını oynatmasına neden olmuş ve bir kişinin ölümüne sebebiyet vermiştir.*

⁸ Şu satırlar Biz İnsanlar romanında geçmektedir:

“Geceyi çok fena geçirdi. Hep göğsünün içinde bir yumruğun dönmesine benzer ihsaslarla uyanıyor, sol tarafında geçici sancılar duyuyor ve muvakkat bir zaman için dahiyordu.” Böyleleri bir dertten mustarip olan Orhan ile askerî doktor Fehmi Bey arasında şu diyalog geçmektedir:

- “[Doktor] Rahatsız mısınız? diye sordu.

Orhan omuzlarını kaldırarak:

- Bilmiyorum, dedi, epey zamandan beri göğsüme, kalbime bir şeyler oluyor. Bazen bir çarpıntı, bazen bir sancı, bazen bir sıkıntı. (Safa, 2020, s. 307).

⁹ Romanda Müfid’in, âdetâ Hamletvârî kararsızlığını anlatan en iyi cümle şu olsa gerektir: “Hep o iki zid ihtiyaç karşısında şaşırıyordu: Muhabbet ve nefret; merhamet ve intikam; arzu ve izzetinefs; ümit ve korku, istiyor ve istemiyordu; seviyor ve öğreniyordu; acıyor ve kızıyor; beğeniyor ve utanıyordu; umuyor ve korkuyordu. Mahut his tenakuzları.” (Safa, 2019, s. 205)

¹⁰Romanda Müfid’in, âdetâ Hamletvârî kararsızlığını anlatan en iyi cümle şu olsa gerektir: “Hep o iki zid ihtiyaç karşısında şaşırıyordu: Muhabbet ve nefret; merhamet ve intikam; arzu ve izzetinefs; ümit ve korku, istiyor ve istemiyordu; seviyor ve öğreniyordu; acıyor ve kızıyor; beğeniyor ve utanıyordu; umuyor ve korkuyordu. Mahut his tenakuzları.” (Safa, 2019, s. 205)

4. Mahşer

Diğer iki roman gibi *Mahşer* de önümüze iki kutuplu bir dünya serer. Romanın baş karakterlerinden Seniha Hanım, kocası Mahir Bey¹¹ ve mebus Alâaddin birer ahlâksızlık ve işgüzarlık timsalidir; saflık, şaşkınlık ve hayret ise (ülkesi için harbe katılan, Kafkas cephesinde yaralanan ve sonra Çanakkale’ye götürülen) Nihad, (Mahir Bey’in babasının yeğeni) Muazzez ve Faik’in payına düşer. Mahir Bey, ikamet ettikleri apartman dairesini bir işgüzarlık sonunda edinmiştir, Seniha Hanım ise daha ilk gençlik yıllarından itibaren ahlâksızlığıyla tanınmaktadır. Ev sahibi Mahir Bey ile Seniha Hanım, küçük kızları Perizad’ın “ahlâkını boz”dukları için küçük kız Türkçe ders okumak istemez, Fransızca okumak ister. Nihad ile Muazzez elbette bunu yozlaşmış bir tavır olarak görecektir ve epey sinirlenecektir (Safa, 2019, ss. 37 – 38).

Mahşer romanında siyaset, ticaret ve iffetsizlik aynı karede poz verirler: Mahir Bey bir tüccardır, Alâaddin Bey siyasetçidir, Seniha Hanım iffetsizliğini güce dönüştürür.¹² Nihad’a göre, vatan, vicdan, Allah, güzellik, fazilet gibi manevî ve ulvî kavramlar bu karakterler için herhangi bir anlam ifade etmemektedir fakat ilginç bir şekilde (yine Nihad’ın tesptine göre) bu kişiler para için yaşıyor da değillerdir. Mahir Bey’in ticaretten gelen parası, Alâaddin Bey’in siyasî nüfuzu ve Seniha Hanım’ın güzelliği fenalık ve günah işlemek için, başkalarının ıstıraplarından keyif alma yolunda sarf edilmektedir. Mahir, Alâaddin ve Seniha kötülüğü sırf keyif almak için yapıyorlarsa bu onların gerçek anlamda birer kötü olduklarını gösterir. Nitekim Nihad’a göre bu karakterler kötülüğü araç değil bir amaç haline getirmişlerdir; yaptıkları fenalığın kendilerine ne kazandıracığı onlar için önemli değildir, önemli olan birilerinin ıstırapından keyif almaktır.

Nihad’ın (İstanbul’da gidecek kimsesi olmadığından) kendisini içinde bulduğu yüksek veya yoz kültür ortamı onun tüm hayatını gözden geçirmesini sağlar. Mutantan bir apartman, kalabalık sofralar ve cemiyetler, henüz askerlerin cephede savaştığı bir dönemde kaldırılan kadehler, cilâlı tabaklar, dekolte kadınlar, şarap içmekten suratları pembeleşen misafirler Nihad’a şunları söyler: “Üç senedir.. meğer.. biz kimler için harp edip durmuşuz!” (s. 54). İlerleyen sayfalarda Nihad, gördükleri karşısında yeniden içerlediğinde hislerini şu cümlelerle ifade eder:

¹¹ Mahşer romanında karakterlerin dış görünüşleri ile hayattaki konumları arasında bir münasebet vardır. İyi karakterlerin dış görünüşleri de ekseriyetle iyidir. Romanın başlarında Seniha Hanım’ın kocası zayıf omuzlu, etsiz bir yüzü olan, gözleri sinsi bir figür şeklinde tasvir edilir (s.53). İlerleyen sayfalarda bir Alman askerinin, “kıpkırmızı, yuvarlak bir surat’a sahip ve “yanakları[nın] birer ur gibi şiş” olduğu, “burun delikleri[nin] bir vahşi hayvan burnu gibi fosurdarak açılıp kapan”dığı, ... “çıplak göğsünün damarları[nın] yılan gibi kabarmış” olduğu belirtilir (s.132). Faik’in arkadaşlarının dış görünüşü de romanda tek tek ve çoğunlukla olumlu bir surette belirtilmektedir: Muharrir Faik’in ince kaşları, “gözlerinin derin ve ruhani bakışı”; şair Haldun’un “parlak ve cevval gözleri”; ressam Nâil’in gölgeli ve sürmeli gözleri ve yüzünü kibarlaştıran kaşları; Necdet’in parlak bakışları; Şevket’in gülen gözleri vardır ve Nihad “bu gençlerin ayrı ayrı güzellikleri”nden pay almıştır (s. 168). İlerleyen sayfalarda, Nihad ile Muazzez’in “murâbahacı” ev sahibi kadın da olumsuz bir şekilde tasvir edilir: “Nu tuhaf surat! Bir kurda benziyor. Alın basık. Çene içerlek, burun sivri. Gözler çukurda. Korkutan bakışları var. Ağız açılıp kapandıkça yüzün bütün etleri de buruşup açılıyor. Korkunç şey. Yahut bu akşam göze öyle görünüyor.” (s. 178).

¹² Şu cümleler Seniha Hanım’ın, kocası Mahir ile müşterek iffetsizliğine bir örnek olabilir: “Mahir Bey, zevcesinin Alâaddin Bey’le de, Almanlarla da, başkalarıyla da münasebetini biliyor.” (s. 59) ve “Mahir Bey, kârlı bir iş, bir plân kurdu mu, o işte hangi erkeği kandırmak isterse zevcesini araya koyar.” (s.60).

“Çanakkale’de gözlerimin önünde kafaları futbol topu gibi, koparak havaya fırlayan Türk gençleri bunlar için mi can verdiler? Tevekkeli değil, ordu, ahali açlıktan, hastalıktan kırılıyor. İki milyon kilometre murabba arazinin mahsullerini İstanbul’da üç beş yüz kişi yiyor. Yine kör boğazlarına doymuyorlar.” (s. 95)

Peyami Safa’nın romanlarında, maruz kalan karakterler daha masum ve çırpınış içindeki karakterlerdir. Kahramanın kaçıp kurtulma isteği bu romanda da karşımıza çıkar: Muazzez, içinde yaşadığı kalabalığa tamamen yabancılaştığından, bir noktada Nihad’a şu sözlerle yakınır: “Bilmezsiniz.. yalnızlığı o kadar özlüyorum ki. Bu apartman hayatı beni bitirdi.” (s. 49). Nihad da Muazzez gibi lüks apartman hayatına meraklı değildir; her ikisi de yaşadıkları hayata maruz kalmaktadırlar. İkisinin de annesi ve babası vefat etmiştir, üstelik Mahir Bey allem etmiş kalem etmiş, Muazzez’in annesine miras yoluyla intikal edecek bu apartmanı kendi üstüne geçirmiştir (s. 60). Dolayısıyla Nihad ile Muazzez’in payına *tutunma çabası* kalmaktadır. *Sözde Kızlar*’da Mebrure, *Şimşek*’te Müfid içinde buldukları köşkten kaçıp kurtulmayı istiyorlardı; *Mahşer*’de Nihad ile Muazzez “bu evin şüpheli muhitinden ayrılmak istiyakları” duymaktadır (s. 79).

Romanda Mahir, Seniha ve Alâaddin’den oluşan grubun karşısına Nihad, Muazzez ve Faik üçlüsü yerleştirilir. Birinci grup hırs, tamah ve yozlaşmışlıkla adeta özdeştir; ikinci grubun el üstünde tuttuğu değerler ise (vatan, gazilik vs. yanı sıra) “hürriyet ve aşk”tır. Muazzez, Alâaddin Bey’in kendisiyle zorla evlenme talebi karşısında çareyi Mahir Bey’in apartmanından kaçmakta bulur. Peyami Safa’nın daha önceki ve daha sonraki romanlarında gördüğümüz mekânsal ikilik *Mahşer*’de Mahir Bey’in apartmanı ile Faik’in “bir viran Türk evi” (s. 142) arasında kurulmaktadır. Muazzez’in Nihad’la birlikte lüks bir apartmanı terk edip Faik’in evine kaçmaları her ne kadar korkutucu olsa da Nihad, içinde bulunduğu zor duruma “Hürriyet ve aşk her şeyden üstün” diyerek göğüs gerer (s. 125). Sonuç olarak burada kültür ve mekân arasındaki ilişki devam ettirilmiş olur. Apartman dairesi, tüm yozlaşmış veçheleriyle bir kültürel sapmaya tekabül eder. Kültürel anlamda daha saf ve yozlaşmamış olan Nihad ve Muazzez’in böylesi bir mekânı terk etmesi onlar için kaçınılmazdır.

Mahşer’de Mahir, Alâaddin ve Seniha bir nevi müesses nizamı, çıkarıcılığı ve pragmatizmi temsil ediyorlarsa, Nihad, Faik ve arkadaşları (ve bir yere kadar Muazzez) bu müesses nizama bir karşı koyuşu temsil eder. Mahir veya Alâaddin’de idealist herhangi bir özellik yoktur, gelgelelim Nihad’ın arkadaşları isyankâr ve cüretlidir. Bu yedi genç dünyayı yıkmak ve yeniden yapmak isteyecek kadar cüretkâr, ay sonunu nasıl getireceğini düşünecek kadar da çaresizdir ve öte yandan şiddete meyyal ve de isyankârdırlar. Bir sinir ve fakirliğe isyan ânında Faik, bütün mahalleyi ve tüm İstanbul’u yakıp yıkmak ve sonra da

hayattan çekip gitmek arzusunu dile getirir (s. 191); bir aktör olan Rıza kanunların parasız insanlar için olduğunu belirtir ve arkadaşlarına gözlerini açmalarını, dünyanın zannettikleri gibi bir yer olmadığını söyler. Nihad’ın arkadaşları “Bu tahammülfersâ yaşayışı değiştirmek” ve “günlerin yeknesaklığına biraz heyecan katmak” peşinde oldukları kadar “mütegallibenin başını ez”menin de peşindedir. Bir yandan düzeni değiştirmek istemeleri, diğer yandansa “otomobilleri durdurmak” ve “tramvay tellerini koparmak” arzuları onları karikatürleştirir. Elbette bu gençlerin müesses nizam karşısındaki (şiddete meyyal) tavırları yazar tarafından onaylanmayacak, önce “şiddetli mefkûrecilik” olarak görülecek sonrasında ise “zırdelilik” ile eş tutulacaktır (s. 214).

Romanın ilerleyen sayfaları Muazzez’in kararsız halini yansıtır, zira Muazzez kaçıp kendisini kurtardığı apartmana (birkaç günlüğüne) geri dönme isteğini dile getirir. Yaşadığı kararsızlıklar onu *Sözde Kızlar*’daki Belma ile Fatih Harbiye’deki Neriman’a yaklaştırır. Şinasi, mağaza vitrinlerinden etkilenen Neriman’ı “Bu camekânlar kimbilir kaç Türk kızını baştan çıkardı ve çıkaracak!” diyerek ihtar etmişti, benzer düşünceler Nihad’ın da aklına gelir fakat o bunları dile getiremez. Nihad “Sen de nihayet bir kadınsın, tabîî sevklerine mahkûmsun. Bütün monden kadınları aldatan şey, seni de cezbediyor...” diyecek olur fakat “onları göreceğin geleceğini tahmin etmiyor değildim.” demekle yetinir. (s. 232).

Seniha Hanım’ın apartmanına geri dönmek isteyen Muazzez, Nihad’a önemli bir şey öğretmiştir: Muazzez tek bir kişi değil, iki kişidir. Burada artık sadece karakterler (örneğin Mahir Bey-Seniha Hanım-Alâaddin ve Nihad-Muazzez-Faik gibi) ve mekânlar (örneğin apartman ve Türk evi) ikiye ayrılmaz, tekil karakterler de şizofrenik bir biçimde iki ayrı kültüre tekâbül eden bir bölünme yaşar. Muazzez bir vesile/bahane ile apartmana geri dönmek ister, Nihad ise buna karşılık Muazzez’in “tabîî sevklerine mahkûm” olduğunu düşünür (s. 232). Muazzez içinden çıktığı apartmanın ışıltılı hayatına meftundur ve bu yüzden ona geri dönmek ister, buna karşılık Nihad kendisini çok çaresiz hisseder ve gitmemesi için Muazzez’i uyarır fakat bir bahane ile Muazzez, Mahir Bey’in apartmanına geri döner. Muazzez’in gitmesi Nihad için mutlak bir yalnızlık anlamına gelir, zira o artık sadece Muazzez’den değil sevdiği arkadaşlarından hatta hayattan da kopar. Bu bölüm romandaki (*Fatih-Harbiye*’deki Şinasi ve Neriman ikiliğini akla getiren) bir kadın erkek karşıtlığı üzerinden okunabilir. Muazzez’in içinde onu lüks bir apartmana, yüksek ve yoz bir kültüre çeken bir saik olduğu kadar Nihad’ın içinde de kendisini viran bir hayata çeken güdüler bulunur. Muazzez’in yokluğunda Nihad “Bayezid’le Kumkapı arasında, çukur mahallelerde, faki[r] bir ihtiyar kadının evine taşın”ır ve insanların “hep muztarip” olduğu bu yeni mahallesini sever (ss. 268 - 269). Şayet *Mahşer*’deki Nihad ile Shakespeare’in IV. Henry’indeki Falstaff arasında bir benzerlik varsa, bu benzerlik her ikisinin de izbe ve köhnemiş olanda huzur bulmasıdır. Nasıl ki Falstaff “kendisini düklerden ziyade ayyaşlarla birlikteyken evindeymiş gibi rahat hisseder”se (Eagleton,

2022, s. 26) Nihad da yüksek kültür mekânlarından ve resmî insan ilişkilerinden uzakta, izbe ve köhnemiş mekânlarda rahat hissetmektedir.

Muazzez’in yokluğunda Nihad birkaç kere ölümü/intiharını düşünür zira mutlak yokluk onun gözüne adeta mutlak bir iyilik, bir kurtuluş olarak görünür. Gelgelelim Nihad intihar edemez, hayatta kalmayı başarır ve Muazzez tekrar dahil olduğu apartman hayatını ikinci kez terk ederek Nihad’a geri döner. Şayet romanın sonunda Muazzez bir cinnet geçirmiyor veya sefil bir ölümle hayata veda etmiyorsa bunun sebebi Muazzez’in ışıltılı apartman hayatını terk edip Nihad’a geri dönmesidir. Berna Moran, *Mahşer*’in mutlu bir sonla bitmesini, genel bir çerçeve içerisinde ve şu şekilde yorumlar: “Kız kahramanın sonunda doğru seçimi yaptığı *Sözde Kızlar*, *Mahşer* ve *Fatih-Harbiye* mutlu biterken, Pervin ile Vedia’nın bir türlü karar verememeleri yüzünden *Şimşek* ve *Biz İnsanlar* ölüm ve acıyla son bulur.” (Moran, 2019, ss. 227 – 228). Moran’ın bu “doğru karar” ve “yanlış karar” ikiliği kendisini *mekânda* açığa çıkarır. Doğru mekânda olmayı seçen kahraman doğru kararı vermiş ve cezadan, *nemesisten* paçayı kurtarmış demektir.

5. Sonuç

Peyami Safa’nın ilk romanlarında kültür son derece merkezi bir temadır ve mekân kültürün yansıtıldığı bir motif olarak karşımıza çıkar. Romanlardaki muhtelif karakterler yozlaşmış bir kültürün mekânını terk etmeye uğraşır ve şayet terk edemezlerse kendilerini meçhul bir gelecek, hatta ölüm beklemektedir. Bunun sebebi artık alafangalığın ve yozlaşmanın 20. yüzyılda, 19. yüzyılda olduğundan çok daha farklı bir anlama gelmesidir. Tanzimat romanında yozlaşan, alafanga tipler kendi yaptıklarının cezasını sadece kendileri çeker ve Tanzimat romanının züppe kahramanları büyük oranda komiktir. Kendi kimliğini kaybeden karakterin 20. yüzyıl Türk romanındaki karşılığı ise ölümcül bir nihilisttir. Bu sebeptir ki Felâtun Bey’in üzerine mayonez dökülmesine veya kendi dilini tam bilmeyişine gülebiliriz fakat Sacid karakterinde bizi güldürecek hiçbir şey yoktur. Kültürel yozlaşma kimi zaman kahramanı milli bir tehlike haline getirir kimi zamansa kişiyi canavarlaştırır. Yukarıda ele alınan üç romanda da karakterlerin hayattaki varoluşları ile kendilerini ait hissettiği mekânlar arasında ayrılmaz bir bütünlük vardır. Kimliğini muhafaza eden, kültürüne bağlı kahraman apartmanlarda, köşkerlerde, yalı veya konaklarda barınmaya pek yanaşmaz; onlar daha ziyade viran Türk evlerine yakındır. Peyami Safa ile hemen hemen aynı dönemde romanlar yazan Halide Edip için de kültür ve mekân arasında bir ilişki bulunur: “ahşap ve iki katlı”, “köhne çatılar”ı olan muhitinden çıkıp Selim Paşa Konağı’na giden ve “yeni bir dünya keşfetmiş gibi sevin”en (Adıvar, 2021, s. 39) Rabia da benzer bir kültürel geçiş yaşar. Peyami Safa’da “viran Türk evi”ne karşılık gelen mekân Halide Edip’te asık yüzlülüğün, neşesizliğin müzminleştiği bir ortama karşılık gelir; Selim Paşa’nın

konağında ise “muntazam ve şen hayat” sürüp durmaktadır (Adıvar, 2021, s. 46).

Öte yandan Peyami Safa’nın alafranga olmayan karakterleri de 19. yüzyıldaki muadillerinden farklıdır. 19. yüzyılda kimliğini koruyan karakter mağrurdur; 20. yüzyılda, Peyami Safa özelinde gördüğümüz üzere yozlaşmamış karakter de ayağını yere sağlam basamamakta, mağrur bir görünüme bürünmemektedir. Sadece yukarıda ele alınan üç romanda değil, Peyami Safa’nın daha sonraki romanlarında da bu durum barizdir. *Biz İnsanlar*’daki Orhan manevi gelgitler yaşar, o da baba evini (bu romanda *da* kültürün mekânı baba evidir) terk eder fakat roman boyunca herhangi bir noktada mağrur bir karakter niteliği taşımaz. Gelgelelim Tanzimat romanında “Batılılaşmayı doğru anlayan” karakter etrafındaki kişileri kendisine hayran bırakır. Şayet 19. yüzyılın tamamı ile 20. yüzyılın başındaki yozlaşmamış, kültürel kodlarına bağlı karakterler arasında böylesi bir fark varsa, bunun, 20. yüzyılda yazarın artık neyin doğru neyin yanlış olduğu konusunda 19. yüzyıl yazarı kadar özgüvenli olmamasıyla açıklanması mümkündür.

Kaynaklar

- Adıvar, H. E. (2021) *Sinekli Bakkal*. İstanbul: Can Yayınları.
- Boratav, P. N. (1982). *Folklor ve edebiyat 1*. İstanbul: Adam Yayıncılık.
- Eagleton, T. (2022). *William Shakespeare*. İstanbul: Ketebe.
- Ekrem, R. M. (2019). *Araba Sevdası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moran, B. (2019). *Türk romanına eleştirel bir bakış*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, J. (2006). *A Carriage Affair (Recaizade Mahmut Ekrem, Türkiye, 1896)*. F. Moretti (Ed.), *The Novel*. Princeton University Press.
- Parla, J. (2018). *Babalar ve oğullar: Tanzimat romanının epistemolojik temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Safa, P. (2019). *Şimşek*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2019). *Mahşer*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2020). *Sözde kızlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Safa, P. (2020). *Biz insanlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Şan, M. K. (2020). *Toplumsal gerçeklik ve roman*. Ankara: Pruva Yayınları.

Makale Bilgi Formu

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Telif Beyanı: Yazar dergide yayınlanan çalışmasının telif hakkına sahiptir ve bu çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kar amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

İntihal Beyanı: Bu makale iThenticate tarafından taranmıştır.



Domaniç Köylerinde Doğum, Düğün ve Ölüm Gelenekleri

Gökhan Kartal ¹

Öz: Bireyin hayatında “doğum, düğün ve ölüm” olmak üzere üç ana geçiş bulunmaktadır. Bu dönemler sadece basit olaylar olmanın ötesinde, gelenekler ve inançlarla örülmüş özel süreçlerdir. Bu süreçler, bebeğin ve annenin korunması, evliliğin kutlanması ve yas tutulması gibi amaçlarla, toplumun kimliğini ve değerlerini yansıtmakta, aile ve toplum bağlarını güçlendirmekte ve kuşaktan kuşağa aktararak kültürel mirasın korunmasına katkıda bulunmaktadır. Bu gelenekler, Anadolu’nun kültürel zenginliğinin korunmasında önemli bir rol oynamaya devam etmektedir.

Bu çalışmada; sözlü tarih yöntemi kullanılarak Osmanlı Devleti’nin kurulduğu coğrafya Domaniç bölgesinde yaşayan tecrübeli kişilerle görüşmeler yapılmış, asırlar boyu kuşaktan kuşağa aktarılan Türk kültür izleri, bölgenin doğum, düğün ve ölüm gelenekleriyle ortaya konularak ilim dünyasına katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Domaniç, Doğum, Düğün, Folklor, Ölüm, Sözlü tarih

Birth, Wedding and Death Traditions in Domanic Villages

Abstract: There are three main transitions in an individual’s life: birth, wedding and death. These periods are more than just simple events, they are special processes woven with traditions and beliefs. These processes, beyond purposes such as protecting the baby and mother, celebrating and mourning marriage, reflect the identity and values of the society, strengthen family and community ties, and contribute to the preservation of cultural heritage by being transferred from generation to generation. These traditions continue to play an important role in preserving the cultural richness of Anatolia.

In this study; using the oral history method, interviews were held with knowledgeable and experienced people in the Domaniç region, the geography where the Ottoman Empire was founded, and it is aimed to contribute to the world of science by revealing the traces of Turkish culture that have been transferred from generation to generation for centuries, along with the birth, wedding and death traditions of the region.

Keywords: Birth, Death, Domanic, Folklore, Oral history, Wedding

Extended Abstract

In Domaniç villages, birth is not only a process of giving birth to a baby but also a process in which many traditions and beliefs are kept alive. These traditions are implemented for purposes such as protecting the health of the baby and mother, keeping them away from evil eyes and diseases, and wishing for a good fortune and future.

Before birth, attention is paid to the nutrition and mental state of the pregnant woman. Various rituals

¹Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi, Jandarma Astsubay Meslek Yüksekokulu, Ankara, Türkiye, gokhankartal43@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4902-281X

Received: 29 March 2024, Accepted: 30 April 2024, Online: 30 April 2024

Cite as: Kartal G. (2024). Domaniç köylerinde doğum, düğün ve ölüm gelenekleri. *Universal Journal of History and Culture*, 6(1), 41-65.

<https://doi.org/10.52613/ujhc.1461418>

are performed to make it easier during birth for both the mother and the baby. After birth, special attention is given to the recovery and strengthening of the mother and the baby.

The baby's umbilical cord is stored in a special way and wishes are made for the baby's future when choosing a place to bury it. Various rituals are applied to ensure that the baby grows up healthy and happy. These rituals include practices such as fortying, half-fortying, wearing evil eye beads, reciting prayers and using various talismans.

Birth traditions in Domaniç villages are more than just traditions, they are an important element that reflects the cultural values and beliefs of the society. These traditions are maintained by being passed down from generation to generation and contribute to the preservation of Domaniç's cultural heritage.

Weddings in Domaniç villages are held with traditions that have been going on since the past and have been passed down from generation to generation. These traditions cover a period starting from before the marriage until the wedding day and beyond.

Before marriage, spouse selection is made through an arranged marriage. There are three wedding receptions and food and gifts are brought to the girl's house. Promise and engagement ceremonies are held. One week before the wedding, the village people are invited to the wedding with the tradition of "reciting for the wedding". The bride and groom's henna night is held separately. Before the wedding, food and financial aid are collected from the villagers by "drum collection". In the "hoop selling" tradition, the bride's best man sells the writing to the bride. With "Tahala Gelme", the women and men of the village come to the boy's house and have fun.

In the afternoon, the groom and his entourage go to pick up the bride with the "bride pick-up" ceremony. The bridal reception ceremony takes place with traditional folk songs and games. When the bride arrives at the boy's house, her face is uncovered and gold is worn as a "face dressing". In the evening, the groom's entry into the house is celebrated with the "bridegroom release" or "bridegroom dressing".

After the wedding, the tradition of "bridal bathing" is experienced with the drum beat in the morning. The bride plays and sprinkles wheat. The groom and bride go to the house of close relatives to kiss hands. "Girl's side" and "boy's side" and the families of the girl's and boy's side have a feast in their homes.

In Domaniç villages, wedding traditions are not seen only as entertainment or celebration. These traditions serve important functions such as ensuring unity and solidarity in society, strengthening family ties and keeping cultural values alive.

In Domanıç villages, death is an event full of special rituals and beliefs. The corpse is kept in a cool room, washed and money is distributed to the mosque and the Quran School for atonement. During the funeral ceremony, certain traditions are followed and the burial process is completed. On the seventh, forty-second and fifty-second days, various prayers and surahs are recited and mourned. The spouse of the deceased breaks a jug or jar on the grave, and copper pots and pans are given as a gift of inspiration from the imam. These traditions reflect beliefs that the soul will find peace while mourning death.

As a result, traditions and beliefs regarding birth, wedding and death in Domanıç villages have socio-cultural importance beyond just rituals. These traditions reflect the identity and values of the society, strengthen family and community ties, and contribute to the preservation of cultural heritage by being transferred from generation to generation. Domanıç's traditional lifestyle and belief system continue to play an important role in preserving the cultural richness of Anatolia.

1. Giriş

Kütahya'nın bir ilçesi olan Domanıç, çevresi dağ ve yaylalarla kaplı olup, yazları serin ormanlarıyla günümüzde bölge halkının rağbet gösterdiği küçük bir ilçedir. Eski ismi "Hisarköy" olup, çeşitli kaynaklarda "Tomalıç" şeklinde ifade edildiği görülmektedir.

Domanıç, tarih boyunca birçok yerleşime ev sahipliği yapmıştır. Tarihi bulgular ilk yerleşimin Tunç Çağı'na kadar uzandığını göstermektedir. Fakat bölge için arkeolojik çalışmaların yetersizliği, Domanıç'ın antik dönemine dair birçok bilginin gün yüzüne çıkmasına engel teşkil etmektedir. Bölgede Roma ve Bizans köyleri bulunmakla birlikte Karakeçili Yörüklerinden evvel bölgedeki Türkmen boy ve aşiretlerin bölgeye yerleşimleriyle ilgili bilgi bulunmamaktadır (Dinçel, 2021, s.94). Kayı Boyu, Alaeddin Keykubat zamanında (1220-1237) Ankara'nın batısındaki Karacadağ bölgesine yerleşmiş, daha sonra Ertuğrul Gazi önderliğinde 400 çadırla Domanıç, Söğüt, Pazarcık ve Bozüyük arasındaki bölgeye yerleşmişlerdir. Kayı boyunun bölgeye yerleşmesiyle Söğüt merkez kabul göerek "kışlak", Domanıç ise "yaylak" olarak Kayı boyunun yurdu haline gelmiştir.

Bu anlamda Osmanlı'nın ilk kurulduğu bölge olması hasebiyle "Osmanlı'nın beşiği" olarak adlandırılan Domanıç'te geçmişten bugüne dek bölge halkının günlük yaşamda uyguladıkları birçok gelenek ve ritüelde, eski Türk kültürünün izlerini görmek mümkün olmuştur. Türk toplumunun Türkistan coğrafyasından Anadolu'ya kuşaktan kuşağa taşıdığı sözlü kültür öğelerinin izlerini bugün Anadolu'nun bazı bölgelerinde doğum, düğün, ölüm törenleri gibi ritüellerde daha yoğun bir şekilde görmekteyiz.

Türklere ait eski yazılı kaynaklardan da anlaşılacağı üzere, törenler, kutlamalar ve bunlara bağlı ritüeller Türk kültürünün bir parçası olarak tarih boyunca düzenlenmiş olup, dini ve coğrafi etkenlerle değişikliğe uğrayarak günümüze ulaşmıştır (Kızıldağ, 2018, s.101). Bunu şüphesiz Türklerin kendilerine has medeniyet inşa ederken gelenek ve göreneklerine bağlı olmasına ve nesillere aktarmasına borçluyuz. Eski Türk inancında kabul gören birçok ritüelin Türklerin Müslüman olmasından sonra İslam inancıyla harmanlandığını bu törenlerde görebiliriz. Örneğin ritüeller yerine getirilerken Kur'an'ı Kerim'den çeşitli sureler okunması bunun bir göstergesidir.

Bu gibi toplumun maddi ve manevi kültürüne dair unsurları inceleyen bilim dalı olan Halkbilim/Folklor, kültürel zenginliği belgeyerek gelecek kuşaklara aktarmanın yanı sıra, bölgenin toplumsal yapısını anlamaya da olanak sağlamaktadır. Bu anlamda halk kültürünün adeta "atardamarlarını yakalayarak" (Örnek, 2022, s.22) toplumların kimliğini gözler önüne sermektedir. Günümüz dünyasında kaybolan gelenek ve göreneklerin boyutu dikkate alındığında bu kültür özelliklerinin bölgede yaşayan tanıklardan aktarılması büyük önem arz etmektedir. Bu konuda bilimsel bir yöntem olarak sözlü tarih çalışmaları, Türk halkbilim/folklor çalışmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Sözlü tarih çalışmaları, yeni bir yöntem gibi görülse de dünya tarih yazıcılığında ilk kabul edilen Herodot, sözlü kaynakların kullanılmasına özen göstermiş, İslam geleneğinde de hadis çalışmalarında nakli aktarmalar ön plana çıkmıştır (Bilim ve Sanat Vakfı, 2006, s.6). Bu yöntem, resmi tarihi kaynakların eksik veya yanıltıcı olabileceği durumlarda, alternatif bir bakış açısı sunmaktadır. Ayrıca bir toplumun veya bireylerin belleğinde saklı kalan bilgileri yakalamak ve gelecek kuşaklara aktarmak amacıyla gerçekleştirilir. Sözlü tarih, kaynağını kişisel anılardan almaktadır. Bölge halkının yaşamında normal ve sıradan görülen bu kişisel anılar, araştırmacılar için sonraki kuşaklara bırakacakları önemli bir miras olmakla birlikte tarihçiler için dayandıkları ilmî belgeleri tamamlayıcı ve alternatif bir tarih oluşturabilir (Counce, 2011, s.8). Bu kişisel anılar ortak bir değerler bütünü oluşturarak toplumların kültürel hafızalarında yer bulmaktadır. Kültürel hafızanın devamı için yazılı bir kaydın olmadığı durumda bazı koşulların yerine getirilmesi gerekir. Bunlar kaydetme, çağırma ve iletme ya da toplumsal katılımdır (Assmann, 2015, s.65). Hikayeler, şarkılar, atasözleri, deyimler ve maddi kültür unsurları gibi somut ve soyut öğeler, kültürel bilginin taşınmaz kayıtlarını oluşturur. Anılar veya çeşitli ritüeller aracılığıyla da geçmişle bağ kurularak kültürel değerler hatırlatılır. İletme veya toplumsal katılımın sağlanması, farklı nesiller ve toplum üyeleri arasında bir etkileşimi zorunlu kılar. Bu durum araştırma konumuz içerisinde yer alan doğum, düğün ve ölüm gelenekleri gibi ortak faaliyetler aracılığıyla sağlanabilmektedir. Bu koşulların yerine getirilmesi kültürel hafızanın gelecek nesillere aktarılması ve korunması için hayati önem taşımaktadır. Kültürel hafıza aynı zamanda bir toplumun kimliğini tanımlaması ve sürdürmesiyle de ilişkilidir. Eski toplumların kimlik oluşturma gibi bir soru veya sorunu bulunmamakla

birlikte onların yaşattıkları değerler ve gelenekler kimliklerini belirlemeye yeterliydi (Güvenç, 1995, s.5). Bu noktada günümüzde geçmişle olan bağın kuvvetlendirilmesi ve toplumun dünyadaki yerinin ve nasıl ayrıldığıının anlaşılması için toplumsal kimliğin oluşturulması büyük önem arz etmektedir.

En temelde toplumsal belleği ve kimliği oluşturan şey ise bireylerin yaşam döngüsü boyunca deneyimlediği geçiş dönemleridir. Bireylerin hayatlarında üç ana geçiş dönemi bulunmaktadır. Bunlar "Doğum, Düğün ve Ölüm" dönemleridir. Bu dönemlerde amaç, bireyin yeni durumunu belirlemek, kutsamak, kutlamak, kişiyi bu sırada yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlardan korumaktır. Çünkü yaygın olan inanca göre birey bu "geçiş"lerde korumasız ve zararlı tesirlere açık olmaktadır (Örnek, 2022, 183). Dolayısıyla bu geçiş dönemlere bağlı olarak toplumlarda çeşitli ritüeller ve uygulamalar ön plana çıkmaktadır.

Doğum, anne ve baba için önemli bir değişim ve geçiş dönemidir. Aile için soyun devamını sağlamak ve toplumda ailenin otoritesini kuvvetlendirmek ve saygınlığını arttırmak gibi birçok sebepten önemli görülmektedir. Bu bağlamda şekillenen gelenekler bu önemli dönüm noktasını kutlamak ve korunmasız olarak dünyaya gelen bebeği nazardan ve kötü ruhların zararlı tesirlerinden korumak, bebeğin sağlığını ve ömrünün bereketini arttırmak gibi anlamlar taşımaktadır.

Gebelik sürecinde bebeğin cinsiyetle ilgili tahminlerin ve öngörülerin yapılmaya çalışılması da çeşitli uygulamaları beraberinde getirmiştir. Bu uygulamalar büyük çoğunlukla büyüsel düşüncenin benzetme ilkesinden kaynaklanmakta olup kadının uğradığı geçici değişimlerle karın bölgesinin aldığı kalıp benzetmelerini içermektedir (Örnek, 2015, 26).

Kadının gebeliği sürecinde ve doğumundan sonra kadını ve bebeği çevresel etkenlerden, kötü ruhlardan korumak için birtakım ritüeller uygulanmaktadır. Bunun yanı sıra doğumdan sonra bebekte görülen rahatsızlıklar veya hastalıkların şifası için de çeşitli uygulamalar yapıldığı görülmektedir. Bölgede tecrübesine güvenilen tılsımlı kadın figürleri bulunmaktaydı. Bu kadınlar eski Türk kültüründe toplumsal yapı içerisinde önemli bir yeri bulunan şaman kadın izlerini taşımaktaydı (Bayat, 2006, s.55). Bu ritüel ve gelenekler bölgenin toplumsal yapısı, örf ve adetlerine göre çeşitlilik göstermektedir.

Geçiş dönemlerinden biri olan evlilik, birçok toplumda önemli bir sosyal ve kültürel kurumdur. Halkbilim açısından bakıldığında, evliliğin sadece iki insanın bir araya gelmesi değil, aynı zamanda aileleri ve toplulukları birleştiren bir ritüel ve semboller sistemi olduğu görülmektedir. Sadece iki insanın bir araya gelmesi değil, aynı zamanda toplumu birleştiren ve kültürel değerleri aktaran önemli bir sosyal kurumdur. Evlilik için yapılan düğünler, oğlan ve kız ailesinin yanı sıra komşu ve akrabaların da (yemeklerin

hazırlanması, bakır çalınması, gelin ve damadın sağdıçlığının yapılması gibi) dahil olduğu günler boyu süren birtakım organizasyon işleri ve kutlamaları içerisinde barındırırdı. Bu düğünlerde Türk toplumunda düğün gelenekleri, bölgenin toplumsal yapısına göre farklılıklar göstermekteydi. Örneğin, köylerde kız isteme adeti kasaba ve şehirlere nazaran daha demokratik bir düzene bağlıydı. Çünkü genellikle köy kızları kasaba ve şehir kızlarına göre daha serbest yaşam sürmekteydi. Oğlan veya analar genç kızları tarlada, pınar başında, harmanda görebilmekteydi (Ataman, 1992, 12).

Geçiş dönemlerinden bir diğeri olan ölüm, sadece biyolojik bir sonun ötesinde, kültürel ve inançsal boyutları olan bir kavramdır. Birçok kültürde yaşamın doğal bir sonu olarak kabul edilirken, aynı zamanda yeni bir başlangıç ve ölüm sonrası öte dünya ile bağlantı kurma imkânı olarak görülmektedir. Ölüm, sadece bir inanç ve gelenekler bütünü olarak değil, toplumsal bir olgu olarak da değerlendirilir. Halkbilim araştırmaları, ölümle ilgili inançların ve geleneklerin, insanların ölümü anlamlandırma ve bu durumla başa çıkma yollarını da ortaya koymaktadır. Bu inanç ve gelenekler, ölümün yarattığı kaygı ve üzüntüyü hafifletmeye veya yas sürecinin daha sağlıklı bir şekilde atlatılmasına yardımcı olabilmektedir.

2. Yöntem

Bu araştırma, Domaniç'te doğum, düğün ve ölüm gibi önemli yaşam dönüm noktalarına dair gelenekleri inceleyerek, bu geleneklerin Türk kültüründen taşıdığı izleri ortaya çıkarmayı ve bu sayede Domaniç kültürüne dair bilgi derlemeyi, analiz etmeyi ve belgelemeyi amaçlamaktadır. Amaç doğrultusunda araştırmanın yöntemi sözlü tarih yöntemidir. Bir tarih yazımı yaklaşımı olarak ortaya çıkan bu yöntem, tarihi aydınlatmak maksadıyla tarihi deneyimlemiş olan insanların kendi sözlerine yer veren bir yöntemdir (Thompson, 2000, s.3).

Araştırma alanı, Kütahya ilinin Domaniç ilçesine bağlı bulunan 7 köyden oluşmaktadır. Araştırmaya katılanlar, bu köylerde yaşayan ve araştırma kapsamımızı oluşturan doğum, düğün ve ölüm gelenekleri hakkında tecrübeli ve bilgili kişilerden seçilmiş olup, toplamda 21 kişiyle sözlü tarih çalışması gerçekleştirilmiştir.

Veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakatlar kullanılmıştır. Mülakatlar, biri çalışmanın yazarı olmak üzere iki araştırmacı tarafından yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Mülakatlarda, doğum, düğün ve ölüm gelenekleri ile ilgili önceden belirlenmiş bir soru listesi kullanılmıştır. Katılımcılara, bu sorulara ek olarak konu kapsamına giren gelenekler özelinde bildikleri her şeyi anlatmaları için teşvik edilmiştir.

Mülakatlar, ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş olup daha sonra transkribe edilmiştir. Transkriptler, analiz

için araştırmacı tarafından ilgili gelenek kapsamında ayrı ayrı kodlanmıştır. Bu çalışmada katılımcılara araştırmanın amacı ve kapsamı açıklanmış olup araştırmanın etik ilkelerine uygun şekilde gerçekleştirilmesine özen gösterilmiştir.

3. Domanıç Köylerinde Doğum, Düğün ve Ölüm Gelenekleri

3.1 Domanıç Köylerinde Doğum Gelenekleri

Domanıç köylerinde gebelikten doğum sonrası kırklama ritüeline kadar uzanan, doğum ve bebekle ilgili birçok gelenek bulunmaktadır. Domanıç köylerinde doğum ve bebekle ilgili gelenekler Eski Türk inancının izlerini taşımakla birlikte İslam dininin etkisiyle bölgenin kültürel mirasından da etkilenmiştir. Bu gelenekler, bebek ve annenin sağlığını korumak, kötü ruhlardan korumak ve bebeğin şanslı ve sağlıklı bir şekilde büyümesini sağlamak amacıyla yapılmaktadır. Bu bölümde, Domanıç köylerinde doğum ve doğum sonrası bebeğin korunması amacıyla uygulanan bazı önemli gelenekleri inceleyeceğiz.

Domanıç köylerinde kadının gebe olduğu anlaşılınca her iki tarafın ailesi tarafından bebek için “*yorgan, peşkir, kundak, kazak, bağırdağ*” dikilirdi. Doğum öncesinde gebe kadın adet üzerine adak hayvanı yemez ve cenazeye bakmazdı. Gebe kadının haberi olmadan sünger türü oturacak eşyaların altına makas konularak doğacak bebeğin cinsiyeti belirlenmeye çalışılırdı.

Gebe kadının aşerme zamanı “*ekşi yerse kız, tatlı yerse oğlandır*” inancı vardı. Hamile kadın “gül ve ciğer” gibi kıvrık renkteki eşyalara elle dokunursa doğan çocukta bu eşyalara benzer bir leke olacağı inancı bulunmaktaydı. Ayrıca gebe kadın bu sebeple kadın eline ve saçına kına yakmazdı (Fatma Kılıç, “Karaköy”, 25 Nisan 2016).

Doğum zamanı geldiğinde köyde bulunan tecrübeli ihtiyar kadınlar yaptırırdı. Doğum sırasında gebe kız, saçını ağzına alır ve çiğnerdi. Böylelikle çocuğun, anne karnında ters döneceğine inanılırdı (Cevriye Demirkol, “Çukurca Köyü”, 31 Ocak 2016).

Ayrıca doğum sırasında ateşte kızdırılmış saban demirinin üzerine su dökülürdü. Böylelikle doğum yapan kadının acılarının azalacağına inanılırdı (Hanife İlik, “Durabey Köyü”, 23 Mayıs 2016).

Bebek dünyaya gelince su, şeker ve undan bir tür bulamaç yapılarak doğum yapan kadına yedirilirdi. Buna “*pevleze*” adı verilirdi. Şifa ve kuvvet vermesi için ise şerbet, hoşaf suyu ve kuşburnu kaynatılıp içirilirdi (C. Demirkol, “Çukurca Köyü”).

Ayva danası (civan perçemi) ve çörek otu karıştırılarak bir beze sarılır ve bebeğin göbeğine konulurdu. Böylelikle ağrısı dindirilir ve göbeğin düşmesi sağlanırdı (Fatma Karaduman, “Muratlı Köyü”, 17 Nisan 2016). Bazı köylerde bebek doğduktan sonra göbek bağının düşmesi için bebeğin karnına yağ ve tarhana lapası sürülürdü (Gülebe Birol, “Saruhanlar Köyü”, 1 Mayıs 2016). Veyahut göbek bağının düşürülmesi için çörek otu, kara katran, soğan, akbaş otunun kaynatılması sonucu karışımın bir beze sarılarak bebeğin karnına konulmasıyla gerçekleştirilirdi (İlik, “Durabey Köyü”).

Anadolu'nun pek çok yerinde olan göbek bağının çeşitli yerlere gömülmesi geleneği Domanıç köylerinde de bulunmaktaydı. Bebeğin büyüyünce dindar olması için cami avlusuna gömülmesi, tahsilli biri olması için okul bahçesine gömülmesi (İlik, “Durabey Köyü”), çoban olması için hayvan damlarına atılması (C. Demirkol, “Çukurca Köyü”) gibi gelenekler bulunmaktadır. Eğer bebeğin göbek bağı gömülmeyip sokağa atılırsa büyüdüğünde evine, işine bağlı olmayan kötü huylu biri olacağına inanılırdı (Hacer Yıldırım, “Karaköy”, 25 Nisan 2016).

Çocuk üç günlük olunca vücudunun her tarafı tuzlanır, tuzlanmayan bebeğin ileride çok kokacağı söylenirdi (Karaduman, “Muratlı Köyü”).

Doğum yapan kadın kırklı kadın ile kötü ruhların uğraşacağına dair inançlar bulunmaktaydı. (doğum üzerinden kırk gün geçmemiş) iken yalnız bırakılmaz, başucunda kötü ruhların musallat olmasına karşın süpürge ve bıçak bulundurulurdu (Yıldırım, “Karaköy”).

Bebek yalış(şası) olmasın diye gözleri ışıktan korunur, sarılık olmasın diye ise yüzüne sarı yazma örtülürdü (Kılıç, “Karaköy”).

Bebeğin doğumunun yirminci gününe gelindiğinde “yarı kırklama” adı verilen bir ritüel yapılırdı. Bunun için kırk kere dua okuyup “*kırk suyu*” hazırlanırdı. Çeşmeye kadar bu su, evin önlerine ve sokağa serpilerek yürünürdü (Karaduman, “Muratlı Köyü”). Çakıl taşları toplanarak bebeğin yıkanacağı kaba konulurdu. Sonra bu taşlar da cami veya okulun olduğu yerlere bırakılırdı (Kılıç, “Karaköy”). Eğer kırklama için taş toplanılmazsa, bir peşkire kırk adet delik açılır ve altına kazan konulur. Peşkire dökülen su bu kırk delikten kazana akardı. Bu ritüel sırasında bebek kırk kaşık suyla yıkanırdu. (C. Demirkol, “Çukurca”).

Doğum yapan kadının kırk gün boyunca evden çıkmaması uygun görülürdü. Ancak kadınların tarla ve bahçelerde bir sorumluluğu olduğu için kadınlar çıkmak zorunda kalabilir, eğer o sırada doğum yapan iki kadın dışarıda karşılaşırsa “*kırklı kadınlar el öpüşüversin*” denilirdi. Bunun için iki kırklı kadın, birbirlerinin elini öperlerdi (Ferdane Seyhan, “Saruhanlar Köyü”, 1 Mayıs 2016).

Bebeğin doğumunun kırkıncı gününe gelindiğinde ise “kırklama” ritüeli için caminin avlusundan kırk adet taş toplanırdı. Bebek yarı kırklamada olduğu gibi yıkanır ve suyu bir kaptan diğer kaba aktarılırken kevgirden geçirilirdi. Bebek o su ile yeniden yıkanır, suyun bir kısmı ise yatağına ve elbiselerine serpiştirilirdi (Saliha Ural, “Çamlıca Köyü, 25 Nisan 2016).

Sonradan eğer bebeğin gelişiminde sıkıntılar olursa “*bu bebeğe kırk basmış*” denilir ve tekrardan kırklanırdı. Bu adet için bebek, bölgede bilinen bilgisine, tecrübesine güvenilen bazı ihtiyar (tılsımlı) kadınlara götürülürdü. Çeşitli ritüellerle bu kadın kara sabanı iki ucundan iple bağlar ve arasına torba koyup bebeği torbaya yatırırdu. Dualar ve deyişler söyledikten sonra bebek yıkanırdu. Yıkanan su ayak basılmayan bir yere dökülürdü. Bu ritüele “*kırk ayırma*” denirdi. Bir diğer ritüel, kırk ayıran ihtiyar kadın yedi çeşmeden su doldurur, suyu ısıtıp içine kül dökerdi. Bebeği bu suyla yıkadıktan sonra külleri elek yardımıyla sudan ayırır ve anneye külü vererek, ertesini günü küle bakmasını söylerdi. Böylelikle işlem tamamlanırdı (İlik, “Durabey Köyü”).

Kırkıncı günü tamamlayan anne, bebeği ile birlikte akrabalara ve komşulara ziyarete giderdi. Buna “*kırk uçurma*” adı verilirdi. Gidilen evlerde bebeğin “*bahtı ak olsun*” niyetiyle ağzına bir miktar un ve yumurta verilirdi (Hanife Tanrıverdi, “Çukurca Köyü”, 31 Ocak 2016). Bebeğin yüzüne “*nazar değmesin*” diyerek kötü ruhlardan korunması için kömür karası çalınırdı (Yıldırım, “Karaköy”).

Domanıç köylerinde bebeğin rahatsızlıkları veya hastalıkları için de çeşitli ritüeller bulunmaktaydı. Çukurca Köyü’nde bebekte sarılık hastalığı olduğu zaman, köydeki tılsımlı kadına götürülürdü. Kadın, bir eline bıçak alır, diğer eline tavuk tüyü alırdı. Üç defa “*kesiyom, kesiyom, kesiyom, sarılık kesiyom*” der, bu sırada dualar okuyup bebeğin alnına bıçakla çizik atardı. Bu işlem yapıldıktan sonra eve gidesiye kadar arkaya bakılmazdı. Bebeğin üzerine sarı bir tülbent örtülürdü.

Konuşamayan çocuklar için yine tılsımlı kadına götürülürdü. Kadın çeşitli duaları okuduktan sonra çocuğun dilinin altına bıçakla kesik atardı. Sakat doğan veya bir sorun olduğu düşünülen çocuklar için ise “*yarım*” tabiri kullanılırdı. Bu çocuklar, bölgede bulunan Selim Dede¹ adındaki yatıra götürülürdü. Yatır civarında bulunan ardıç ağaçlarından birinin gövdesi yarılr, gövdeye taş konulup, çocuklar buradan üç defa geçirilirdi. Daha sonra gövdesi yarılan ağaç, iplerle bağlanırdı. Eğer ağaç birleşirse, çocuk iyileşiyor denilirdi.

Yine bu türbenin kerametleriyle ilgili şu hikâyeden bahsedilmektedir: Vakti zamanında civar köylerin birinde bir kadının doğan çocukları, yaşını doldurmadan ölmüş. Kadıncağız buna çare ararken Çukurca

¹ Selim Dede ,1320-1400 yılları arasında yaşamış, Hoca Ahmet Yesevi Tarikatı’nın Karaca Ahmet koluna mensup bir “Horasan Ereni”dir. Anadolu’nun Müslümanlaşması ve İslamiyet’in yayılması için çalışmıştır. Kendisi o yörede yaşamış, vasiyeti üzerine ölümünden sonra buraya defnedilmiştir.

Resim 1

Selim Dede Türbe Mevkiinde Yarılmış ve Kapanmış Bir Ardıç Ağacı



Fotoğraf: Gökhan Kartal

Köyü’nde bulunan Selim Dede adındaki yatırı işitmiş. Demişler ki, “*o köyden birini bulup yardımını iste, bir tane de kurban götürüp yatırın önünde kesersen doğan çocukların yaşayacak*”. Kadın, köyden yardım etmesi için bir kişi bulup kurbanı götürmüş ve orada kesmiş. Sonra türbenin içine girip, kabrin üstünde bulunan yazmaların arasında bir böcek bulmuş. Köyden getirdiği refakatçi, kadına bu böceği yutmasını söylemiş. Kadın böcekle birlikte orada bulunduğu bir kelebeği yutmuş. Aradan bir yıl sonra kadının bir oğlu olmuş. Oğlanın bir omzunda böcek, diğer omzunda kelebek belirmiş (C. Demirkol, “Çukurca Köyü”).

Benzer şekilde Domaniç’in Çarşamba Köyü’nde bulunan ”Delik Çam” adı verilen yere gidilerek bebek burada bulunan çam ağacının içinden geçirilir. Böylelikle bebeğin iyileşeceğine inanılırdı.

Eğer çocuk konuşamıyorsa, Domaniç’in Güney Köyü’nde bulunan bir kadına götürülürdü. Kadın, çocuğun dilinin altına bıçakla bir çizik atar. Böylelikle de çocuğun dilinin çözüleceğine ve konuşacağına inanılırdı.

Köpek ısırın veya rüyasında köpek ısırıldığını gören çocuklar, Saruhanlar Köyü'nde bulunan Ahmet Dede Türbesine götürülüp etrafında dualar ederek yürürlerdi (Fatma Yalçın, “Saruhanlar Köyü”, 1 Mayıs 2016).

Bazı köylerde bebekte bir sıkıntı olduğu düşünülürse, bebeği dualarla caminin etrafında yedi kere dolaştırırlardı. Ardından bir yol çatına kazan konulur, altına yakacak bir şeyler konulur fakat yakılmazdı. Çocuk kazanın içine konulur ve böylelikle bebeğe musallat olan kötü ruh ve cinlerden kurtulurdu. Buna “*aydeş (aydaş) aşısı*” adı verilirdi (Kılıç, “Karaköy”).

Domanıç köylerinde gebelikten doğum sonrası kırklama ritüeline kadar uzanan birçok gelenek bulunmaktadır. Bu gelenekler, bebek ve annenin sağlığını korumak, kötü ruhlardan korumak ve bebeğin şanslı ve sağlıklı bir şekilde büyümesini sağlamak amacıyla yapılmaktadır. Gebe kadının adak hayvanı yememesi ve cenazeye bakmaması gibi inanışlar Anadolu'nun pek çok yerinde görülmektedir. Bu geleneklerin temel amacı bebeği kötülüklerden korumak ve sağlıklı bir şekilde dünyaya getirmektir. Bebeğin cinsiyetinin tahmini için de çeşitli ritüeller uygulanmaktadır. Örneğin Domanıç köylerinde gebe kadının oturacağı yere makas konulması gibi ritüellerin Mersin ve bölgesinde de uygulandığı görülmektedir (Işık, vd. 2010, s.68). Gebe kadının kızıl renkteki eşyalara dokunması sonucu bebekte kızıl renkte lekelerin oluşacağına yorulmuştur. Muhtemelen doğum sonrası bebekte çeşitli alerjen etkilerle çıkan benek veya lekelerin rengi ve dokunduğu eşyalara benzerliği, böyle bir sebep düşünülmesine yol açmaktadır. Doğum sırasında kadının acılarını hafifletmek için kızgın saban demiri üzerine su dökülerek çıkan ses ve buharla kadının odağının algısının hafiflemesi amaçlanmıştır.

Doğum sonrası bebeğin göbek bağının gömülmesi ritüeli Anadolu'nun hemen hemen her yerinde benzer bir şekilde bulunan bir gelenek olmuştur. Türk mitolojisinde bazı sayıların kutsallığı bilinmektedir. Bu sayılardan biri eski Türk inancından günümüze pek çok deyiş, atasözü, deyimler ve çeşitli ritüellerle hâlâ önem atfedilen ”40” sayısıdır. Oğuz Destanı'nda ağacın dibinde 40 arşın boyunda birinin yatması (Ögel, 1995, s.22), Dede Korkut'un 40 yiğit vurgusu (Ögel, 1995, s.26), Yusuf Has Hacib'in gençliğin bittiği yaş olarak 40'ı göstermesi (Arat, 2008, s.147), bu sayının Türklerdeki yeri hakkında önemli örneklerdendir. Domanıç köylerinde bebeğin yarı kırklanması, tam kırklanması gibi gelenekler de bebek ritüelleri içerisinde bölgedeki inanışlardan biri olmuştur. Türk mitolojisinde lohusa kadınları rahatsız eden ”albastı” veya ”alkarası” adında çeşitli kötü ruhların olduğuna inanılmaktadır. Bu yüzden lohusa kadının kırk gün boyunca yalnız kalmayarak kendine dikkat etmesi beklenir (Şener, 1997, s.48).

Bebeklerin hastalıkları için çeşitli yatır ve türbeleri ziyaret etme geleneğine de Domanıç köylerinde rastlanmaktadır. Bölgede Selim Dede ve Ahmet Dede Türbeleri hastalıklara şifa için sıklıkla ziyaret edilen

türbelerdir.

3.2 Domanıç Köylerinde Düğün Gelenekleri

Düğün, bir toplumda en önemli sosyal olaylardan biridir. Bu nedenle, her toplumda düğünle ilgili birçok gelenek ve inanç bulunmaktadır. Bölgeden bölgeye ve hatta köyden köye değişiklik gösterebilen bu gelenekler, yüzyıllar boyunca yeni kuşaklara aktarılmıştır. Domanıç köylerinde de düğün geleneklerinin kendine has birçok uygulamalarıyla oldukça zengin bir şekilde uygulandığı görülmektedir. Domanıç köylerinde düğünler, genellikle kış aylarında yapılmaktadır. Çünkü yazın köy ahalisinin tarla, bahçe, harman vb. işleri olduğu için kış ayları köylünün dinlendiği ve düğün için tercih edildiği dönem olmuştur. Bu bölümde Domanıç köylerinde evlilik sürecinde çeşitli ritüellerin yer aldığı düğün geleneklerini inceleyeceğiz.

Domanıç köylerinde evlilikler görücü usulüyle yapılırdı. Ancak bu konuda katı kurallar yoktu. Evlilik yolunda ilk olarak taraflar ailelere duyurma işini köydeki eş, dost veya akrabalar yoluyla yaparlardı. Kız evine haber yollanacağı zaman akrabalarından bir tane kadın gönderilir ve niyeti anlatırdı. Kız evi, eve gelen bu kadınla kararlarını oğlan evine bildirirdi. İlk kız istemeye oğlanın birinci derece yakınlarından iki veya üç kişiyle gidilirdi (C. Demirkol, “Çukurca Köyü”).

Domanıç köylerinde dünürlüğe üç kez gidilmekteydi. Eğer tereddütler varsa dünürlüğe üç veya dört defa daha gidilirdi (İlik, “Durabey Köyü”). Akraba ve eş dostlar genellikle köyde ve hatta aynı mahallede ikamet ettikleri için bu durum günümüzdeki gibi büyük zahmetler doğurmamaktaydı.

İlk dünürlüğe gidişte oğlan tarafı hediye olarak kız tarafına torba götürürdü. Bu torbanın içine fasulye, nohut, ekme, çay, şeker ve evde bulunan diğer yiyeceklerden konulurdu. Kız tarafı verimkâr olmazsa torbayı ertesi gün geri gönderir, eğer kız istekli olurlarsa “*aramızda düşünelim, büyüklerimize soralım*” derlerdi.

Cumartesi veya pazar akşamı da ikinci kez dünürlüğe gidilirdi. Kız tarafı dünürlüğe gelen oğlan tarafına ziyafet verirdi. Oğlan tarafı bahsi geçen torbadan tekrar getirir ve aynı yiyecekler konulurdu. Kız tarafı kabul ederse “*hayırlısı olsun*” diyerek onay verdiğini karşı tarafa bildirirdi.

Üçüncü gün dünürlüğe belirli bir gün olmamakla birlikte genellikle bir hafta sonra gidilirdi. Bu aşamada oğlan tarafından daha kalabalık akraba grubu dünürlüğe iştirak ederdi. Oğlan tarafının büyüklerine kız tarafından mendil verilerek bu mendilin içerisine para konulurdu.

Üç kez dünürlüğe gidilmesinden sonra aileler söz ve nişan için hazırlıklara başlardı. Bu hazırlıklar kapsamında tüm malzemeler oğlan evinden getirilmek şartıyla 20-25 tepsi tirit yapılırdı. Buna “*vala*

koymak” adı verilirdi. Aynı gün gelin kıza düğünde takılacak takılar getirilirdi. Takı olarak yüzük, gümüş para ve mavi boncuk takılırdı (Hatice Korkmaz, “Çukurca”, 31 Ocak 2016).

Kız tarafı o gün oğlan tarafı için mayasız hamurdan ekmek ve tereyağı hazırlardı. Bu adete “*bohça gömme*” denirdi. Üçüncü gün oğlan tarafına ”söz mendili” verilirdi. Bunun yanı sıra heybe hazırlanarak içine fındık, ceviz, iğde, armut kurusu gibi meyveler konularak oğlan tarafına hediye verilirdi (Karaduman, “Muratlı Köyü”). Oğlan tarafı gelin kıza imkânlar dâhilinde altın, “*gök boncuklu ikilik*” denilen gümüşten yapılan kolye takar ve kıyafet dikerdi. Yavuklu olan erkeğin boynuna mendil, kese, pullu yağlık, burgulu yeşil ve pembe gırap (yazma) takılarak yavuklusunu olduğu belli edilirdi (Biol, “Saruhanlar Köyü”).

Düğünden bir hafta önce düğün evinden iki genç kadın orta dilim yapılmış ekmekleri kalbur koyarak üstüne de örtü örterek köye dağıtırlardı. Birisi köyün aşağı mahallesine, diğeri yukarı mahalleye dağıtırdı. Dağıtılan bu ekmek dilimleri düğüne davet anlamı taşımaktadır. Buna “*düğüne okumak*” denirdi (Cemal Gündoğdu, “Karaköy”, 14 Mart 2016).

Düğüne bir hafta kala “*ana kınası*” yapılırdı. Bu kınayı yakmaya oğlan tarafından genellikle elti, yenge, görümce olmak üzere üç veya dört kişi gelirdi. Ana kınasında, oğlan tarafı yazma getirir ve kına yakılırken gelinin eline demir para basılırdı (Şadiye Demirkol, “Çukurca Köyü”, 31 Ocak 2016).

Resim 2

Domaniç/Çukurca Köyü’nde Düğünde Giyilen Yerel Kıyafetler



Fotoğraf: İsmail Kartal

Asıl kına gecesinin tertip edileceği günden bir gün önce düğünde görev alacak akraba ve komşular davet edilerek organizasyon planı yapılır ve düğünde hizmet edecek kişilere “*ayakçılar*” adı verilirdi. Aşçı olarak yaşlı ve tecrübeli kadınlar tercih edilirdi.

Kına günü önceden hazırlanmış “*karakıran*” adı verilen ağaç parçaları öküz veya at arabasıyla getirilerek köyün gençleri tarafından parçalanır düğünde kullanılmaya hazır hale getirirlerdi. Bu geleneğe de “*yarma adeti*” denilirdi (Gündoğdu, “*Karaköy*”).

Kınadan iki veya üç gün önce gelin evinde çeyiz asılarak sergilenirdi. Kına günü sabahı ve gecesi gelinin sağdıcı ve arkadaşları asılan elbiseleri giyerler ve bakır eşliğinde kaşık oyunu oynarlardı. O gün mutlaka gelen misafirlere ziyafet verilirdi. Bu ziyafette genellikle fasulye, nohut, bulgur pilavı, hoşaf, sarımsaklı turşu, keşkek ve yufka yapılırdı.

Kına günü öğlen vaktinde “*Gavıl adamları*” olarak adlandırılan grup, öncelikle kız evine giderler sandık ve heybe getirirlerdi. O gün kız ve oğlanın yatağı oğlan evine getirilir, pazar günü ise kız tarafından para karşılığı olarak yatağı kurmaya gelirlerdi (Tanrıverdi, “*Çukurca*”).

Kına günü yatsı namazından sonra damadın ailesi ve akrabalarından oluşan kadınlar grubu def çalıp türkü söyleyerek kız evine kına yakmaya giderdi.

Gelin süslenirken başına takke, pullu örtme, yazma, çiçek takılırdı. Yüzünü boyamak için ise o dönemin imkânları dâhilinde kök boya al yazmalar ıslatılır ve gelinin yüzüne sürülürdü. Bunu köyde bulunan tecrübeli kadınlar yapardı (İlik, “*Durabey Köyü*”).

Domaniç köylerinde kına gecesinde oğlan tarafının kadınları gelerek yöresel türküler söylerdi. Bu geleneğe “*gelin övme*” adı verilirdi. Gelin övme sırasında yaygın bir şekilde okunan türkünün sözleri şu şekildedir;

“Çam başına çıra koydum yanmadı (anam)

Yanmadı

Ta küçükken öksüz başım görmedi (anam)

Görmedi

Çam dalları, çam dalları,

İradın anam elleri

Anamdan selam getiren

Takınsın gonca gülleri”. (Tanrıverdi, “*Çukurca Köyü*”)

Bu gelin övmenin ardından oğlan tarafı gider ve kız tarafı eğlenceye devam ederdi. Bazı köylerde oğlan tarafından hiç kimse kınaya katılmazdı.

Kına gecesinde oyun olarak “*kaşık oyunu*” oynanırdı. Bu oyunu iki kişi karşılıklı olarak oynar. Çalgı olarak kızıl bakır çalınırdı (Korkmaz, “Çukurca”). Bakır çalınırken şu türküler söylenirdi:

*“Kına kardım altın tasta,
Oğlan evi pek havasta,
Kız evi kara yasta.
Esvap yudum yumak taştta
Gölgelendi ağaçlar
Yedik içtik hey kardeşler
Attı beni yaban ele.
Çam dalını ıralama
Yüreğimi yaralama
Kardeşlerim gelmeyince,
On parmağımı kınalama.
Anam geniş olsun ocağın başı
Babam durmasın gözümüün yaşı
Attın beni yaban ele”*. (Tanrıverdi, “Çukurca”)

*“Kervan geliyor, Kervan geliyor,
Dertlere de derman geliyor.
Kervanın yolları çok güzel,
Kireçten olur aman.
Oğlanın güzeli a güzel,
Tıraştan olur aman”* (F. Yalçın, “Saruhanlar Köyü”).

Kınanın ertesi günü sabah erken saatlerde davul ve zurnacılar çalgı çalarak köyü dolaşır ve düğüncüleri uyandırırđı. Köylüden “basma, yazma, arpa, buğday” toplanırdı. Köylünün maddi durumuna göre keçi, koyun getirenler dahi olurdu. Bu geleneğe “*dürü toplama*” adı verilirdi (H. İlik, “Durabey Köyü”). Dürüde toplanan malzemeler oğlan evine verilir, bir nevi oğlan evinin düğün yükü hafifletilirdi.

Köyden dürü toplanırken davulcular çeşitli deyişler dile getirirdi. Bu deyişlerden bir tanesi şu şekildedir;

“Kara koyunun derisi

Yaktı beni birisi

Bu dürüyü sorarsan

Şaban Ağa'nın² dürüsü”. (Sinem Ay, “Muratlı Köyü”, 15 Mayıs 2016)

Öğlen vaktinde kız evinden genç kızlar gelinin sağdıçı başlarında olarak damat evine giderek “çember satma” âdeti gerçekleştirilirdi. Burada gelinin sağdıçı, damada ve sağdıçına birer yazma satardı (Gündoğdu, “Karaköy”).

Oğlan evine sabahtan öğleye kadar köyün kadınları gelir, akşam da köyün erkekleri gelir. Buna “tahala gelinme” denirdi. Köy kadınları oğlan evine gelirken buğday, arpa gibi tahıl ürünlerinden getirirdi (Ramazan Kocaman, “Muratlı Köyü”, 17 Nisan 2016).

Yatsı namazından sonra köy meydanında erkek eğlencesi yapılırdı. Köyün erkekleri köy meydanına odunları yığar ve yakarlar etrafında davul ve zurna eşliğinde yöresel oyunlar oynarlardı. Bazı köylerde yöresel oyunların yanında, iki kişi eğilerek üzerine örtü örtülür ve deve taklidi yaparlar, çocuklar da devenin arkasından koştururlardı. Buna “deve oyunları” denirdi (Ramazan İlik, “Durabey Köyü”, 23 Mayıs 2016).

Ertesi gün (düğünün 3.günü) oğlan tarafı öğle yemeğini verir ve ikindi namazından sonra ise davul ve zurnayla birlikte kız evine “gelin almaya” gidilirdi.

Çukurca ve Muratlı Köylerinde gelin almaya oğlan tarafı yanlarında ekmek getirerek, kız evinden verilen ekmekle değiştirilirdi. Bu “evlilikleri maya tutsun” niyetiyle yapılan bir gelenektir (Tanrıverdi, “Çukurca Köyü”).

Gelini evden dedeleri veya büyükleri çıkarırdı. Evliliğin bereketli olması için para ve çerez atılır, çocuklara da bahşiş dağıtılırdı. O sırada 10-20 kadar kadından oluşan “gelin alıcısı” adı verilen kadınlar alanda hazır bulunurlardı. Gelin atına bindirildikten sonra gelin alıcısı denilen kadınlar da atlarına binerlerdi. Gelin sağdıçı bir yanda, kayınpederi bir yanda, gelin alıcıları arkada olmak üzere köy etrafında gezdirilirdi. Genellikle cami yanına gelindiğinde de üç kere cami etrafı dolaştırılırdı (Ş. Demirkol).

Muratlı Köyü'nde ise köyün içerisinde bulunan “Gariçe Dede” adındaki yatır etrafında üç defa

² Düğün sahibinin ismine göre değişiklik göstermektedir.

dolaştırılırdı (Kocaman, “Muratlı Köyü”). Bazı bölgelere geldiklerinde ise el çırpırlar ve oynarlardı. Buna “*bengi oynama*” denirdi. Ardından gelin, oğlan evine götürülürdü (Ş. Demirkol, “Çukurca Köyü”).

Bazı köylerde gelin çıktığı zaman gelinin önünde on beş yirmi kadar atlı yarış yapardı. Oğlan evine ilk varan atlıya müjdecı olduğu için tavuk hediye edilirdi (Selim Yalçın, “Saruhanlar Köyü”, 1 Mayıs 2016).

Oğlan evine varıldığında gelin, kayınpederi tarafından attan indirileceği sırada üzenginin altına “*gelinin karnı kazan gibi olsun*” niyetiyle kazan konulurdu. Kazanın üzerine ise “*gelin kuzu gibi tatlı huylu olsun*” niyetiyle kuzu postu konulurdu. Gelin kuzu postuna basarak attan indirilirdi. O sırada kayınpeder gelinin getirilmesi şerefine imkânı dahilinde bağışta bulunurdu (C. Demirkol, “Çukurca Köyü”). Evin önünde gelinin yüzü açılarak “*gelin sağır olmasın*” niyetiyle bakır havaları çalınarak kaşık oyunu oynatılırdı. Bakır eşliğinde çoğunlukla şu deyişler söylenirdi:

“*Süpürgenin telleri*

Süpürüyor yerleri

Açıverin pencereyi

Geliversin sevda yelleri” (F. Yalçın, “Saruhanlar Köyü”).

Damat, geline yüzünü açtığı için “*yüz görümlüğü*” olarak altın takardı. O sırada kadınlardan bazıları geline “*ağzı tatlansın diyerek*” şerbet içirirdi. Ardından gelinin eline bir miktar yağ verilirdi. Gelin, evin kapısından girerken “*evlilik yağ gibi aksın zorluk yaşanmasın*” niyetiyle kapının üstüne ve altına yağ sürerdi.

Yatsı namazından sonra “*güvey salma*” veya “*güvey giydirme*” adeti yapılırdı. Damat ve sağdıç başta olmak üzere, diğer davetliler ile birlikte oğlan evine varılır, ardından güvey salmaya gelen davetlilere ziyafet verilirdi. Damat eve girdiğinde, iki yenge uçtan uca ip tutar, damat ipi koparır ve önünde bulunan su tasını devirirdi. Damat, eve girdiğinde bu defa gençler, ihtiyarların şapkalarını tutup havaya atarlardı (Mustafa Demirkol, “Çukurca Köyü”, 31 Ocak 2016). O gece damadın sağdıç evin etrafında haber bekler. Damat, sağdıçına “*gelin konuştu*” der. Sağdıç da tüfekle havaya ateş açıp giderdi (Bircan Kocaman, “Muratlı Köyü”, 17 Nisan 2016).

Bazı köylerde güvey salındıktan ertesi günü gelin, sabah vakti oğlan tarafı akrabalarının evlerine gider ve ocaklarını (ateşlerini) yakardı. Gelin, ocağı yakarken önüne bir süpürge atılır. Eğer gelin, süpürgeyi kaldırıp bir yere koyarsa “*gelin pek akıllı*” denirdi. Eğer süpürgenin üzerinden geçip giderse “*gelin pek fikirsiz*” denirdi (Çiğdem Yavuz, “Muratlı Köyü”, 17 Nisan 2016).

O gün sabahı “*Gelin süzdürme*” denilen gelenek başlar ve öğlene kadar sürerdi. Davulcu eve gelerek gelin ve damadı davul sesiyle çağırırdı. Buna “*sabah davulu*” adı verilir. Sabah davulunda gelin kapının önüne çıkar ellerine evliliğin bereketli olması için buğday verilir ve gelin oynadıkça buğdaylar yere dökülürdü. Buna “*darı serpmeye*” adı verilir. Aynı gün damat ve gelin yakın akrabaların evine el öpmeye çıkarlardı (M. Demirkol, “Çukurca”).

Bazı köylerde evlilikten iki-üç gün sonra “kız ardı” adeti gerçekleşirdi. Buna göre kızın ailesinin evinde yemek ziyafeti verilir, ziyafette damat tarafı ve akrabaları bulunurdu. Birkaç gün sonra ise oğlan evinde aynı usulle “*oğlan ardı*” âdeti gerçekleşirdi (Gündoğdu, “Karaköy”).

Domaniç köylerinde düğün geleneklerinin, oldukça zengin ve renkli bir gelenekler bütünü olduğu görülmektedir. Günlerce süren hazırlık aşamasıyla birlikte tüm etkinlikler, köy halkının aktif katılımıyla gerçekleşmektedir. Bu düğünler birçok ritüel ve sembolik anlamlar taşımaktadır. Örneğin, çeyiz hazırlama geleneği, gelinin aileye olan bağlılığını ve yeni evine olan katkısını simgelemektedir. Kına yakma geleneği ise gelinin bekarlık evresinden evliliğe adım atmasını simgelemektedir. Gelin alma töreni sırasında gelinin önünde atla yarış yapılması geleneği ise geline verilen değeri simgelemesi açısından önemlidir.

Domaniç köylerinde düğün geleneği, geleneksel aile ve topluluk değerlerini yansıtmaktadır. Bu gelenekler, aile fertleri arasındaki sevgiyi, saygıyı ve dayanışmayı pekiştirmeye katkıda bulunmaktadır. Ayrıca, bu gelenekler Domaniç köylerinin kültürel mirasının korunmasına ve gelecek nesillere aktarılmasına yardımcı olmaktadır.

3.3 Domaniç Köylerinde Ölüm Gelenekleri

Ölüm, yaşamın doğal bir sonudur ve her toplumda bu olayla başa çıkmak için çeşitli gelenekler ve ritüeller uygulanmaktadır. Domaniç köylerinde ölüm ve cenazeye ilgili gelenekler, ölen kişiye saygı göstermeyi, yas tutmayı ve ruhunun huzura kavuşmasını amaçlamaktadır. Bu gelenekler, toplumun kültürel değerlerini ve inançlarını yansıtmaktadır. Bu bölümde, Domaniç köylerinde ölüm ve cenaze ile ilgili bazı önemli gelenekleri inceleyeceğiz.

Köyden bir kişi öldüğü zaman öncelikle serin bir odada muhafaza edilirdi. Genellikle çoğu akraba köyde bulunduğu için ve ölen kişiyi uzun süre muhafaza etmek zor olduğu için cenaze çok bekletilmezdi.

Ölüm gerçekleşince cenazenin çenesi ve başparmak uçları bağlanır, cenaze kadın ise cenazenin eline ve saçına kına yakılırdı. Sela verildikten sonra evinin önünde yıkanır. Çenesinin altına bir miktar saman serpilirdi.

Vefat eden kişinin çocukları veya yakınları namaz ve oruçlarına kefaret olarak Kur'an Kursu talebelerine, hocalara ve camiye para verirdi. Cenazenin ayak ölçüsünde çinko veya bakır türü kaplar alınır dağıtılır. Bu âdete “*salgın*” adı verilirdi.

Cenaze yıkanırken hapsirilirse, üzerindeki elbiseden bir parça koparılırdı. Cenaze sol omuzda götürülürken gıcırdarsa, bir kişinin daha öleceğinin işareti olarak görülürdü. Veya çok karga sesi olursa da o muhitten cenaze çıkacağına yorulurdu.

Cenazenin defnedilmesinden sonra cenazenin yıkandığı yerdeki serpilmiş samanın üstüne, içi su dolu güğüm bırakılırdı. İnanca göre cenazenin ruhu gelir ve gece o güğümden su içerdi (Hasan Efe, “Karaköy”, 25 Nisan 2016).

Ölünün karnına şişmemesi için bıçak konulur ve seccade ve mendille örtülürdü. Ölüm haberini duyan komşu, eş, dost ve akrabalar evinde hazırladıkları yemekleri cenaze evine getirirdi. Buna “*erene*” adı verilirdi (R. Kocaman, “Muratlı Köyü”).

Ölen kişi evliyse, eşi mezarının üzerine testi veya küp kırardı. Eğer o eş yine evlenirse, yine mezarlığa gelip ölmüş eşinin mezarı üzerine testi veya küp kırardı. Bu kural sadece evli kişiler için geçerlidir (F. Yalçın, “Saruhanlar Köyü”).

Mezar kazma işini ise köyün belirli kişileri üstlenirdi. Eğer yoksa vefat eden kişinin çevresinden iki veya üç kişi yapar ve mezar kazma kişilere belirli bir ücret ödenirdi. Mezar tahtası, vefat eden kişinin ailesinden temin edilir, eğer yoksa komşulardan alınarak bu ihtiyaç giderilirdi. İmama telkin hediyesi olarak bakır kap kakak hediye edilirdi (M. Demirkol, “Çukurca Köyü”).

Defin işlemi yapıldıktan yedi, kırk ve elli ikinci günleri çeşitli dualar ve sureler okunurdu. Yedisinde yufka gözleme yapılarak içine helva konulup havluya sarıp köylülere dağıtılırdı.

Kırk gün sonra ise helva yapıp mevlit okunurdu. Elli iki gün sonra “*burnu düşecek*” denilip köy imamı çağırılır ve Kur'an-ı Kerim okunur, yine imkânlar dâhilinde yemekler hazırlanırdı (Ay, “Muratlı Köyü”).

Domaniç köylerinde incelediğimiz ölüm ve cenaze ile ilgili gelenekler, ölen kişiye saygı göstermeyi, yas tutmayı ve ruhunun huzura kavuşmasını amaçlamaktadır. Bu gelenekler, toplumun kültürel değerlerini ve inançlarını yansıtmaktadır. Ölen bir kişinin çenesinin altına saman serpilmesi aslında buğdayın sembolik anlamı itibarıyla yaşam ve ölüm döngüsünün önemli sembollerinden biri olduğu görülür. Buğday, topraktan çıktığı gibi yeniden toprağa döner. Bu anlamda toprağın sinesiyle ilişkilendirilmektedir (Ersoy, 2000,

s.391). Bu anlamda hasatı yapılmış buğday, yani saman ölümü simgelemektir. Ölen kişinin yedinci, kırkinci ve elli ikinci günlerinde çeşitli geleneklerin uygulanması eski Türk inanışlarıyla ilişkili olarak şekillenmiştir. Özellikle elli ikinci gününden itibaren ölünün el ve burun kemiklerinin düştüğüne ve bunun çok acı verici bir hadise olduğu gerekçesiyle o gün Kuran-ı Kerim okunarak, yemekler dağıtılması ölünün o acıyı hissetmemesini sağlayacağına inanılırdı (Örnek, 1971, s.79).

4. Sonuç

Domaniç köylerinde doğum, düğün ve ölüm gelenekleri, Anadolu'nun diğer bölgelerindeki geleneklerle benzerlik gösterse de bazı özgün ve ilginç gelenekleri de barındırmaktadır. Uygulanan geleneklerde eski Türk inancının izlerini de görmek mümkündür. Bu gelenekler, bölgenin kültürel mirasının ve inançlarının birer göstergesidir. Bu farklılıklar, Domaniç'in kültürel mirasını ve inançlarını yansıtmaktadır ve kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze kadar ulaşmıştır.

Doğum gelenekleri, hamilelikten doğuma ve doğum sonrası süreçlere kadar geniş bir yelpazede kendini gösteren geleneksel uygulamaları içermektedir. Bu gelenekler, bölgenin tarihî ve kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Doğum öncesi dönemde, gebe kadınlar için çeşitli adaklar yapılır ve bebek için hazırlıklar başlar. Doğum sırasında, tecrübeli kadınlar tarafından gerçekleştirilen doğumun, bazı inanç ve uygulamalara göre şekillendirilmesine özen gösterilirdi.

Doğum sonrası dönemde, annenin ve bebeğin sağlığına dikkat edilir. Annenin güçlenmesi için besleyici karışımlar hazırlanır ve göbek bağı için çeşitli uygulamalar yapılır. Kırkinci gün önemli bir adım olarak kabul edilir ve o gün, bebeğin kırklama ritüeli yapılır. Bu ritüel, genellikle dua ve dualar eşliğinde gerçekleştirilir ve bebeğin sağlıklı bir şekilde büyümesi dileğiyle yapılır. Annenin ve bebeğin dışarı çıkması ve ziyaretler gerçekleştirilmesi de bu dönemin önemli bir parçasıdır.

Çocuk sağlığıyla ilgili olarak, bebeklerde görülen rahatsızlıklar için çeşitli inanç ve uygulamalar bulunmaktadır. Bu ritüeller genellikle dualarla ve belirli yerlerde gerçekleştirilir ve çocuğun sağlığına kavuşması amaçlanmaktadır.

Domaniç köylerindeki evlilik geleneği, geleneksel bir yapıya sahiptir ve köy halkı arasındaki sosyal ilişkilerin ve dayanışmanın bir yansımasıdır. Bu süreçte dünlük uygulaması, evlilik öncesindeki aileler arası ilişkilerin önemini vurgular. Evlilik sürecinde yapılan ziyafetler ve hediye alışverişleri, karşılıklı saygının ve anlayışın bir göstergesidir. Nişan ve düğün hazırlıkları, evliliğe giden yolda ailelerin bir araya gelerek ortak kararlar aldığı ve birlikte hareket ettiğini gösterir. Gelin alma sürecindeki gelenekler ise

evlilik töreninin önemli bir parçasıdır ve evlilik birliğinin sağlam temeller üzerine kurulması niyetini yansıtmaktadır.

Ölen bir kişinin cenaze töreni ve defin işlemleri, köy halkı arasındaki dayanışma ve yardımlaşma kültürünü gözler önüne sermektedir. Cenaze evinde yapılan dualar ve verilen yemekler, ölen kişinin yakınlarına ve köylülere destek olma çabasını ifade etmektedir. Ölümün toplumsal hayatta yarattığı etkiler, geleneksel inanç ve uygulamalarla şekillenmektedir. Örneğin, cenazenin taşınması sırasında yaşanan olaylar veya cenaze yıkama sırasında ortaya çıkan inançlar, köy halkının ölümle ilgili duyarlılığını ve inançlarını yansıtmaktadır. Bu adetler, köy halkının sosyal hayattaki rollerini ve aile bağlarını güçlendirmeye yönelik bir işlev görmektedir.

Bu gelenekler, bölgenin kültürel zenginliğini ve insanların doğuma ve bebek bakımına yönelik derin inançlarını yansıtmaktadır. Bu gelenekler, bölgenin tarihî ve sosyal yapısını anlamak için önemli bir kaynak olarak görülebilmektedir.

Kaynaklar

- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek*. A. Tekin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ataman, S. Y. (1992). *Eski Türk düğünleri ve evlenme rit'leri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Bayat, F. (2006). *Ana hatlarıyla Türk şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Bilim ve Sanat Vakfı (2006). *Sözlü tarih araştırmacıları için pratik el kılavuzu*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı, Türkiye Araştırma Merkezi.
- Counce, S. (2011), *Sözlü tarih ve yerel tarihçi*. B. B. Can, A. Yalçinkaya (Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Dinçel, Ö.F. (2021). *Domaniç tarihi*. Bursa: 4renk Yayınevi.
- Ersoy, N. (2000). *Semboller ve yorumları: Bölüm I-II*. İstanbul: Dönence Yayınları.
- Güvenç, B. (1995). *Türk kimliği*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Hacib, Y. H. (2008). *Kutadgu Bilig*. R. Rahmeti Arat (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yay.
- Işık, M. T., Akçınar, M., & Kadioğlu, S. (2010). Mersin ilinde gebelik, doğum ve loğusalık dönemlerinde anneye ve yenidoğana yönelik geleneksel uygulamalar. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 7(1), 63-84.
- Kızıldağ, S. H. (2018). Ankara ve Konya'da yaşayan Nogay Türklerinde Hıdırellez kutlamaları. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 7(15), s.100-106.
- Ögel, B. (1995). *Türk mitolojisi*. C.2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Örnek, S. V. (1971). *Anadolu folklorunda ölüm*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örnek, V.S. (2015). *Geleneksel kültürümüzde çocuk*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Örnek, V.S. (2022). *Türk halkbilimi*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Şener, C. (1997). *Şamanizm*. İstanbul: AD Yayıncılık.
- Thompson, P. (2000). *The voice of the past*. (3. Basım), New York: Oxford University Press.

Kaynak Şahıslar

- S. Ay, “Muratlı Köyü”, Görüşmeci: Gökhan Kartal, Ses Kaydı, 15 Mayıs 2016.
- B. Gülebe, “Saruhanlar Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 1 Mayıs 2016.
- C. Gündoğdu, “Karaköy”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 14 Mart 2016.
- C. Demirkol, “Çukurca Köyü”, Görüşmeci: Gökhan Kartal, Ses Kaydı, 31 Ocak 2016.
- M. Demirkol, “Çukurca Köyü”, Görüşmeci: Gökhan Kartal, Ses Kaydı, 31 Ocak 2016.
- Ş. Demirkol, “Çukurca Köyü”, Görüşmeci: Gökhan Kartal, Ses Kaydı, 31 Ocak 2016.
- H. Efe, “Karaköy”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 25 Nisan 2016.
- H. İlik, “Durabey Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 23 Mayıs 2016.
- R. İlik, “Durabey Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 23 Mayıs 2016.
- F. Karaduman, “Muratlı Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 17 Nisan 2016.
- B. Kocaman, “Muratlı Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 17 Nisan 2016.
- R. Kocaman, “Muratlı Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 17 Nisan 2016.
- F. Kılıç, “Karaköy”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 25 Nisan 2016.
- H. Korkmaz, “Çukurca”, Görüşmeci: Gökhan Kartal, Ses Kaydı, 31 Ocak 2016.
- F. Seyhan, “Saruhanlar Köyü” Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 1 Mayıs 2016.
- H. Tanrıverdi, “Çukurca Köyü”, Görüşmeci: Gökhan Kartal, Ses Kaydı, 31 Ocak 2016.
- S. Ural, “Çamlıca Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 25 Nisan 2016.
- F. Yalçın, “Saruhanlar Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 1 Mayıs 2016.
- S. Yalçın, “Saruhanlar Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 1 Mayıs 2016.
- Ç. Yavuz, “Muratlı Köyü”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 1 Mayıs 2016.
- H. Yıldırım, “Karaköy”, Görüşmeci: İsmail Kartal, Ses Kaydı, 25 Nisan 2016.

Makale Bilgi Formu

Yazarın Notu: Bu makalenin saha araştırması aşamasında değerli katkıları ve desteği için merhum babam İsmail Kartal'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Onun bilgeliği ve rehberliği, bu çalışmanın her aşamasında benimle olmuştur.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar tarafından potansiyel çıkar çatışması bildirilmemiştir.

Telif Beyanı: Yazar dergide yayınlanan çalışmasının telif hakkına sahiptir ve çalışma CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Destek/Destekleyen Kuruluşlar: Bu araştırma için herhangi bir kamu kuruluşundan, özel veya kar amacı gütmeyen sektörlerden hibe alınmamıştır.

Etik Onay ve Katılımcı Rızası: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

İntihal Beyanı: Bu makale iThenticate tarafından taranmıştır.



The Politics of Royal Illness: Real & Feigned

Shah Alam ¹

Abstract: In this article, special emphasis has been laid on the role of mothers. Who had a lot of influence on politics, culture, and society? When a royal woman fell ill, it had many meanings, like Akbar's mother pretended to be ill, after which Akbar went to meet his mother, after which Bairam Khan's reign came to an end. Similarly, whenever a Shah or Sultan fell ill, politics used to start. Like it happened during the times of Alauddin Khilji, Jahangir, and Shah Jahan. Many types of drugs were also used during the Mughal period to prevent motherhood. In this way, Babar's wife, Mubarika Begum, could never become a mother because she was given drugs. When Babar's son Kamran fell ill, he feared that his stepmothers would be poisoned. In this way, the royal illness was sometimes real and sometimes feigned. For example, Malika-i Jahan spread rumors about her son's illness and went to Delhi for treatment and overnight deposed Delhi's Sultan Alauddin Masood and her son. Prince Naseeruddin Mahmood was made the Sultan of Delhi.

Keywords: Mother, Motherhood, Mughal, Politics, Sultanate

1. Introduction

During the Sultanate and Mughal eras, when a Sultan or an Emperor fell ill, new politics started. The illness of someone in the royal family could be real or feigned. An example of this is also found: by removing Sultan Masood, a mother made her son the Sultan of Delhi. She pretended that her son was ill and was going to Delhi for medical purposes, but she overthrew Sultan Masood after reaching Delhi. When Alauddin Khalji fell ill, new politics for the throne began. The Mughal period is also discussed in this article. Hamida Banu Begum pretended to be ill, and when Akbar came from Agra to Delhi to meet his mother, this illness contributed to getting him out of the clutches of Bairam Khan. In this way, Akbar also removed Bairam Khan from his post. In this way, during the Mughal period, when Shah Jahan fell ill, there was a fight between his sons. When Jahangir fell ill, his wife, Noor Jahan, took over the administration and politics of the Mughal Empire. This article has especially focused on the royal mothers and the important role those women played. Babar's wife could not give birth to a child because she was given drugs because she was Babar's beloved wife, so Babar's affection could be reduced, and sons from other wives could become emperors.

¹Jamia Millia Islamia University, Department of History & Culture, New Delhi, India, shahalamsalman2@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-3342-9602

Received: 1 March 2024, Accepted: 2 May 2024, Online: 4 May 2024

Cite as: Alam S. (2024). The politics of royal illness: Real & feigned. *Universal Journal of History and Culture*, 6(1), 65-78. <https://doi.org/10.52613/ujhc.1445541>

Abdul Qadir Badayuni writes Quatrain, which deals with health

*“O thou whose hand has been held in my two hands
Who hindered me from the enjoyment of health,
It is impossible, that I should record my desire towards thee,
The strong desire that I have towards you”*(Badaoni, 1925, pp. 204-205).

It has been discussed the role that illnesses of Royal personalities used to play in politics. When a sultan or an emperor was sick, then there used to be hectic political activity in the Sultanate and Mughal period. For example, this happened in the reign of Alauddin Khilji, in the same way Jahangir used to hide his illness during the Mughal period and Shah Jahan also kept his illness hidden when there was a fight between his sons. In this chapter, we especially examine the role that Royal Mothers used to play in this.

2. Sultanate Period

The Malika-i-Jahan was the mother of Prince Nasiruddin Mahmood and she made a plan to dethrone the reigning Sultan Alauddin Masud. To this effect, she spread the rumor that Prince Nasiruddin was very ill. She pretended that it was very necessary to go to Delhi for better medical treatment. On this journey, she brought along all the Nobles and confidential courtiers of Sultan Alauddin Masud. When she was on the way, she made her son sit in a palanquin escorted by cavalrymen, and then later, she asked the prince to wear a woman’s dress and sent him to Delhi. When the night came, Nasruddin Mahmud was dressed in women’s clothes and, sitting on a horse, reached Delhi in a short time. No one came to know anything until he declared himself to be the Sultan and sat on the throne (Siraj, 1873, p. 677).

This is how a mother made a plan to dethrone the existing sultan, and she was successful in making her son Sultan and acquiring the whole sultanate.

Moving on, let us examine a case where the machinations of a mother actually proved harmful to all concerned. There was a time when Alauddin Khalji was very ill and it seemed that the Sultan would die soon. His wife, whose name was Mah -i Haqq, was the mother of Khizr Khan. She made a pact with her brother Sanjar to make Khizr Khan the new Sultan. However, this secret was informed to Malik Naib, who was the head of all the nobles of the Sultan. Malik Naib disclosed this secret to Alauddin Khalji. On this, the Sultan said to his courtiers, “When Sanjar comes before me, I shall give him a robe, and when he puts it on, seize him by sleeves, pull him to the ground, and cut his throat”. At this time Khizr Khan was

away from Delhi and had gone to pray for his father's health at a place called Sandabat. He had gone to the tombs of the martyrs to pray for the recovery of his father Alauddin Khilji. When he heard that his father had killed his maternal uncle, he was very sad and expressed his grief openly about his maternal uncle. "He was deeply grieved and rent the neck of his garment which it is customary amongst the people of India to do when anyone who is dear to them dies." When his father heard this, he became very angry, and when Khizr Khan came back to Delhi, he was handed over to Malik Naib, his arms and legs were shackled and imprisoned in the fort of Gwalior.

After this Malik Naib said to the Kotwal and Mufradin of the fort of Gwalior who used to keep the register of the troops "Do not say to yourselves that this is the Sultan's son and so treat him with respect; he is in reality his worst enemy, so guard him as you would guard the enemy" (Gibb, 1971, p. 643). In this example, we see that the mother of Khizr Khan made a plan when Sultan Alauddin Khalji was ill, but this plan ultimately proved to be a disaster for her son, her brother, and herself as well.

Ibn Battuta highly praises Muhammad bin Tughlaq's mother. His mother was called Makhduma Jahan (Mistress of the World). She was the most virtuous and charitable woman. She had found many hospices and used to provide food to all of them. The reason she could not see with her eyes was that when her son became a Sultan, all the princesses and daughters of Sultans and nobles went to meet her. Everyone was dressed in beautiful clothes. The mother of Sultan Muhammad bin Tughlaq was sitting on the golden couch encrusted with all kinds of jewels. Everyone came and offered their obeisance. Suddenly Sultan's mother became blind. All the doctors treated her but to no avail. His son, Muhammad bin Tughlaq, was extremely loyal to his mother. According to Ibn Battuta, "Her son is of all the most filial in his respect, and here is an example. Once when, she went on a journey with him, but the Sultan returned a little before her. Upon her arrival he went out to meet her, he alighted from his horse, and kissed her Foot as she was in litter, in the sight of all the people" (Gibb, 1971, p. 726). In this way, Sultan Muhammad bin Tughlaq used to respect his blind mother very much. This increased the respect of the people for the Sultan.

Firoz Shah Tughlaq was unwell and despite many treatments and prayers, he did not recover. So, he went to Bihar to meet Sheikh Sharfuddin Yahiya Maneri, who was acknowledged as a Sufi saint, healer, and holy man, to seek his blessings for good health. When Tughlaq reached Bihar, Shaikh Sharfuddin Yahiya was deep in prayers in Maner Khanqah. People informed him of news that the Sultan had arrived. When he got free from worship, he went to his mother's tomb to pray for her. There he stayed in a room. When Sultan Firoz Shah reached Khanqah, Maulana Muzaffar was present at that time. They offered bread as food that was cooked in the Khanqah, and the meat of some birds was given to them to eat. Maulana

Muzaffar presented with his own hands. When the eyes of the Sultan went on the meat of the birds, he was confused and thought that he had been avoiding meat and felt awkward about how to decline the Sheikh's hospitality. The Sultan felt that he was unlucky. Seeing this, the Sheikh pointed to the cooked birds and said since (he) will not eat it now, why do you not fly from here? Hearing this, all the birds flew away. When Maulana, met Shaikh Sharfuddin Yahiya Maneri, he was very angry and said that you started showing miracles that the Sultan would be convinced of you and became very angry. Shaykh Sharfuddin Yahiya Maneri sent some bread and meat to Sultan Firoz Shah Tughlaq who ate it, and his health became well (Yahiya & Sheikh, 2011, pp. 655-656).

Generally, having many wives in the Royal family was a challenge as there were not friendly and cordial relations among them. That's why there used to be enmity between them. The wife who had a son was generally preferred and got the Sultan's attention and support.

3. Mughal Period

Giving reference to Zeenat Kausar of Fryer, she writes that among the wives, the senior woman used to get the most respect. But the one who had a son was given more respect among all the women. Kausar writes "Babar's beloved wife Bibi Mubarika could not have any child due to the envy of other wives who administered drugs to deprive her of motherhood and weaken her husband's (Babar's) affection." (Kausar, 1992, 256).

In this way, even among the wives of the medieval rulers, there used to be power politics regarding the husband's love. Many types of drugs were used to prevent childbirth. There used to be many types of politics in the royal household to prevent them from motherhood. All royal wives wanted to have a son so that they could get more of the emperor's attention and become powerful among other women in the harem, and her son become the next Emperor.

When Humayun was in Sambhal, his health worsened. It was important for him to go to Agra where the best medical arrangements were made. On the way, his mother met him in Mathura. The best physicians of Agra treated him but to no avail. Mir Abul Baqa, who was a great religious scholar, opined to Babar that the Badshah should donate the most precious and dear one (Banerji, 1938, p. 13).

Maham, the mother of Humayun, complained about: "Do not be troubled about my son. You are a king; what griefs have you? You have other sons. I sorrow because I have only this one." Babar replied: "Maham! Although I have other sons, I love none as I love your Humayun. I crave that this cherished

child may have his heart's desire. And live long, and I desire the Kingdom for him and not for the others because he has not his equal in distinction" (Begum, 1902, p. 104).

Babar started fasting and prayed for Humayun's health for days in extreme heat and dust. Babar prayed: "O God! If a life may be exchanged for a life, I, who am Babar, give my life and my being for Humayun." (Begum, 1902, p. 105) Babur Badshah became ill from that day and remained ill for two to three months. In his entire illness, he remembered Hindal Mirza with great yearning. In this way, a father's yearning to meet his son is revealed. Seeing the deteriorating health of Babar Badshah, an emissary was sent to call Humayun from Kalinjar as soon as possible. Humayun asked all the caretakers and called the doctors and asked that after his recovery, he had left Babar in good health and how his health became so bad. The doctors tried various remedies, and when they checked Babar's pulse, they detected the same poisonous symptoms that had been there when Ibrahim Lodi's mother had tried her nefarious designs." (Begum, 1902, p. 108).

When Humayun sat on the throne, his mothers and sisters all came to meet his family members and asked about his health. He announced that whoever is in a position, or has a jagir, there will be no change in it. Kamran Mirza's disease increased so much that now there was no power to speak. Kamran suspected that his stepmothers had poisoned him at Humayun's behest. When Humayun got this news, he went to see Kamran's health and swore that this thought had never come to his mind. Yet Kamran's heart was not cleared. When Sher Shah moved beyond Lucknow, Humayun also turned to Kannauj, and in his place, made Kamran the caretaker of Agra. When Humayun crossed the River Ganga, Kamran left Agra and went towards Lahore. He wrote a letter to Humayun seeking permission to take Gulbadan Begum with him, saying that no one in this country is his own. Humayun allowed the Gulbadan to go. After this, 500 hundred soldiers were sent to bring Gulbadan Begum. On this, her mother said that Gulbadan never goes alone, so Kamran requested her mother and took her away by using force and showing Humayun's Farman. Gulbadan was crying. This was the first time Gulbadan was separated from her, stepmother. This politics weakened the position of Humayun psychologically in the battle of Kannauj.

When Akbar's stepmother came from Mecca and Medina after performing Hajj, she made a plan to live in Delhi. Abul Fazl says that this was due to her love for Humayun, she made her residence near the Sultan's tomb. When Akbar won Gujarat, his stepmother Haji Begum also went to Agra to congratulate him. Emperor Akbar went to welcome her. This shows how much a stepmother was respected. In the happiness of the sons' victory, the mother also used to be happy. Let me quote the story that Akbar narrated to his stepmother from Abul Fazal: "The kindness and affection which she showed to me, and my

love for her are beyond expression. Everyone who did not know the real facts thought that she was my own mother. In my sixth year, I was distracted by toothache. She said she had a medicine which she was wonderful and tried and tested, and went off to get it. H. M Miriam-Makani, being a world of vigilance and caution, was in agony lest she should give me the medicine (for fear of being poisoned), and yet she did not venture to say anything out of respect to H. M. Jannat Ashiyani. So, she tried to take me away to her own house, but I would not leave my attendance on lady (Haji Begum). When she brought the medicine, she understood the delicate situation. Being a wise person, she first swallowed a little bit of the medicine to prove its worth and then rubbed the medicine in my teeth. The minds of the superficial were set at rest, and also my pain was soothed (Fazl, 2000, pp. 107-108). This shows that in the Royal Family, mothers used to be very cautious about their sons, and even they used to keep their sons away from stepmothers because there was always fear of being poisoned due to throne politics. There was no trust among them as every mother wanted to be his son as Emperor.”

In this, Bairam Khan could not do anything even if he wanted to, and no advice could be taken from him in this matter. Hamida Banu Begum’s political understanding had become evident by staying with Humayun. Professor Farhat Nasreen writes, “Therefore Hamida’s worries over Akbar’s subservience to Bairam Khan were understandable for reasons beyond maternal affection. Maham Anga also distanced herself from Bairam Khan after Hamida’s arrival from Kabul”(Nasreen, 2021, 72). Whether Bairam Khan was attacked by royal elephants intentionally or unintentionally, he became really upset, and without caring about the court, he slaughtered the caretaker of the elephant. This angered Akbar very much and he left Agra on the pretext of hunting. On 15 March 1560, Akbar Delhi came to see his ailing mother and issued a decree from there to dismiss Bairam Khan from the post of Wakil. Bairam Khan tried to revolt but Sayyid Mohammad Atka defeated him. “This clique considered Adham Khan, Akbar’s Turani foster brother, the son of his wet nurse, Akbar’s mother, actively encouraged the planned coup”(Richards, 2021, 14).

Maham Anaga gave advice to Mariam Makani to bring Akbar to Delhi using a trick saying Mariam Makani has fallen ill. This way Bairam Khan was defeated and overthrown from authority. The below verse is mentioned in *Tabqat -I- Akbari*;

When a difficulty comes to a man of sense,
 From which his affairs come to stand;
 He makes the wisdom of another his own wisdom’s friends;
 So that it may assist in solving it (Ahmad, 1936, p. 237).

The above is an excellent example of how the Royal Mothers used political acumen and strategy to safeguard Akbar's position and defeat Bairam Khan.

There was the poet of Akbar's reign whose name was Baqai. He had poisoned his father on the instruction of his mother. His father had made some mistakes. On the orders of the emperor, he was brought from Kashmir to Lahore and killed. He also used to do poetry like his father in which he said

“While thy death-dealing glance is the despoiler of life
Death looks on from afar with regret (Badaoni, 1925, p. 308).

V.A Smith quotes Xavier: He (Akbar) is inclined towards Hinduism [gentilita], worship of God and the Sun, and poses as a prophet, wishing it to be understood that he works miracles through healing the sick by means of the water in which he washes his feet. Many women make vows to him for the children or for the blessing of bearing sons, and if it happens that they regain health, they bring their offerings to him, which he receives with much pleasure and in public, however small they may be. The Hindus are in favor just now, and I do not know how the Muhammadans put up with it (Smith, 1917, p. 262).

The so called ‘miracle ’cure by Akbar for childbirth and healing sick men was promoted so that he could gain the people's attention. It was Akbar's politics to gain the people's support.

Jahangir did not drink alcohol until the age of eighteen years. When he was an infant, his mother and nurses demanded liquor to remove an infantile problem. This was followed by a tola mixed water that also had roses. The cough was given as medicine (Thackston, 1999, p. 184).

Sultan Salima Begum felt extremely proud that she had successfully stopped the civil war. Now Salim again revolted, the news was quite disturbing and caused waves in 1604. He also planned to use force and was ready to go to Allahabad if needed. Akbar also decided that Jahangir's son Khusrau be his successor and now the situation was so dire that Hamida Banu Begum (Akbar's mother and grandmother of Jahangir) was very worried about it. However, keeping the gravity of the wayward son's action, ignoring her feelings and illness, Akbar left for Allahabad (Prasad, 1930, p. 67). Akbar had just walked six miles from Agra and was trying to cross the river Yamuna but due to bad weather and heavy rain, he could not cross the river. At this time, the news of Hamida Banu falling ill came and he called for his physicians so that he could know whether his health was bad or not or if it was a trick. The royal doctor reported that the health of Royal Mother Hamida Banu Begum was indeed very critical. When Akbar went back, he found that his mother, Hamida Banu Begum, was no longer in a position to speak. This upset him greatly and he

drowned in mourning. He postponed the military campaign for the time being because of the death of Hamida Banu Begum. After that, the situation of the Civil War went away and when this news came to Salim, on this pretext, he came towards Agra because “the show of military force had him alarmed; Salim, the death of Maryam Makani had lost him his most powerful intercessor; the progress of the conspiracy of Man Singh and Aziz Koka made his presence at Agra very desirable” (Prasad, 1930, p. 68).

When Akbar got the news that his mother’s health was deteriorating, he did not believe it because he understood that it may be a trick. Khurram and Hakim Ali were sent to Agra to check this news. Khurram went straight to his grandmother’s apartment and saw that his grandmother’s condition was precarious. He immediately went back and told his grandfather that if you wanted to see your mother alive, then you should immediately return to Agra. Akbar reached his mother in time. It was just about to die now, she expired within a few hours. After the death of his mother, Akbar’s condition deteriorated. One day, there was a fight between Jahangir and the animals of Khusrau. Akbar and Khurram watched from the window. In the combat, it seemed as though the upper hand of Jahangir’s elephant over Khusrau’s elephant would prevail. His supporters abused the followers of Khusrau. The latter went and complained to Akbar. Akbar sent Prince Khurram to stop the affray by giving a message to Jahangir. Akbar was now retired from this scene. He was extremely tired and had been restless all night (Saksena, 1931, p. 6). Khusrau’s mother was deeply saddened by her son’s unruly attitude. She was looking for an opportunity when Jahangir went hunting. She ate opium to eliminate herself. Jahangir had been extremely sad and inconsolable for a long time. She and Jahangir had a good understanding of each other. Akbar wrote a very consolatory and affectionate letter in view of Salim’s grief. He had taken steps to remove Jahangir’s grief. Jahangir wrote, “She had a mind to perfection, and she was so loyal to me that she would have sacrificed a thousand sons and brothers for one hair on my head.” She constantly wrote letters for her son and advised that he should be loyal and loving to his father. When she saw that his explanation had gone to waste. Khusrau’s mother planned to end her life by taking opium. Jahangir called it “an integral part of Rajput nature.” Its fathers and brothers suddenly seemed like crazy for a while.

When Jahangir suppressed the rebellion of Khusrau, Prince Khurram was sent to bring his mother, Maryam uz Zamani, and the Harem. When she reached close to Lahore, Jahangir rode on the boat and went to Dhar village to his mother to show this happiness and greet them. The Genghis Khan code and the followings of Timurid Law were done for their elders. After this, he entered the Lahore Fort.

At the end of Jahangir’s rule, there was a well-known and famous doctor named Bernard. Jahangir was very kind to that doctor. He used to eat and drink with the king. Both were alcoholics. The nature of

both of them was similar. Jahangir had spent his life in luxury and handed over the work of the state to his Begum Noor Jahan. Jahangir used to say that her wisdom and ability were enough to run the state. Bernard had earned ten crowns per day. This doctor was a favorite to the Emperor, and hence, everyone in the court used to respect him. He also used to go to a noble family, and due to all these, he had great respect. He did not care about money; he took it with one hand and gave it with the other hand. He was famous among all the people, especially among the Kanchanis. All Kanchanis used to gather in his houses in the morning and evening. Dr Bernard fell in love with a Kanchani and met her, but her mother didn't allow him to take her daughter with him since she had only one daughter and she used to love her. She was very good at dancing and singing. He tried hard for it, but he was unsuccessful. Her mother did not let her disappear from her eyes even for a moment because he felt that giving her age and virginity would have a terrible effect on her health and bodily vigor. Jahangir wanted to reward Dr. Bernard in court because of his good medical treatment. Dr. Barnard refused to take any reward from Jahangir, and when the emperor asked, he replied that he did not need any reward, but instead, he wanted the Kanchani who had come to court for Salam. All the courtiers were smiling because Kanchani was a Muslim and the doctor was a Christian. All suspected that his request would hardly be accepted. Jahangir didn't care about religion anyway. Jahangir laughed and issued the order to give it to the girl. "Lift on the physician's shoulder, 'he said, "and let him carry the kitchen away." Kanchani was seated in front of everyone in the court and he took it to his house with great joy (Bernier, 1916, pp. 275-276).

According to Ashish Nandi "Women with children were in any case not allowed by the Mughals to burn themselves, because they were expected to look after and educate their children.

One of Bernier's friends, Bendi Das, was Danishmand Khan's principal writer. He had a severe fever and died. Bernier had known him for two years and had also medically treated him. Bendi Das's wife wanted to be Sati after her husband's demise. Danishmand Khan had sent the servants who were his relatives to the woman so that the woman could not become Sati. His relatives explained that it is very appropriate to be Sati; it will increase the value of the people of her family, but she should take care of those children who are still very young. It was not right to leave those children without a mother and father. In all respects, when his relatives failed to stop her from becoming Sati, they requested Francis Bernier to help in this. On behalf of Danishmand Khan and for the sake of his friendship when Bernier went there, he saw seven or eight terribly old women as well as four or five aged Brahmins sitting and crying close to the corpse. The widowed woman was also inconsolable, sitting with her hair open at the foot of her husband's corpse and crying. The woman's face was pale. She was crying so much that there were no tears in her eyes. When the crying was over, Bernier went closer and began to understand the

woman (Bernier, 1916, pp. 307-308) “I come hither,’ said by the desire of Danech-mend -Kan, to inform you that he will settle a pension of two crowns per month on each of your sons, provided you do not destroy your life, a life so necessary for their care and education. We have ways and means indeed to prevent your ascending the pile and to punish those who encourage you in so unreasonable a resolution. All your relations wish you to live for the sake of your offspring, and you will not be reputed infamous as are the childless widows who possess not the courage to burn themselves with their husband.’ I repeated these arguments several times without receiving any answer, but, at last, fixing a determined look on me, she said, well, if I am prevented from burning myself, I will dash out my brains against a wall.’ what a diabolical spirit has taken possession of you thought I. ‘Let it be so then,’ I re-joined, with undissembled anger,’ but first take your children, wretched and unnatural mother! Cut their throats and consume them on the same pile; otherwise, you will leave them to die of famine, for they shall return immediately to Danechmend-Kan and annul their pension. ‘These words, spoken with a loud and resolute voice, made the desired impression: without uttering a syllable, her head fell suddenly on her knees, and the greater parts of the old women and Brahmens sneaked towards the door and left the room. I thought I might now safely leave the widow in the hands of her friends, who had accompanied me and, mounting my horse, returned home. In the evening, when on my way to Danechmend-Kan to inform him of what I had done, met one of the relations who thanked me and said that the body had been burnt without the widow who had promised not to die by her own hands.” (Bernier, 1916, p. 308).

Raja Anoop Singh who was from Bikaner. He sent an application to Aurangzeb saying, “I am very ill, and there is no hope of life. The two of my wives of this hereditary servant (Khanzada) are pregnant. After the death of this faithful person, if a son is born to one of them, the tika of Bikaner be given to him.” This king was very loyal to the emperor. Aurangzeb issued an Imperial decree consoling that whenever he had a son, he would be given the Tikka. Then, he became completely satisfied. After that, he recovered from the disease, and his two wives gave birth to two sons (Nagar, 2009, p. 244).

Ghazi Uddin Bahadur was sent to Satara. One day, when he was sitting on a chair wearing beautiful clothes and looking in the mirror. And he felt very proud of his beauty. One of his slaves said, “This beauty and mastery is deserving of sovereignty.” Thus, if the throne comes to a lot of your good self, it will be decorated with all your good qualities.” Ghaziuddin Khan smiled and said, “The magnificence of the Almighty can render anything possible. “The throne suits only the Timurid family, and may the Almighty present it to his descendants. For us, the servants, the happiness of service and faithfulness of this exalted family is enough.” Aurangzeb was very sad to hear this news. Later after some time had passed, Ghazi fell ill and had a severe headache. Ishwar Das Nagar writes that nature had given two things to the emperor,

sharp memory and strong ability to retention, he recognized the person seen long ago, secondly, he also remembered old things. When Badshah heard, he remembered Khan's smile and his talk. The King did not think it right to take his life because he was still a faithful servant. He called a great Hakim named Fatah Khan Hakim.

Ghazi-ud-din Khan Bahadur was ill. So go to him and console him on my behalf. Give him treatment for his recovery. Adopt such measures that his eyeballs may remain intact, but he loses his eye-sight" (Nagar, 2009, p. 245). The prince was treated in such a way that his illness was subsided. But his headache remained. After that, the prince started treating his headache. Blood came out of his forehead and got rid of the treated headache, but his eyesight was lost. The Hakim came out of his tent and informed the king about it. Aurangzeb sent a Harkara to find out the truth of its news. After this, according to the regulations, his son was given the responsibility of the army. In this way, the dream of kingship drowned in the light of the eyes.

When Zafar Khan was very ill, Aurangzeb visited his house twice. First to inquire about his health and the second time to condole with him. Aurangzeb sent his sons Muhammad Azam and Muhammad Akbar to his house to express their sorrow and sympathy and also sent Namdar Khan and Kamgar Khan's mother, Farzana Begum, to comfort them. A special robe of honor was also sent for both his sons and a Torah for their mother. After this, Prince Akbar brought both brothers to the court after mourning (Khan & Abdul, 2003, p. 723). Whenever someone used to get ill close to the Royal family emperor used to visit or send her son or daughter to them so that good friendship remained the same as it was. It was a good politics of the emperor, particularly Mughal Emperors.

Quoting Amir Khan, Shah Nawaz Khan writes that one day he heard the King (Aurangzeb) who had become very weak saying these lines:

When you have reached your 80th and 90th year,
Many evils have you suffered from Time,
When after that you attain the 100th stage
It is death in the form of life.

Hearing this, Amir Khan said: “Save your majesty” Shaikh of Ganj (Nizami) read these lines which are:

Then, it’s better that you remain joyful,
And that in that joy you remember God.

Aurangzeb read it many times and read it after getting it written down. The next morning, he was so strong that he came to the Hall of Justice and said: “Your verse has given me perfect health, and conveyed strength to weakness.” (Khan & Abdul, 2003, p. 256).

4. Conclusion

This article has tried to show the importance of royal mothers and the contribution of women in politics during the Sultanate and Mughal periods. Mah-i Haq contribution made by Hamida Banu Begum Alauddin Masud’s mother, Nur Jahan, and other women had a great role and contribution in politics. The focus has also been on that. During the Sultanate and Mughal periods, royal illness, whether real or feigned, played a big role in politics. The politics of illness changed the situation of the entire empire. Whenever the emperor was healthy, the kingdom used to function well, whereas when his health deteriorated, parties and politics used to start. This had a huge impact on the dynasty. Princes had their own informers in the court, like what happened regarding Shah Jahan’s illness; rumors spread that Shah Jahan would not live; there was a war between his sons, and Aurangzeb became the emperor. Shah Jahan lived for eight years in prison at Agra Fort.

References

- Ahmad, K. N. (1936). *The Tabaqat-i-Akbari*. B. De (Trans.). Vol. 2. Calcutta: The Asiatic Society of Bengal.
- Badaoni, A. Q. (1925). *Muntakhabu-'t-Tawarikh*. W. Haig (Trans.). Vol. III. Calcutta: Asiatic Society of Bengal.
- Banerji, S. K. (1938). *Humayun Badshah*. Oxford University Press.
- Begum, G. B. (1902). *Humayu Nama*. Albemarle Street, London: Royal Asiatic Society.
- Bernier, F. (1916). *Travels in Mogul Empire*. Oxford : University Press.
- Fazl, A. (2000). *The Akbar Nama*. H. Beveridge (Trans.). Vol. III. Calcutta: The Asiatic Society.
- Gibb, H. A. R. (1971). *The Traveles of Ibn-i- Batuta A.D.1325-1354*. Vol. iii. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- Kausar, Z. (1992). *Muslim Women In Medieval India*. New Delhi: Janaki Prakashan.
- Khan, S. N. & Abdul, H. (2003). *The Maathir-Ul-Umara*. Second Edition. Vol. I. 1 Park Street Kolkata: The Asiatic Society.
- Nagar, I. (2009). *Fatuhah -i- Alam Giri*. Translated by Tasneem Ahmad. Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delli.
- Nasreen, F. (2021). *The Great Mughal*. New Delhi: Rupa Publication India Pvt.Ltd.
- Prasad, B. (1930). *History of Jahangir*. Second. Allahabad: The Indian Press, Ltd.
- Richards, J. F. (2021). *The New Cambridge History of India The Mughal Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Saksena, B. P. (1931). *History of Shah Jahan of Delhi*. Allahabad: The Indian Press Ltd.
- Smith, A. V. (1917). *Akbar The Great Mogul*. London: Oxford University Press.
- Siraj, Minhaj-i-. *Tabqat -i- Nasiri*. (1873). Major H.J. Raverty (Trans.). London: Asiatic Society of Bengal.
- Thackston, W. M. (1999). *The Jahangir Nama*. Oxford University Press.
- Yahiya M., & Sheikh, S. (2011). *Madanul Ma'ani*. S. S. Qasimuddin Ahmad (Trans.). 2nd ed. Bihar Sharif Nalanda: Maktaba Sharaf.

Article Information Form

Author(s) Notes: The author would like to express their sincere thanks to the editor and the anonymous reviewers for their helpful comments and suggestions.

Author(s) Contributions: The article has a single author.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflict of interest was declared by the author.

Copyright Statement: The author owns the copyright of his work published in the magazine and this work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Supporting/Supporting Organizations: No grants were received from any public, private or non-profit organizations for this research.

Ethical Approval and Participant Consent: It is declared that during the preparation process of this study, scientific and ethical principles were followed and all the studies benefited from are stated in the bibliography.

Plagiarism Statement: This article has been scanned by iThenticate.



Women, Film and Politics in the Islamic Republic of Iran 1979-2005; A Perspective from Learning from Experience and Performance Theory

Özlem Sert* ¹, Sami Oğuz ²

Abstract: Images in popular culture provide essential information about the socio-political situation and the self-realisation of gender roles in society. The transformation of women characters in Iranian films after the 1980s has occupied a certain space in scholarship, however everyday self-experiences in the streets and its relation to self realization and women figures are barely included into the analysis. Based on learning from experience, affect and performance theory, this paper focesses on two prominent female stars of Iranian cinema: Niki Karimi and Hediye Tehrani as image transformers in a period of cultural evolution and the smile of women that fades away from the streets. The analysis begins with a general examination of the interaction between politics and culture through the main currents in Iranian cinema. In this part, a periodization of the post-revolution era in Iran is presented through cultural products, especially Iranian films such as the religious era, the war and post-war era, the pastoral era, and the critical era. The last part compares two famous women's images, Niki Karimi and Hediye Tehrani, and shows how this periodization helps to understand the changes in women's self realization and body politics in everyday life after the revolution.

Keywords: Affects, Gender, Iranian cinema, Khatami, Learning from experince, Performance theory, Popular culture

1. Introduction

The present writer's sexual abuse experience on the streets of Tehran thought her to put on a snake-like face instead of her Mediteranean warm smile for self protection. She felt like she saw the woman she needs to be in order to protect herself in the streets of Tehran as she saw Hediye Tehrani acting. This article is about protective body politics of women evolved while the economy politics of Iran was experiencing a gradual transformation in the early 2000s. Such a grave experience needed to wait for two decades to be analysed as a gender history facet. The article starts with a theoretical introduction to clarify why learning from (good or bad) experiences is essential to understanding the period. It argues that, while often the body of the women is a great discussion in politics where Women's voices are barely heard learning from experience not only gives a voice to women but it also introduces another perspective to changes in everyday body politics. Moreover, it argues that an alien woman who has no problem with smiling can be

¹Hacettepe University, Department of History, Ankara, Türkiye, oezlemsert@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-4300-6192 *Corresponding Author

²Retired writer, Ankara, Türkiye, samioguz@yahoo.com, ORCID ID: 0009-0008-7249-1175

Received: 14 November 2023, **Accepted:** 6 May 2024, **Online:** 7 May 2024

Cite as: Sert, Ö., & Oğuz, S. (2024). Women, film and politics in the Islamic Republic of Iran 1979-2005; A perspective from learning from experience and performance theory. *Universal Journal of History and Culture*, 6(1), 79-100 <https://doi.org/10.52613/ujhc.1390962>

more sensible to the absence of women's smiles in the streets than women who normalize dull faces.

2. Theory

Scott describes how the state documents the important assets and leaves out other elements as follows: "Missing, of course, were all those trees, bushes, and plants holding little or no potential for state revenue." (Scott 1990, p.12). Similar to the bushes, the representation of women in the sources is limited in proportion, and there are often male narratives or the narratives often reflect male perspectives. Even though the cultural products have higher representative characteristics, they need further methodological questioning to give voice to women. Learning from experience is a way of questioning the sources for women. Films as cultural products can help us understand the change in body politics of women by introducing the methodology that appreciates experience as a way to understand. The body politics that govern the bodies of the women actors mean a lot for women in everyday life, and the actresses who perform the everyday maneuvers of women with their body language find more appreciation. Learning from experience is a rich and necessary source for both gender studies and cultural studies (Grey, 1997, p.103). This article will show that learning from experience gives deeper insights into history that help us understand women and their role in history as a deep wave. Depending on the performance theory, the article argues that it was not only the people(men) who made the cultural politics that were actors, but it was also the women who were actors as a strong deep wave that even influences today. Learning by experience helps us understand the history of Iranian popular culture.

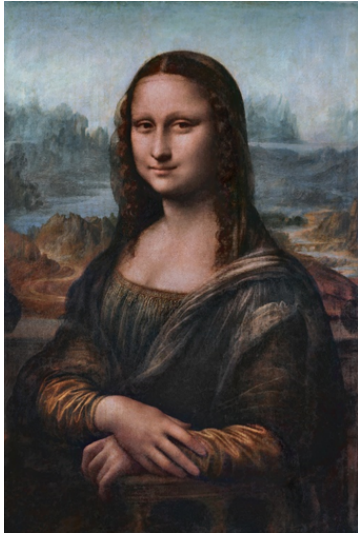
3. Learning by Experience

The experience in Tehran as an alien taught me not to smile as a woman and to govern my face in a special way to protect myself. The smile of a woman has always been an important public debate. One of the women whose smile is long been a theme in public discourse is Mona Lisa's smile.

Giorgio Vasari found Mona Lisa's smile "so pleasing that it seems more divine than human" in 1550 (Flanigan, 2024, p.183). Even though the emotional communities change according to time and place, the smile of a woman was still a "problem" in the twenty-first-century streets of Tehran. My fading smile did not make me happy, and it was not my "natural" way of behaving as a Mediterranean woman. What we call natural varies according to time and place. The article will show that the history of women's smiles in everyday life and in movies is an important indicator of the history of gender in Iran (Oelschlaeger, 1999, pp. 63-76). Women's body politics varied over time in Iranian film representations. After experiencing

Picture 1

Da Vinci's Mona Lisa, 1503



Note: This file is licensed under the Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International license.

the vaporizing of women's smiles in public spaces and the necessity to protect oneself, I understood that women had a significant role in determining this body politics since it means a lot in their everyday lives. I will demonstrate the determinant role of this deep wave in three parts. First, I will give a broad descriptive context of the events in cultural politics that shows what the politicians who ruled the state aimed to shape the film industry as a director's cinema instead of a star's cinema. Then, with a short history of the films and economic politics in Iran, the context in which women shaped their manoeuvres in public space will be described. The article will use performance theory and argue that the directors shaped their films in step with the changes in the body politics of women in the public space by showing that Niki Kerimi and Hediye Tehrani became stars who were naturalizing a kind of body politics and a manoeuvre that women identified themselves.

4. The Broad Context

Scholars often mention three critical periods in the history of the Islamic Republic of Iran: the first period is the Khomeini era, between the 1979 revolution and his death in 1989. The period of the Iran-Iraq war also falls within this period. The war years began in the second year of the revolution (1980) and lasted until 1988. The second period was the era of reconstruction, which began with the end of the Iran-Iraq war. The last period is the Khatami era, which began with the success of the Reform Front in

the 1997 elections and ended in 2005. There is debate about this success. Although the reformists won with 65.21% against the conservatives, who could only muster 19.56% of the vote, some said that this did nothing but ally the critical voices with the system (Oğuz & Çakır, 2000, p. 233). This paper argues that this success and other developments in women's daily lives challenged women's self-image, which means a change in ideological hegemony.

Cultural studies that focus on the products of popular culture, especially studies of films, show the change in women's self-image and their importance in Iranian politics. Ghorbankarimi's *A Colourful Presence* describes this change in the representation of women in films as a shift from the silent, faceless women of the early revolution to the women with an agency after the 1990s. Naficy, also describes a shift in visibility of women's (Naficy, 2012, p. 99). This article supports this idea of transformation and asserts that this change is a shift in ideological hegemony.

The structural changes in the political economy during the era of reconstruction (under the presidency of Rafsanjani) precede this ideological change in hegemony. Therefore, it is crucial to look closely at the developments during the Reconstruction Era. During the Rafsanjani period, Iran experienced an economic opening to the world, increased employment of women, and solid political repression. The Islamic Republic of Iran was severely isolated from the outside world until the war and began to open up with export-oriented economic policies. Since revenues from oil exports were less than what the Iranian economy spent on imported products, this export-oriented policy caused an economic loss. Foreign loans from Europe and Japan began in this era. By 1992, the government was unable to repay the loans (Kanovsky, 1997, pp. IX-XII). This economic failure may have been one of the main reasons for Rafsanjani's political fall.

The years of reconstruction are also crucial for understanding the change in the status of women in contemporary Iran. During these years, women's employment increased more than ever before in Iran's history, and women gained more freedom in the workforce. Two crucial factors were responsible for this increase in women's employment: the economy's need for female labour due to the vacancies created by male workers who had gone to war, and the needs of family households, which were running a deficit due to severe inflation in the postwar period (Poya, 1999, p.10). On the other hand, the Islamic Republic of Iran changed its population policy due to the population growth and the problems caused by the migration of the growing population to the big cities. Thus, birth control, seen as a game played by the West against the Islamic Republic in the early years of the revolution, was allowed and enforced for the benefit of Islamic society (Hoodfar, 1997, pp. 220-222). In May 1993, birth control became legal. In 1994, the birth

rate dropped from 2.3% to 1.8% (Oğuz & Çakır, 2000, p.296). This birth control policy provided women with more freedom in their working lives. Consequently, women's employment increased during and after the war.

The third feature of the Rafsancani era was massive political repression. There were at least eighty-four unsolved political murders during these years. Participation in elections was low. The legitimacy of the system was in jeopardy. This crisis of legitimacy led to a strengthening of opposition groups. Unemployment, the decline in real income due to rising inflation during the war economy, and social developments to which the conservative gender policy paid too little attention prepared the background for the strengthening of this opposition. On May 23, 1997, the May 23 Front, also known as the Reform Front, was successful in the elections with an overwhelming result of 69.63 %. The Reform Front was a coalition of eighteen opposition groups. The leading organisation was the MRM (Mecme-i Ruhaniyun-u Muebariz), a group of ulema (religious scholars) that included Khatami, the leader of the Reform Front. On March 20, 1988, the ulema split into CRM and MRM. The MRM was labelled a 'left-wing religious' repressed group during the Rafsancani period. The MRM, composed of senior religious scholars, gave religious legitimacy to the reform front. There were also liberal, labour, and women's groups (Oğuz & Çakır, 2000, pp.293-294). The Khatami period began with the great, unexpected victory of the Islamic reformists over the conservative establishment.

5. Politics under Khatami

The events of the Khatami period were diverse: student movements, serial killings, elections, and trials of reform-minded politicians. There was opposition between students who supported Khatami and conservative groups. The most active conservative group of this era was Ansar-i Hizbullah (Comrades of Hizbullah). It began its activities in 1992 and took its first action against the Iranian Islamic thinker Soroush at a conference in Shiraz in 1994. Ansar-i Hizbullah frequently carried out attacks on pro-reform students and other pro-reform movements. On the anniversary of Khatami's election, for example, the conflict was to be ended by a coup d'état. The police sided with Ansar-i Hizbullah against the students. On July 8, 2000, police illegally entered student dormitories to arrest students. This wave of arrests and student protests continued until July 13. On July 20, 23 Revolutionary Guards (Pasdaran-i Inqilab-e Islami) generals sent a letter threatening Khatami with a coup d'état if he did not stop the reform movement and student protests (Kermani, 2001, p. 32; Oğuz & Çakır, 2000, pp.244-246). The reformists immediately stopped their protests and thus prevented a coup d'état. In doing so, however, they once again recognized

their limitations and understood that they had to be careful if they wanted to protect themselves.

Reformists were suppressed. Serial murders are another critical political event of these years. On November 22, 1998, the leader of the Iranian National Party, Daryush Furuhar, and his wife, Pervane Iskenderi, were assassinated (Kermani, 2001, pp.11-12). The series of murders against secular and opposition intellectuals began with this event. Writers and politicians were victims of the radical conservative group Fedai-i Islam (Followers of Islam). Another assassination attempt was carried out immediately after the reformists' great victory in the parliamentary elections in February 2000. On March 12, two conservative activists shot Said Haccarian in the head, wounding him. Haccarian, widely considered the brains of the reform movement, escaped this assassination wounded. After a long coma, he lost most of his ability to walk and talk, but he continued to write articles as he had before the attack. He continued to give interviews to the reformist newspapers and magazines (Oğuz & Çakır, 2000, p.280).

The oppression by the conservatives came out of every area they controlled. Almost every day a newspaper was closed. But the reformists knew how to deal with these oppressions. Although one newspaper was closed almost every day, a new one immediately sprang up like a mushroom, with a new name and a new breath. One of the manoeuvres of the reformist newspapers was to wait for the new elections before publishing their first paper. They started publishing just before the 2001 elections. Before the elections, they stopped again. The reformists blamed the conservatives for hindering their press. As a result, almost every repressive measure taken by the conservatives in the process worked against them. The murders caused them to lose their legitimacy, which was in question anyway.

Arrests of politicians and court sentences against them are the other critical events of this period. They show the kind of problems that exist between the conservatives and the reformists. One of the reformist politicians arrested is the mayor of Tehran, Golamhossain Kerbashi. He was first arrested in April 1998. The case dragged on until he was taken to Tehran's famous Evin prison. The conservatives aimed to weaken the reformists through this suppression of the famous reformist mayor. Kerbashi was famous and popular in Tehran because of his works. He built many parks in Tehran and organized some public housing in the poor (southern) part of Tehran. The conservatives accused Kerbashi of stealing from the municipality's budget. The conservatives thought that the poor population would revolt against Kerbashi when they heard about the sums he was alleged to have stolen. However, this process did not go as they wanted. Those who accused him were themselves dubious. People continued to believe in Kerbaschi. When he was taken to Evin Prison in May 1999, women wore green headscarves to support him (Oğuz & Çakır, 2000, p.248).

Another reformist politician whom conservatives sharply criticized was Interior Minister Abdullah Nuri. He was the interior minister who solved most of the murders in these killing sprees. Although he was elected minister, the conservative majority in parliament put a ‘veto of confidence’ on him. Then he was elected to the Tehran City Council and edited a reformist newspaper called “Hordad”. The conservatives wanted to prevent Abdullah Nuri from participating in the parliamentary elections. So, shortly after he resigned from the city council for the parliamentary elections, his newspaper was closed and he was imprisoned for five years for activities against the Islamic Revolution. TV showed his sentencing process to make propaganda for the conservatives and weaken the reformists. But once again, this strategy worked against the conservatives. Nuri defended himself well, and this became good propaganda for the reformists. Nuri used the motives of the Shiite faith powerfully by announcing Khatami and the reformists as victims who were oppressed like the martyrs of the Shiite faith (Oğuz & Çakır, 2000, p.231).

Cultural products, the subject of the next chapter, were an essential part of the debate in Iranian political life (Siavoshi, 1997). Khatami was the minister of culture under Rafsanjani. He resigned in 1992 under immense pressure from conservatives who claimed that Khatami’s overly liberal cultural policies were weakening the pillar of Islam and the Islamic Republic and giving way to Western culture in Iran. The culture minister in Khatami’s government, Muhacerani, was among the reformers strongly criticized by conservatives. Muhacerani and Nuri were attacked when they attended a funeral service for those killed in the Iran-Iraq war. Nuri was subsequently arrested (Oğuz & Çakır, 2000, pp. 175, 216. Muhacerani continued his freedom-based cultural policy, although he was beaten up by a group belonging to Ansari-Hizbullah. He successfully received a vote of confidence from Parliament in a question and answer session of the Conservatives. All things considered, he was forced to resign in February 2000 because of the Conservatives’ oppression. He had been the head of the Centre for Dialogue between Civilizations, which was of utmost importance to the Khatami government. Thus, the political events of the Khatami period show that culture is an essential part of the debate between conservatives and reformists. On the other hand, the cultural products reflect these political debates in society.

6. Cultural Life under Khatami

As political events after May 23, 1997, show, culture is at the centre of the debate between conservatives and reformists. After the Islamic Revolution and during the Iran-Iraq war, the government suppressed all arts, and people found byways for art. For example, the government banned most types of music except religious and traditional music. It banned women’s singing. Modern dance and traditional dances were

also strictly forbidden in public places. Similar to other countries, people in Iran showed their feelings by performing traditional dances and modern dances during indoor celebrations. Although many arts suffered during this period, cinema, painting, and literature were able to develop despite these prohibitions. Painting in Iran is one of the most developed branches of art. The Museum of Modern Art in Tehran hosts exhibitions of high quality. Painters have found ways to circumvent the prohibitions of the Islamic Republic. In painting, focusing on the details of everyday life is an obedient resistance (Scott, 1990). All arts show resistance in one way or another.

Modern literature has also undergone a similar development. Talattof calls the last period the feminist literary movement or a period of critique (Talattof, 2000, pp. 4-5). Similar methods of resistance can be seen in other fields, such as cinema. The era just before and after Khatami is an era of critique. Although cultural products, women's daily lives, and political events have uneven paths of development, changes in cultural life went hand in hand with political changes in Iran at different paces. This difference helps us to develop a different perspective on the era when we periodize the cultural products instead of analysing only the politicians. In general, the cultural history of the Islamic Republic of Iran can be roughly divided into three periods: First, a beginning with bans in almost all fields of art with the Islamic Revolution and continuing in the wartime period; second, the period of depoliticization under Rafsanjani; and third, the period of criticism under Khatami.

7. A Short History of Cinema

Since the Pahlavi rule, cinema has played an essential role in the disciplinary strategies of the state and the governance of the self (Rekabtalaei, 2018, p.248). Both female and male film stars were gender role models for Westernization and nation-building. Gender roles were a central theme in the media. Gender roles also played an important role as metaphors in discussions of Westernization and independence. After the Islamic Revolution, Hollywood films were banned (Mir-Hosseini, 2001, pp.26-29). Women became invisible in both media and cinema. The central idea of Iranian cinema in the Islamic Revolution was to create a film industry that focused on directors rather than stars, unlike Hollywood. The state used films as propaganda to support the regime (Haghighat, 2000, p.26). In this way, the Iranian film industry received economic support for technical development. In the history of art in the Islamic Republic of Iran, cinema became the most developed branch of art, and Iranian cinema led by directors produced female stars. These stars became role models who criticized gender roles in society. Cinema became a medium for women's self-determination. Rising female stars became role models for women's everyday strategies.

Before focusing on a seminal change in gender roles by pointing out the change in the character of female stars in the movies, an analysis of the change in cinema is essential. A brief history of cinema and its parallels in everyday life and politics can be divided into religious films, war films, children's and village films, and critical films.

7.1 Revolution Years and Religious Films

Instead of shutting down the entire film industry, the system used this industry as propaganda during the first period of cinema in the Islamic Republic of Iran. All films of this first period were either religious films or religious revolutionary films. This era of Iranian cinema is significant. Since support for cinema for the regime's propaganda meant economic support for cinema in return, this economic support was crucial for the technical development of the domestic Iranian film industry. Mir-Hosseini sees the first period as a marriage between ideology and art that hindered Iranian cinema (Mir-Hosseini, 2001, p.5). The technical developments that accompanied this "marriage" are significant. Incidentally, the government's intense economic support for the film industry has created a background that is difficult for developing countries to achieve. Intention and destiny do not go hand in hand. Technical and intellectual developments in the film industry have produced Iranian cinema, which is now known for its creative techniques, critical realism, and hard-to-digest realities of life. Thus, the gradual development of Iranian filmmaking had a fate other than being just a state apparatus.

7.2 The Iran-Iraq War and War Films

With the beginning of the war in the second year of the revolution, a new theme entered Iranian cinema: the Iran-Iraq war. A number of war films were produced during this period. These films have two crucial characteristics: First, they reflect the rising nationalism within society. The nationalist groups that were strengthened by the hegemonic national ideology of the war years later took their place on the reform front and were important partners in the Khatami government. Gender roles played an essential role as metaphors in discussing Westernization and independence (Amin, 2001, p. 335). Second, they reflect the changing status of women and, in parallel, the changing emphasis on Islamic state ideology in the Islamic Republic of Iran. Two images of women are most emphasized as the ideal type of woman: Zainab and Fatima.

Zainab and Fatima are the daughters of Muhammad (Pbuh) Fatima is a mother image in the domestic sphere. Zainab, on the other hand, is an image of a woman who participates in a holy war with men outside

the domestic sphere. The militant type of women of the revolutionary years was identified with the image of Zainab (Poya, 1999, pp. 11-12). However, with the success of the Islamic Revolution, women were pushed back into the domestic sphere. In the early years of Iranian cinema, women were only seen in religious films in the domestic sphere. These war films also reflected a change in women's everyday lives. The need for women's labour in the economy during the war years promoted an active image of women. Thus, the image of Zainab was used extensively in war films in place of the image of Fatima. A recent example of this type of film is "The Saved Ones" by Rasul Molagpour (1996). The difference between this Zainab image and the Fatma image of the revolutionary years was that this image reflected women's long-term participation in the workforce more than ever before in Iran's history. Ghorbankarimi adds that the portrayal of women by strong female directors after the 1980s is an important factor that initiated the change in women's representation in films. (Ghorbankarimi, 2015, pp. 64-96).

7.3 Depoliticization, Children and Village Film

After the war years, during the years of restoration, films were produced that are called Iranian film classics. The most important factor that determined the films of the Restoration period was their political context: these years were the years of Rafsanjani's oppression. This oppression pushed the directors into the details of daily life. Through this depoliticization of the years of oppression, directors produced children's or village films. In line with the central idea of the Islamic Revolution, Iranian cinema created a film industry based on directors rather than stars; Iranian directors used real actors rather than professional actors and actresses. This led to the emergence of "Iranian realism" in cinema. Directors technically danced to the tune of the Islamic Revolution, but they touched on universal values rather than emphasizing collective Islamic values.

Majid Macidi, for example, is a successful director who has produced children's films. Two of his films, "Children of Heaven" (1997) and "Colour of Paradise" (1999), are characteristic examples of this type of film (A Selection, 1997, pp. 14-15; A Selection, 1999, pp. 16-17). In "Children of Heaven," he narrates the relationship between Zohre and Ali, the children of a low-income family in Tehran. Although the situation of this family shows the socioeconomic conditions of the Restoration period with its strong population movement from the villages to Tehran and unemployment, the film focuses on the relationship between brother and sister. The brother loses his sister's shoes. In order not to tell their poor father, they exchange the shoes they own every day to go to school. With the choice of theme and real-life actors, this film is a characteristic example of the Iranian style of realism in the era of depoliticization. Although the subject is cute and political, it is hard to criticize it as political because it is only about the everyday

realities of the bad economic policies of the Rafsanjani era that led people into poverty, but that is not mentioned. Fraternal solidarity in poverty is universal.

The other type of film of this realistic cinema is the village film. The fact that the directors use actors from real life gives these films a semi-documentary character. One of the finest examples of this type of film by the famous Iranian director Mohsen Mahmelbaf is “Gabbeh” (A Selection, 1996, pp. 22-23). This film is about the making of Gabbe and the love story of a Qashqai girl. Gabbe is a woolen carpet made by the Turkmen Qashqai nomads in Shiraz province. The film shows fragments of daily life: the role of oral tradition in daily life and the facets of carpet making. Image quality and intelligence have produced a perfect picturesque film. It shows how the Qashqai people live and how their lifestyle is reflected in the images of “Gabbes” through the love story of a Qashqai girl. This groundbreaking film reflects a universal love story, as a true love that contrasts with the obedience to Islamic practices that often put girls in the situation of accepting a man as a husband, even though they neither love nor know him. Gabbah is an anthropological bridge between village and critical films.

7.4 Reform, Critical Films/Women Films

Since the 90s of the last century, criticism of the system has increased and critical films have been produced. However, these films were banned and had no chance of being shown in Iran. In the 1997 presidential elections, most filmmakers and directors openly supported the reform front, which was supported by various professional groups (Mir-Hosseini, 2001, p. 5). After that, the Khatami government allowed many previously banned books and films. Criticism, which increased in the 1990s, was able to reach the public—and thus began the period of criticism of Iranian cinema.

These critiques refer to the people whose lives have become challenging under the Iranian Islamic system. They are generally about the “others” and the “other Iranians” who are at the center of the debate between the reformists and the conservatives: the “Hodi gayri Hodi” debate (the self and the other). the “Hodi gayri Hodi” debate was the most critical debate between the conservatives and the reformists. Sciolino explains the reformists’ gains from this debate as democratization: “Iran today is more democratic than at any time in its history. The era of exclusionary politics that had dominated Iranian life since the beginning of the Revolution, when Khomeini and his lieutenants marginalized all those who did not adhere to their vision of an Islamic state, is over. The slogan “Iran for all Iranians” adopted by reformists during the parliamentary elections of 2000 is the ultimate symbol of that trend. It means that Iranians who don’t believe in the Supreme Leader, Iranians who are not religious, Iranians who left the country years before-

all have a place, however limited, in their country.” (Sciolino, 2000, pp.360-361).

The conservatives are for a system for the “self,” but the reformists are for a system that could be liable for the “others.” The question is: “Is this system only for Islamists or is it for everyone?” Khatami’s books and speeches are also mainly about this debate. These books are a search for a democratic Islamic regime, a regime that can be good for “others” as well (Khatami, 2001; Khatami, 2000). The main message of the reformists in the presidential elections revolved around this idea: “Iran for all Iranians”. The definition of this “other” is not uniform. In general, however, it can be divided into two groups: First, the Iranians who did not accept this regime dominated by religious rules and left the country at the beginning of the revolution; second, the Iranians who live in this regime and are uncomfortable with it.

The history of this first group of “others” can be summarised by a few examples: The films about people who want to leave the country were banned. “Snowman” (1995) by Davud Mir-Begheri, which was banned before Khatami, was allowed. This film is about a man trying to get a visa to America (A Selection, 1996, pp. 48-49.). The people who could not feel comfortable in their country were the others of the system. On the other hand, a new issue emerged: Iranians returning home through the reformist government’s policies to make Iran for all Iranians. *Strangers* (2000) is a film about a young Iranian boy who comes to Iran to search for the childhood home of his recently deceased and estranged father. This film is half autobiography by the U.S.-born director (A Selection, 2000, pp. 42-43). The film reinforces the question of others, as opposed to the stereotypical one-sided Islamic lifestyles.

The second group of “others” can be generalized as follows: The most “unpleasant” group in the Iranian regime are the women, who are the most oppressed by the Islamic Republic’s policy of gender segregation, and the youth, for whom the legitimacy of this system is questionable (Mir-Hosseini, 2007, pp. 673-679). In *Zen u Cevanan* (The Women and the Youth), Khatami addresses the youth and women who form the basis of Khatami’s electoral support and who are the unpleasant “others” in this system (Khatami, 2000). Both groups criticize the gender segregation policy of the system to such an extent that the rules of this segregation policy became one of the central topics for jokes among the youth. Incidentally, the central theme of the period of criticism of Iranian cinema became women. In parallel, in the literature, this period of politicization or criticism is called the women’s period (Talattof, 2000, pp. 4-8).

In the period of criticism, the defeminisation of the films with the bans on women and themes such as love with the Islamic Revolution was also criticized. “A Time to Love” (1991) by Mohsen Makhmalbaf is one of the films that deal with the taboo subject of love (Mir-Hosseini, 2007, pp. 673-679). Makhmalbaf has approached the revolutionary subject of love from different perspectives, as in his film *Gabbah*

mentioned above.

Gender segregation was such a central issue in the politics of the Islamic Republic of Iran that politicization in this period of criticism meant criticizing this gender segregation. This challenging context is one reason why there are female stars and no male stars after the Islamic Revolution. Directors who made children's and village films during the depoliticization of the Rafsanjani era began to make political "women's films" Cafer Panahi, for example, who began his career making children's films, turned to politics with "The Circle". "The Circle" is a harsh critique of the situation of women who cannot find a way out of prostitution unless they abide by the rules of this system (Haghighat, 2000, p.27). Another example is Rakhshan Bani-Etemad, who was also not political or uncritical but set a turning point with her film *The May Lady* (1998) (A Selection, 1998, pp. 48-49). This film is about the problems of a divorced, single woman who lives with her son and loves a man (Naficy, 1995, pp. .548-558; Naficy, 2000, pp.559-577). In these women's films, the highly complex issue of a woman living alone occupies an important place.

A woman living alone, without a husband, may encounter many problems in the Islamic Republic of Iran. According to Islamic practices, a woman must live in her father's or husband's house. Independent women are the most feared "others" of the system. For women who escape from their father's or husband's house, there is often no other way than prostitution. *The Girl with Sneakers* (1999), for example, is about a girl who runs away from home at the age of 15 (A Selection, 1999, pp. 20-21). Even more critical is "Runaway" (2001) by directors Kim Longinotto and Ziba Mir-Hosseini, because in this film the woman who runs away is seen as brave enough for such a dangerous activity. Gender roles that have been accepted as unchangeable fates are challenged by the courage to change the imposed conditions. This alternation between the acceptance of fate and the courage to change reflects the socio-political and economic developments that have changed women's lives. Iranian film stars are role models for women who want to survive. To avoid being harassed on the street, a woman must learn to look as cold as Hediye Tehrani. This experience of the present author has helped her to realize the importance of the role of female stars in Iran.

8. From Niki Karimi to Hediye Tehrani Women Audience Make Stars

As mentioned earlier, although the idea of Islamic revolutionary Iranian cinema was to produce a cinema of directors, some of the actresses became so famous that they began to be called the stars of Iranian cinema. The films were produced for women. In this way women audience made stars that they

identified themselves. This is a self exhilarating process. They became role models for women in their actions in everyday life and in their way of life. In this part, two female stars of Iranian cinema are compared to understand the changes in the lives of Iranian women from the post-war period (the 1990s) to today: Niki Karimi and Hediye Tehrani. Their popularity is based on their representativeness of the type of women of their time. Looking at these two images, we simultaneously examine the progress of women in the postwar period: Karimi's sadly smiling face gives way to Hediye Tehrani's self-confident face (see Pictures 2 and 3).

Picture 2

Niki Karimi



Note: Mohammad Kourehpaz, Niki Karimi Date 24 November 2021, 17:42:15, Creative Commons Licence

Karimi began her career at the age of 18 in 1990 with “Temptation.” Her fame spread quickly after “Sare” in 1993, and she was so famous that she became the first female star of the Islamic Republic of Iran. She starred in twelve more movies, of which she also won some awards until 2001 (Muradi-i Kuchi, 2000, p.181). She is a beautiful woman and a good actress, but her popularity stems from the type of woman she embodies. This personality reflects the tragedies of Iranian women in the postwar period, which challenged their lives. First of all, after the death of many men in the war, more women began to live alone.

On the other hand, more women had also started to work. Women found more opportunities to finish their education during this time of war (Poya, 1999, p.105). The rise of education among women is another

important that enables women to challenge the gender roles imposed on them (Rizi, 2015, p.14). The economy's need for female labour was increased by the decrease in male labour. This socioeconomic change in women's lives came into conflict with the Islamic Republic's policy of gender segregation and also with the patriarchal rules of society. This contradictory situation led to tragedies in women's lives. In these contradictory situations, women needed new rights. Poya states, "Thus I show that women's employment, even within an Islamic framework, has undermined the Islamic state's ideology of female seclusion and its gender relationships." adding that the level of gender consciousness in the 1990s is more significant than in the 1960s and 1970s (Poya, 1999, p.159).

Karimi's personality reflects an effort to legitimize women's rights with the duality of "bad men" and "miserable women." For example, she embodies a woman who tries to finish her education but keeps having problems with the "bad men" around her. Or she gets married and has a bad husband and the hard days of the "miserable woman" are portrayed that way. In order to legitimize women's rights, ideal types are used in a didactic way. For example, this type of "bad man" is horrible in an exaggerated way. He is so bad that even the most conservative people cannot feel close to him when they see these films (Naficy, 2012, pp.167-168).

On the other hand, this type of "unfortunate woman" is like an angel, innocent. This type is a Fatima image, a semi-sacred image with all its innocence. Karimi's babyish, fragile facial contours fit this personality perfectly. Ghorbankarimi points that the directors chose Niki Karimi because of her angelic face (Ghorbankarimi, 2015, pp. 128-130). Derayeh thinks that Karimi represents "the late 1980s and early 1990s war film genre; women remained invisible, desexualized, and submissive" (Derayeh, 2010). In an interview about *Two Women (Do Zen)* (1999), Karimi says that the girls who have such a terrible fate are not few (Ashteri & Musevi, 1999, p. 160). The words she chooses also explain a lot about these films. These films are not a direct criticism of the rules. This indirect way is a strategy of the oppressed playing the unfortunate ones. Therefore, what happens to these women is not treated as a criticism of the rules, but as a terrible fate for some women.

In the late 1990s, women became more integrated into the workforce and had more power than in the past. They were no longer just playing hapless but began to see their rights as natural rights of women. This change in the manoeuvres of the oppressed women is a change in the ideological hegemony of the Islamic Republic of Iran resulting from the new position of women in the economy. This process has produced a new star: Hediye Tehrani.

Tehrani began her career at the age of 24 with "The King" (Sultan) in 1997, and she rose to prominence

Picture 3

Hediye Tehrani



Note: Azin Zanjani, Creative Commons Lisence 14 June 2005.

in 1999 with films such as *(Siavash)* and “Red” (*Ghermez*). With “Red” Tehrani won the “simorg-i bellurin” for best actress (*Muradi-i Kuchi*, 2000, p.54). With her last films, she became more and more popular. She became the new star of Iranian cinema. On October 16, 2001, the daily newspaper *Mellat* put Hediye Tehrani in first place among the ten best women in Iranian cinema and Karimi in third place (*Mellat*, 16 October 2001, no.136).

In second place is Leyla Khatami, who also embodies a more confident woman than the Karimi type (*Mellat*, 3 July 2001, No.49, 10.). Moreover, Tehrani was declared the most successful actress after the revolution in *Millet* on August 5, 2001, and her films achieved sales records (*Millet*, 5 August 2001.). But why has the image of famous women changed? Why do so many women adore Tehrani?

Tehrani embodies a lonely and strong type of woman in most of her films, and it is no coincidence that such a personification becomes a star. As explained in the previous pages, one of the most important themes of the period of criticism is the problem of a woman living alone. Tehrani’s fame is not only based on her representativeness of the socioeconomic situation of many women in Iran, but she is also an image that they want to be themselves. She does not embody an unreal image like Karimi, who is sacred like a modern Zeynep image, and Tehrani is an image of real hope.

It is the hope to be as solid and self-confident as she is. This strength comes from two aspects: Economic and ethical. Tehrani represents a woman who is rich enough not to have the burden of a bad

husband. When women do not work and earn money, they are more dependent on their husbands. In her case, there is no such dependence because she is almost always a working woman. As mentioned earlier, money gives women some freedom in Iran. For example, a bribe can save a woman from a bad position due to gender segregation. Her moral strength (which comes from her self-confidence) shows the change of ideological hegemony regarding gender segregation. For example, it is her right to love, divorce, or work with a man, which is not in line with the ideology of the Islamic Republic, where women must first seek permission to work or divorce their husbands.

On the other hand, Tehrani is a model of women's manoeuvring against oppression in the streets. According to the idea of gender segregation in the Islamic Republic of Iran, "women" dress to protect themselves from the harassment of men" on the street. However, the *ruseri* cannot serve as a protective garment in everyday life. On the contrary, it gives men the right to harass women by making them "things". This dilemma is one of the important ethical issues that undermine the conservative Islamic ideology in Iran. Why is a woman sunbathing in a bikini or naked on a lake beach in Germany is not harassed, but a woman wearing a black *ruseri* and *manto* is harassed in Tehran streets?

And against this oppression on the street, women behave just like Tehrani, like a snake on the street, which must not be disturbed. One paper also says that the interesting thing about her is that she is a woman who is not afraid of men (Mellat, 3 July 2001, No.49, 10). This strong, confident type of woman is a type that Iranian women have to mimic every day in order not to be bothered on the street. The way she walks on the street is characteristic, and she looks at the men on the street like small animals. The survival story of women in the streets of Iran, their power, and their strategies against oppression forced them to learn to mime a snake-like face on the street, which is the existential strategy of women who are made into "things" with the *chador* or the *ruseri*.

The films for which Tehrani became famous can tell a lot about her image. For example, "Siavash" is about a single woman who has a relationship with a married man. At the end of *Showkeran*, the director explains why he chose Tehrani for this role. He says that Tehrani, whom the Iranian people love so much, was the only one to whom the Iranian people could show more tolerance. But it is not only the people's love for Tehrani that contributes to the tolerance for such a role but also Tehrani's confident face.

On the other hand, "Red" is about a married woman whose husband is a madman. She tries to get a divorce, but cannot because of governmental and social regulations. In the end, she solves the problem herself by killing her husband. This behaviour is the difference between Karimi and Tehrani. Karimi is an unhappy woman who understands events as misfortune. Tehrani, on the other hand, is a woman who

is convinced that she has every right to divorce her husband, no matter what the state regulations or her family say. She tries everything to change the bad things in her life, even killing her husband.

9. Conclusion

The idea that Iranian cinema was designed as an ideal image of Iranian society by the state and that it does not appear as the anthropological mirror of society is often mentioned (Devictor, 20004). It is a crucial debate in Iran whether reformists could or can change anything. Various groups support Khatami, who is also a mollah. Is this another failure? The mollahs, who do everything they can against Khatami's supporters, declare after the elections that the votes for Khatami show popular support for the regime. They are trying to use this as a legitimizing factor. Was Khatami a legitimizing factor for the system or hope for change? A satirical critic of Khatami, Nebevi, says that Khatami could not change the fact that newspapers were closed and writers were arrested, even though he was elected for four years (Nebevi, 2001).

In contrast to these discussions, this paper makes the state-centered perspective upside down by learning from experience and turning to performance theory and shows that the needs of the women audience influenced the actresses and the actresses who could respond to the everyday needs of women to govern their mimics became stars. This was a process that changed hand in hand with the socio-economic developments. Hegemonic ethical values and "naturalizations" of women changed with changing socioeconomic conditions. The change in the image of women from Niki Karimi to Hediye Tehrani is one facet of a challenge in women's everyday lives, the turning point where they no longer have to play the innocent plastic dolls, patience stones, honour bearers, homemakers, and "commodified others" but become free actors, who may dare to smile. Dönmez-Colin also points out that there are parallels between the Iranian and Turkish films "stereotyping or victimizing women, from inflated plastic dolls, patience stones, bearers of honour bearers, housewives and "commodified others" to free agents." (Dönmez-Colin, 2020). All in all, we can understand the change in history through various facets of everyday life, the change in actresses, and even the history of smiles on the street. The actresses in the movies and the women on the street change their places in the history of Iran. A look back at history can help us understand that women make history every day on the streets as if it were a pride parade. This history took Taraneh Alidoosti from the cinema to the street and will continue to bring the participants of the parade to the movies in the future.

References

- A Selection of Iranian Films*. Tehran, 1996.
- A Selection of Iranian Films*. Tehran, 1997.
- A Selection of Iranian Films*. Tehran, 1998.
- A Selection of Iranian Films*. Tehran, 1999.
- A Selection of Iranian Films*. Tehran, 2000.
- Amin, C. M. (2001). Selling and Saving “Mother Iran”: Gender and the Iranian press in the 1940s. *International Journal of Middle East Studies*, 33(3), 335–361, <https://doi.org/10.1017/S0020743801003014>
- Ashteri, B., Musevi, K. (1999). *Goftegu ba Bazigaran Matrah-i Cinema-i Iran*. Tehran, 1378.
- Bahrani, R. (Director). (2000). *Strangers* [Film].
- Bani-Etemad, R. (Director). (1998). *The May Lady (Banoo-Ye Ordibehesht)*. [Film].
- Derayeh, M. (2010). Depiction of women in Iranian cinema, 1970s to present. *Women’s Studies International Forum*, 33(3), 151–158. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2009.12.010>
- Devictor, A. (2004). *Politique du cinéma Iranien: De l’âyatollâh Khomeyni au président Khâtami*. CNRS Éditions.
- Dönmez-Colin, G. (2020). *Women in the cinemas of Iran and Turkey: As images and as image-makers*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Flanigan, T. (2019). Mona Lisa’s Smile: Interpreting Emotion in Renaissance Female Portraits. *Studies in Iconography*, 40, 183–230, JSTOR. <https://www.jstor.org/stable/27099505>. Accessed 3 Feb. 2024.
- Ghorbankarimi, M. (2015). *A colourful presence: The evolution of women’s representation in Iranian cinema*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Grey, A. (1997). *Learning from Experience: Cultural Studies and Feminism*, in *Cultural Methodologies*, ed. Jim MacGuigan, London: Sage Publications, 87-103, p.103.
- Haghighat, M. (2000). After the Revolution: the cinema will carry us, *UNESCO Courier*, 53(1), 26-29.

- Heydari, J. (Director). (1990). *Temptation (Gohar)*. [Film].
- Hoodfar, H. (1997). Devices and Desires: Population Policy and Gender Roles in the Islamic Republic, *Political Islam: Essays from Middle East Report*, edited by J. Beinin, j. Stork. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520917583-020>
- Jeyrani, F. (Director). (1999). *Red*. [Film].
- Kanovsky, E. (1997). *Iran's economic morass, mismanagement and decline under the Islamic Republic*. Washington: Washington Institut for Near East Politics.
- Kermani, N. (2001). *Iran: Die revolution der kinder*. München: Verlag C.H.Beck.
- Khatami, M. (2001). *Gülümseyen Islam; Hatemi'nin agzından İran'da değişim*. S. Oğuz (Trans.). Nazila Hamedan Nejad. Istanbul: Metis.
- Khatami, M. (2000). *Zen u Cevanan (The women and the Youth)*. Tehran, 1379.
- Kimiai, M. (Director). (1997). *The King*. [Film].
- Longinotto, K. & Mir-Hosseini, Z. (Director). (2001). *Runaway*. [Film].
- Majidi, M. (Director). (1997). *Children of Heaven (Bachehha-ye Aseman)*. [Film].
- Majidi, M. (Director). (1999). *The Color of Paradise (Rang-e Khoda)*. [Film].
- Makhmalbaf, M. (Director). (1990). *A Time to Love (Nobat e Asheghi)*. [Film].
- Makhmalbaf, M. (Director). (1996). *Gabbah*. [Film].
- Mehrjui, D. (Director). (1993). *Sara*. [Film].
- Mellat*, 16 October 2001, no.136.
- Mellat*, 3 July 2001, No.49.
- Milani, T. (Director). (1999). *Two Women (Do Zen)*. [Film], 1999.
- Millet*, 5 August 2001.
- Mirbaqeri, D. (Director). (1995). *Snowman/Adam-i barfi*. [Film].
- Millet*, 5 August 2001.

- Mir-Hosseini, Z. (2001). Iranian Cinema: Art, Society and the State. *Middle East Report*, 31(219), 26–29.
<https://doi.org/10.2307/1559252>
- Mir-Hosseini, Z. (2007). Negotiating the forbidden: on women and sexual love in Iranian cinema, *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 27(3), 673–679. <https://doi.org/10.1215/1089201x-2007-042>
- Moghaddam, S. (Director). (1999). *Siavash* [Film].
- Molagpour, R. (Director). (1996). *The Saved Ones*. [Film].
- Muradi-i Kuchi, S. (2000). *Zanan-i Sinema-i Iran [Women in Iranian Cinema]*. Teheran, 1379.
- Naficy, H. (1995). Iranian cinema under the Islamic Republic. *American Anthropologist*, 97(3), 548–558.
<http://www.jstor.org/stable/683274>
- Naficy, H. (2000). Veiled voice and vision in Iranian cinema: the evolution of Rakhshan Banietemad's films. *Social Research*, 67(2), 559-577.
- Naficy, H., *A Social History of Iranian Cinema, Volume 4*, Durham: Duke University Press (2012): 111-135.
- Nebevi, S. (2001). *Aga-i Cumhur-i Islami [Herr President der Islamischen Republic]*. Teheran, 1380.
- Oelschlaeger, M., (1999). Re-Placing history, naturalizing culture. *Human Nature Biology, Culture, and Environmental History*, Edited by John P. Herron & Andrew G. Kirk, Albuquerque: University of New Mexico Press, 63-76.
- Oğuz, S., & Çakır, R. (2000). *Khatami'nin Iran'ı (Khatami's Iran)*, İstanbul: İletişim.
- Penahi, C. (Director). (2000). *The Circle (Daire)* [Film].
- Poya, M. (1999). *Women, work and Islamism: Ideology and resistance in Iran*. New York: Zed Books.
- Rekabtalaei, G. (2018). Cinematic governmentality: Cinema and education in modern Iran, 1900S–1930S, *International Journal of Middle East Studies*, 50(2), 247–269. <https://doi.org/10.1017/S0020743818000053>
- Rizi, N., (2015). Iranian Women, Iranian Cinema: Negotiating with Ideology and Tradition. *The Journal of Religion and Film*, 19(1), Art 35, 1-26. <https://digitalcommons.unomaha.edu/jrf/vol19/iss1/35/>

Sadrameli, R. (Director). (1999). *The Girl With the Sneakers (Dokhtari ba kafsh-haye-katani)* [Film].

Sciolino, E. (2000). *Persian mirrors: The elusive face of Iran*. New York: Free Press.

Scott, J. (1990). *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*. Yale University Press.

Siavoshi, S. (1997). Cultural Policies and the Islamic Republic: Cinema and Book Publication. *International Journal of Middle East Studies*, 29(4), 509-530. <https://doi.org/10.1017/S0020743800065181>

Talattof, K. (2000). *The politics of writing In Iran: A history of modern Persian literature*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

Article Information Form

Author(s) Contributions: All authors contributed equally to the writing of this paper. All authors read and approved the final manuscript.

Conflict of Interest Disclosure: No potential conflict of interest was declared by the authors.

Copyright Statement: Authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Supporting/Supporting Organizations: No grants were received from any public, private or non-profit organizations for this research.

Ethical Approval and Participant Consent: It is declared that during the preparation process of this study, scientific and ethical principles were followed and all the studies benefited from are stated in the bibliography.

Plagiarism Statement: This article has been scanned by iThenticate.



Keyif, Günah ve Suç Arasında Osmanlı'da Meyhaneler ve Müdavimleri

Yazar: İhsan Erdinçli

Yayın Evi: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2021, ss. 554

ISBN: 978-975-333-386-3

Rumeysa Dobra¹

Osmanlı toplumsal tarihi, eğlence ve içki kültürü üzerinde araştırmalarını sürdüren Dr. İhsan Erdinçli'nin eseri, Yenileşme Dönemi İstanbul'unda Meyhaneler ve Meyhanecilik (1826-1908) başlıklı doktora tezinin düzenlenmiş, gözden geçirilmiş halidir.¹ Çalışmada içkinin, meyhanenin, meyhaneciliğin ve meyhanecilik müdavimlerinin geçirdiği değişim, kronolojik bir sırayla incelenmiştir. Erdinçli, eserinde ileri sürdüğü argümanları yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve I. Meşrutiyet'in ilanı sürecindeki gelişmeleri merkeze alarak değerlendirmektedir. Lisans tez döneminden itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nda içki kültürü üzerine araştırmalar yapan Erdinçli, eserin yazılış hikayesini de bu uzun ilgisi ile açıklamaktadır. Kitap, eğlence kültürüyle ilgili olduğu kadar Osmanlı dönemi toplumsal değişim, şehir, hukuk ve idare tarihi çalışmaları için de başvurulacak bir kaynak niteliğindedir.

Giriş bölümünde içkilerin tarihteki yeri farklı zaman ve mekan örnekleri üzerinden anlatılmıştır. Erdinçli'nin giriş bölümünde odaklandığı bir diğer konu çalışmanın yöntemi, sınırları ve kaynaklarıdır. Ayrıca yazar bu bölümde konunun İslamiyet ile ilişkilendirilen özel durumuna dikkat çekerek eserin hassas bir konuyu odağa aldığı altını çizmektedir. Erdinçli araştırmasında, etnik ve kültürel çeşitliliği tüm renkleriyle yansıtabilecek bir yapıya sahip olması ve kaynaklar açısından oldukça zengin bilgiler sunması nedeniyle Osmanlı İstanbul'unu çalışma bölgesi olarak tercih etmiştir. İstanbul ifadesinin Osmanlı Devleti'nde Tarihi Yarımada'ya (Suriçi) karşılık geldiğini ifade eden Erdinçli, Bilâd-ı Selâse'yi (Galata, Eyüp, Üsküdar) de çalışmasının kapsamına dahil etmektedir. Çalışmanın zaman aralığı ise Yeniçeri

¹Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, Türkiye, rumeysadobra@gmail.com, ORCID ID: 0009-0000-3090-6143

Received: 25 March 2024, **Accepted:** 30 April 2024, **Online:** 30 April 2024

Cite as: Dobra, R. (2024). [Kitap değerlendirmesi *Keyif, Günah ve Suç Arasında Osmanlı'da Meyhaneler ve Müdavimleri*, İ. Erdinçli]. *Universal Journal of History and Culture*, 6(1), 101-104. <https://doi.org/10.52613/ujhc.1458811>

¹ Erdinçli, İhsan, *Keyif - Günah ve Suç Arasında Osmanlı'da Meyhaneler ve Müdavimleri* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2021).

Ocağı'nın kaldırılmasından II. Meşrutiyete kadar olan döneme karşılık gelmektedir.

Erdinçli, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslim unsurlar başta olmak üzere içki tüketen kişileri, meyhaneleri ve bir meslek kolu olarak meyhaneciliği, yenileşme sürecinde yaşanan değişim merkezinde ortaya koymaktadır. Kitap, giriş ve sonuç hariç dört bölümden oluşmaktadır. Erdinçli, eserin girişinde keyif verici içeceklerin nasıl ortaya çıkıp yaygınlaştığı, toplumsal hayattaki rolü, iktidarlar açısından nasıl bir tehlike unsuruna dönüştüğü, içki kullanımında anlayış ve geleneğin nasıl değişime uğradığı sorularına cevap aramıştır.

“İstanbul'da İçki Tüketiminin ve Meyhanelerin Arka Planı” başlığını taşıyan ilk bölümde, Osmanlı İstanbul'unda meyhanelerin ve bir meslek kolu olarak meyhaneciliğin ortaya çıkışı ele alınmaktadır. Yazarın bu bölümde odağa aldığı konu meyhanelerin mekânsal ve mesleki gelişmesine etki eden hukuki yapıdır. Bu bağlamda Osmanlı'nın ilk Türk devletlerinden ve fetih öncesi İstanbul'dan devraldığı miras üzerinden meyhanelerin durumu etraflıca incelenmiştir. Ancak yazarın bu bölümdeki anlatısı Uygurlar'dan Antik Yunan'a kadar geniş yelpazede örnekleri barındırmaktadır. Bu sebeple yazarın anlatısı metnin akışını etkileyecek şekilde ana konudan uzaklaşmasıyla dikkat çekmektedir.² Erdinçli'nin bu bölümde cevap aradığı önemli sorulardan biri, meyhanecilerin hangi tarihten itibaren lonca etrafında teşkilatlandıklarıdır. Yazar, III. Murad döneminde 1582'de düzenlenen sünnet düğününde meyhanecilerin de padişahın huzuruna çıktığını gösteren bir belgeyi referans alarak sorusuna cevap bulmuştur. Ayrıca eserde meyhaneler gedikli, koltuk ve ayaklı meyhaneler şeklinde üç kategoriye ayrılmış ve özellikle gedikli meyhanelere dikkat çekilmiştir.

“Sınırlar, İhlaller ve Cezalar” isimli ikinci bölümde devlet ve toplumun meyhanelerle ilişkisi, hukuki sınırların ihlali ve cezalar değerlendirilmiştir. Erdinçli, bu bölümde mevcut yapıyı kendi deyimiyile “klasik müdahale sistemi” olarak tanımlamıştır. Eserde, devletin içki tüketimine, meyhanelere ve meyhanecilere yönelik yaklaşımı toplum düzeni ve asayiş kaygısı merkezli ortaya koyulmuştur. Yazar, Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslimlerin alkol üretimi, tüketimi ve ticaretine ilişkin vergiler ile devlet tarafından verilen hukuki hakları incelemektedir. Neticede devletin, alkol üretimi ve tüketimi üzerindeki denetimi arttırdığı sonucuna varılmaktadır. Erdinçli, başlangıçta meyhane müdavimlerini genellikle işsiz, bekâr ve alt sınıfa mensup bireyler olarak tanımlarken, ilerleyen bölümlerde şairler, yeniçeriler ve gençler gibi çeşitli mesleki ve sosyal sınıflardan insanların da meyhanelere ilgisini ortaya koymaktadır. Yazar, devletin içki üzerindeki yasaklarının, merak ve yasa dışı tüketimi artırarak içki tüketimini beslediğine dair kanıtlar sunar ve IV. Murad döneminde yaşamış içki müptelası Bekri Mustafa üzerinden yasakların nasıl

² Erdinçli, *Osmanlı'da Meyhaneler*, 52-67.

delindiğine örnek verir. Eserde içki ile ilgili yasal ihlallerin çoğunlukla devlet merkezine gelen yerleşik olmayan nüfustan kaynaklandığına ve verilen cezalarda bir tutarlılık olmadığına dikkat çeker.

Üçüncü bölümde “Değişim Çağında Meyhaneler, Müptelalar ve Denetim Mekanizmaları” çerçevesinde İstanbul'da meyhaneler ve meyhaneciliğin değişim süreçlerine değiniliyor. Erdinçli, bu bölümde devletin meyhaneleri ve toplumu denetleme biçimlerinde yaşanan değişimleri ele alıyor. Bu değişimin meyhanelerin fiziki ve mimari özelliklerine nasıl yansıdığını da bu bölümde değerlendiren Erdinçli, son olarak meyhanelerin İstanbul'daki coğrafi dağılımını grafikler ve harita üzerinden okuyuculara sunuyor. Osmanlı döneminde devletin içki politikaları ve müdahale yöntemlerinde yaşanan evrimi ele alan Erdinçli, bu değişimi “modern müdahale biçimi” olarak tanımlıyor. Yazar, devletin görünmez bir otorite olarak müdavimleriyle beraber mekanları gözetlediğine ve devletin bu husustaki cezaları münferit olarak uygulama eğiliminde olduğuna dikkat çekmektedir.

”Yenileşme Dönemi İstanbul’unda Meyhanecilik: Kurallar, İhlaller ve Rekabet” başlıklı son bölümde, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sonrası yaşanan hukuki dönüşümlerin, meyhanecilik mesleğinin yapısını, hukuki şartlarını, toplum düzeniyle olan ilişkisini nasıl etkilediği incelenmektedir. Çalışma, söz konusu dönemdeki yenileşme politikalarının meyhanecilik üzerinde önemli etkiler yarattığını gösteriyor. Erdinçli, bu teorik çerçevenin pratikteki uygulamalarını çeşitli örneklerle aydınlatarak, sistemin gerçekte nasıl işlediği sorusuna yanıt aramaktadır.

Devletin meyhanelere, meyhaneciliğe ve içki içenlere yönelik yaklaşımında meydana gelen değişimi ortaya koymayı amaçlayan Erdinçli'nin temel tezi, Osmanlı İmparatorluğu'nun içki ile meyhanelere yönelik yaklaşımın asayiş ve düzen merkezli olduğu, başkentte içki tüketimini kökten yasaklamaya dönük bir politika gütmeyeceğidir. Ayrıca imparatorluğun meyhanelere ve içki içenlere yönelik yaklaşımının tarihsel süreçte değişip değişmediğini sorgulayan yazar, yaşanan “yenileşme” sürecinin içki tüketen tebaanın ve tüketim mekânlarının denetim biçimini de dönüştürdüğünü iddia etmektedir. Bu iddiası doğrultusunda Erdinçli, meyhaneciliğin ve içki tüketen Müslümanların Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla değişimden ne yönde etkilendiğini açığa çıkartıyor. Yazar bu değişiklik sonucunda, özellikle devlet adamları ve üst sınıfa mensup Müslümanların, gizlenme ihtiyacı duymaksızın içki tüketmeye ve meyhanelere gitmeye başladıklarının gözlemlendiğine dikkat çekmiştir. Aynı zamanda yenileşme tecrübesiyle beraber içki tüketenlere yönelik bedensel cezaların da azalmasına sebep olduğu ortaya konulmaktadır.

Erdinçli'nin bu kapsamlı çalışması, Osmanlı'da içki tüketimi ve meyhaneler üzerine yapılan akademik çalışmalar arasında, önemli bir yere sahiptir. Yazar, eserinde zaman zaman genel, zaman zaman da detaylı bakış açılarından incelemeler yaparak, belirlediği amaç doğrultusunda argümanlarını destekleyecek nokta-

larda yeterli ampirik veri sunmuştur. Araştırmasının sonuçları, başlangıç kabullerini destekler nitelikte olup, aynı zamanda yeni araştırmalara yön vermesi bakımından önem arz etmektedir.

Erdinçli çalışmasını şer'iyye sicilleri ve muhtelif arşiv vesikalarına dayandırmaktadır. Ayrıca seyahatnameler, vakayinameler, hatıratlar, romanlar gibi kaynak eserlerden ve telif eserlerden de istifade etmiştir. Erdinçli, bilhassa seyahatnamelerden eserini canlandırarak ve gerçek insan hikayeleriyle zenginleştirecek şekilde yararlanmıştır. Yazar metnini, eserinde yer verdiği üzere Osmanlılarda içki tüketimini ve meyhaneleri konu alan ve henüz sınırlı denebilecek literatürle de tartışarak kurmuştur.

Son olarak yazarın bu alanda çalışma yapacak müstakbel araştırmacılara önerileri dikkate değerdir. Devletteki yenileşme deneyiminin lonca esnafını nasıl etkilediği, yenileşme hareketleriyle beraber yaşanan değişimin geleneksel yasak algısını nasıl değiştirdiği ve bu değişimle beraber Müslümanların gündelik hayatlarında ne tür değişiklikler olduğu bu önerilerin başında gelmektedir.