

Halkçılık İlkesinin Bedene Yansıması: Türkiye’de Ulus İnşası ve Kıyafet Meselesi

Mustafa Doğanoglu, Gaziantep Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü
E-posta: doganoglumustafa@gmail.com

Özet

Bedenin nasıl olması ya da davranması gerektiğine ve nasıl örtünmesi ya da giyinmesi gerektiğine dair kabuller, toplumsal örgütlenme biçiminin işleyişini belirleyen iktidar ilişkileri içerisinde şekillenir. Bu nedenle beden, ‘toplumsal olana’ dair işaretler taşır. Giyimli beden, toplumsal, politik ve sınıfsal bütün işaretlerin en açık şekilde gözlemlenebildiği görünümülerden biridir. Dolayısıyla, kılık-kıyafet ile kimlik arasında güçlü bir ilişki söz konusudur ve bu nedenle ulusal kimliğin inşası bağlamında giyimli beden, ‘siyasal’ müdahale alanı olmuştur. Modern Türkiye’nin inşası sürecinde giyimli beden, ulusal kimlik inşası bağlamında yoğun bir siyasal müdahale alanı olmuştur. Özellikle, aynı zamanda Kemalist ideolojinin, ‘kurucu ideoloji’ olarak kurumsallaşmaya başladığı dönem de olan 1930’lu yıllar, giyimli bedene dair siyasal müdahalenin en yoğun şekilde deneyimlendiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de ulus inşası ve kılık-kıyafet arasındaki ilişkiye yakından baktığımızda, bu sürecin ikili bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Kılık-kıyafet meselesi, bir taraftan, ulusal kimliğin zeminini teşkil eden ve yasalar karşısında eşitliğe dayanan vatandaşlığın tesis edilmesiyle ilgilidir; çünkü imparatorluk dönemiyle kıyaslandığında kıyafet düzenlemesinin, dış görünüşe dair bir ‘eşit kılma’ boyutu bulunmaktadır. Diğer taraftan, söz konusu ‘eşit kılma’, “medeni” kıyafet temelinde yapılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla dış görünüşü ‘eşit kılmanın’ yanında kılık-kıyafet politikasının, Batılılaşma/“muasırlaşma” gibi bir boyutu da bulunmaktadır. Birinci boyut, daha çok Halkçılık ilkesiyle ilgilidir; ikinci boyut, daha çok İnkılapçılık İlkesiyle ilgilidir. Türkiye’de ulus inşası ve kılık-kıyafet meselesine bakıldığında, -doğal olarak- daha çok muasırlaşma/Batılılaşma bağlamında araştırmaların gerçekleştirildiği görülmektedir. Bu çalışmada ise kılık-kıyafet meselesiyle Halkçılık ilkesi arasında nasıl bir ilişkinin olduğu ve ‘erkek ve kadın vatandaşın’ görünme biçimi açısından ne gibi farklarının olduğu tartışılmıştır. Vatandaşlığın esas kılınması yolunda bir “arındırma” ve “nötr kılma” siyasetini ifade eden Halkçılık ilkesinin, erkek bedenine *eksiksiz* yansımış olduğu; fakat kadın bedenine *eksik* yansımış olduğu görülmüştür. Zira erkek için “medeni” olarak kodlanan giyinme biçimi, kanun yoluyla ‘zorunlu’ kılınmışken; kadın için “medeni” olarak kodlanan giyinme biçimi, ‘zorunlu’ kılın(a)mamıştır. Dolayısıyla ‘erkek vatandaşın’ giyimli bedeni, homojen kılınmışken; ‘kadın vatandaşın’ giyimli bedeni, *parçalılık* arz etmeye devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kemalizm, Ulus inşası, Halkçılık, Beden, Kılık kıyafet

The Reflection of the Principle of Populism on the Body: Nation-building and Clothing Issue in Turkey

Abstract

The assumptions about how the body should be or behave and how it should be covered or dressed are shaped by and within the power relations that determine the functioning of the social organization. Therefore, the body carries the signs of the 'social.' The dressed body is one of the appearances where all social, political, and class signs can be seen and observed most clearly. Therefore, there is a strong relationship between clothing and identity. For this reason, the dressed body has been a field of 'political' intervention in the context of the construction of national identity. In the construction process of modern Turkey, the dressed body has been a field of intense political intervention in the context of the building of national identity. In particular, the 1930s, which was also the period in which the Kemalist ideology began to be institutionalized as the 'founding ideology', appears as the period in which the political intervention on the dressed body was experienced most intensely. When we look closely at the relationship between nation-building and clothing in Turkey, we see that this process has a dual character. On the one hand, the issue of clothing is about establishing citizenship, which is the basis of national identity and based on equality before the law. Because, comparing to the imperial period, it has a dimension of 'equalizing' the dress code in appearance. On the other hand, 'equalization' has been tried to be made based on "civilized" dress. Therefore, beside 'equalizing' the appearances, the policy of clothing has one more dimension that is related to Westernization/'modernization.' The first dimension is more related to the principle of Populism; the second is more related to the principle of Revolutionism. When we look at the issue of nation-building and clothing in Turkey, it is seen that -by definition- more researches are carried out in the context of modernization/Westernization. This study discusses what kind of a relationship there is between the issue of clothing and the principle of Populism and what kind of differences there are in terms of the appearances of the 'male and female citizens'. It has been seen that the principle of Populism, which expresses a policy of 'purification' and 'neutralization' on the way of making citizenship essential, is fully reflected in the male body but reflected in the female body incompletely. Because while the way of dressing coded as "civilized" for men was made 'compulsory' by law, the way of dressing coded as "civilized" for women was not made as 'compulsory'.

Keywords: Kemalism, Nation-building, Populism, Body, Clothing.

Giriş

Aslında *karmaşık* bir iktidar sarmalına tekabül eden toplumsal örgütlenme biçimi ile beden duruşu, hareketleri ve görünme biçimi arasında güçlü bir ilişki bulunur. Zira bedenin gerek nasıl taşınması ya da davranması gerektiği, gerekse de nasıl örtünmesi ya da giyinmesi gerektiğine dair kodlamalar, toplumsal örgütlenme biçiminin işleyişini belirleyen iktidar ilişkileri içerisinde şekillenir. Dolayısıyla bedene dair “makbul” olanın ne olduğu da bu iktidar ilişkileri içerisinde anlam kazanır. Bedene dair toplumsal olarak üretilen bu kodlama biçimleri, kendisini beden içerisinde pratikleştirerek yeniden üretir. Bourdieu’nün (2015: 55) “...bedenin toplumsal yapılara için sansürlerle kurduğu hain işbirliğini deneyimlemenin sayısız şekli olduğu[nu]” belirtmesi, bedenin toplumsal ilişkilerin ya da iktidar ilişkilerinin yeniden üretilmesinin bir alanı olmasıyla ilgilidir. Foucault’nun “iktidar, beden içerisinde mesafe kat eder” (2007: 39) şeklinde ifade ettiği durumdur bu.

Beden, toplumsal olarak inşa edilir. Böyle olduğu için de beden, toplumsal olana dair işaretler taşır, mesajlar verir (Shilling, 2003: 62-65). Giyim bu mesaj verme meselesinin bileşenlerinden biridir. Zira -farklı bağlamlarda- giyinme biçimiyle toplumsal kabuller arasında, farkında olunmasa bile güçlü bir bağ vardır (Entwistle, 2001: 47-51; Bennet, 2018: 155-188; Crane, 2018). Dolayısıyla giyim, bedenin toplumsal olarak inşa edilmesinin bileşenlerinden biridir. Bu nedenle Kaiser, görünme biçimiyle kimlik arasında önemli bir ilişkinin olduğunu belirtir (Kaiser, 2001: 80-85).

Giyinme biçimi ile kimlik arasında önemli bir ilişki olduğu için giyimli beden, kimlik bağlamında ‘nereye’ ait olduğuna dair ya da nerede konumlanma çabası içerisinde olduğuna dair mesaj verme edimiyle donatılmıştır. Bu durum, bedenin (giyimli beden dâhil) iktidar ilişkileri içerisinde kurgulanmasının ve anlamlandırılmasının zorunlu bir sonucudur. Bu hususu biraz daha netleştirelim. Foucault’ya göre iktidar, toplumsal ağda derinlemesine kök salmış bir ilişki biçimidir (Foucault, 2005: 79). Bu, kuşatıcı bir iktidarın toplumsal ağda kök salması anlamına gelmez. Toplumsal kuralların iktidarın işleme biçimine tekabül etmesinden dolayı iktidarın her yerden gelmesi, dolayısıyla her yerde hazır olması nedeniyle böyledir (Foucault, 2003: 72; 2005: 77-79, 224; 2007: 175). Ona göre “bir toplum, gerçekte, farklı ama yine de spesifiklerini muhafaza eden iktidarların yan yana gelmesi, ilişkisi, koordinasyonu ve hiyerarşisidir. ...Toplum, farklı iktidarlardan [kurulu] bir takımadadır” (2005: 145). O halde toplumsal kabuller, Foucault’nun kavram setiyle düşünüldüğünde iktidarın *işleme* biçimine, iktidar ilişkilerine tekabül etmektedir. Bedene dair algı ve anlamlandırmalar, bu

ilişkiler içerisinde şekillenir. Yukarıda bahsedilen “iktidarın beden içerisinde mesafe kat etmesi”, bu bağlam içerisinde anlam kazanmaktadır. Zira söz konusu algı ve anlamlandırmalar, -farklı bağlamlarda- bedenle nasıl ilişki kurulacağına, bedenin nasıl hareket edeceğine, bedenin nasıl örtüneceğine dair bir dizi kural ya da ilke koymaktadır. Buradan hareketle cinsel düzenlemelerin, jest ve mimiklerin, “adab-ı muaşeret” kurallarına göre hareket etmenin, giyinme ya da örtünme biçiminin vs., iktidarın beden içerisinde mesafe kat etmesinin farklı biçimleri olduğu sonucuna varılır. Bu, aslında bütün iktidar biçimlerinin bedenin görünümü ve hareketleriyle yakından ilgili olduğunun habercisidir. Elbette ‘modern’ siyasal iktidar dâhil! Nitekim modernleşmeyle beraber giyimli bedenin, kurucu/inşacı siyasal iktidar için temel sorunsallardan biri olduğu görülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, modern ulus inşasıyla beraber giyimli beden, ulusal kimliğin kurucu unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern Türkiye’nin kurucu kadrolarının ulus inşa sürecinde giyimli beden meselesine büyük bir önem vermesi (Sezer Arıç, 2007), bunun göstergesidir. Zira giyimli beden, “muasır medeniyetle” uyumlu bir ulus inşa etme çabası içerisinde olan Kemalist kadrolar açısından, bu medeniyet dairesine dahil bir ulus olma ya da olmamanın en ‘kestirme’ göstergesidir.

Türkiye’de ulus inşası ve kılık-kıyafet meselesine yakından bakıldığında, aslında meselenin ikili bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Bir taraftan ulusun çekirdeğini teşkil eden ve yasalar karşısında eşit olmaya dayanan vatandaşlığın temel alınmasıyla ilgilidir; imparatorluk dönemiyle kıyaslandığında, kıyafet düzenlemesinin, dış görünüşe dair bir ‘eşit’ kılma boyutu var çünkü. Diğer taraftan söz konusu ‘eşit’ kılma, “medeni” kıyafet olarak kodlanan Batılı giyinme biçimi temelinde yapılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla kılık-kıyafet meselesinin, doğal olarak bir de Batılılaşma ya da muasırlaşma boyutu bulunmaktadır. Birinci boyut, daha çok Kemalizmin Halkçılık ilkesiyle ilgilidir; ikinci boyut, daha çok İnkılapçılık ilkesiyle ilgilidir. Türkiye’de ulus inşası ve kılık-kıyafet meselesine bakıldığında, -doğal olarak- daha çok muasırlaşma/Batılılaşma bağlamının ön plana çıktığı görülmektedir (Sezer Arıç, 2007; Göle, 2004; Sancar, 2012: 105-107; İnan, 1977: 172-175). Bu çalışmada ise kılık-kıyafet meselesiyle Halkçılık ilkesi arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, bu ilişki bağlamında kadın ve erkek *vatandaşın* görünme biçimi açısından ne gibi farkların olduğu tartışılmaktadır. Bu ilişkiyi tartışmadan önce Halkçılık ilkesinin neden ulusal kimliğin inşasının zemini olduğunun tartışılması gerekmektedir.

Ulusal Kimlik İnşasının Zemini Olarak Halkçılık

Ulus-devlet öncesi devlet-toplum ilişkilerine bakıldığında, ulus-devlete nazaran bu ilişkilerin fazlasıyla gevşek ve değişken olduğu görülür. Hem yönetsel

anlamda hem de kültürel anlamda fazlasıyla ‘parçalı’ bir durum söz konusudur. Merkezin talep ettiği emek gücü, vergi akışı, asayiş (Gellner, 2012: 82, 91), kira ve hediyelerin akamete uğramaması (Tilly, 2001: 64), büyük ölçüde yeterli olmuştur. Bu, merkezi iktidarın, yerelin toplumsal dinamikleriyle pek de ilgilenmediği anlamına gelir. Dolayısıyla merkezi siyasal irade açısından kültürel parçalılık ya da gelenek temelli kimlik farklılaşması, -sınıfsal dinamiklerin de etkisiyle- dönemin devlet-toplum ilişkileri açısından bir “sakinca” teşkil etmemiştir. Bu nedenle de kimlik, yıkma-inşa etme bağlamında bir siyasal müdahale alanı olmaktan büyük ölçüde uzak kalabilmiştir. Oysa Batı modernleşmesinin bir siyasal sonucu olan ulus-devletin karakteristik özelliği homojenliktir. Gerek yönetsel açıdan gerekse de kimlik ve kültür meselesi açısından homojenliğin (ve merkeziyetin) tesis edilmesi, ulus-devletin ve uluslaşma sürecinin temel gerçekliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu büyük dönüşüm, devlet-toplum ilişkilerinin çok daha yoğun bir hal almasını beraberinde getirmiştir. Zira modern devlet, vatandaşlık esasına dayanan, vatandaşla doğrudan ilişki kuran ve vatandaşın, kendisiyle (devlet) ilişki kurmak zorunda olduğu bir siyasal dizgedir. Bu siyasal dizge, vatandaşına bir yaşam kuralları sunar (Hobsbawm, 2006: 102-124). Dolayısıyla modern devlet, sınırları içerisindeki nüfusun, “nasıl yaşaması ve nasıl düşünmesi gerektiğini” *merkezi* olarak tasarlar ve bu eksenle politika geliştirerek *vatandaşla* ilişkilendirir. Bu ilişkilendirme biçimi içerisinde *homojenlik*, büyük önem arz etmeye başlamış ve böylece kültür ve kimlik, yoğun bir müdahale alanı haline gelmeye başlamıştır (Gellner, 2008: 138). Bu bağlamda modernleşme ve ulus inşasıyla beraber alt-topluluklar, kendilerini yeniden üretmez bir hal almaya başlamıştır. Zira eğitimin merkezi (dolayısıyla topluluk dışı) olması, kural haline gelmiştir (Gellner, 2008: 108). Bu, kültürel yeniden üretimin merkezileşmesi anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle, uluslaşmayla beraber pre-modern döneme ait töre, bölge, inanç temelli geleneksel kimliklerin, başta eğitim olmak üzere kurumsal düzenlemeler yoluyla merkezi olarak tasavvur edilen ulusal kimlik potasında eritilmesi söz konusu olmaya başlamıştır.

Dolayısıyla ulusal kimlik inşa edilirken, ulus-altı ölçekteki geleneksel kimlikler bertaraf edilmeye ya da anlamsız kılınmaya çalışılmıştır. Bir taraftan ‘ulusal olana’ dair aidiyet ve sadakat bağlarının üretilmesi ve güçlü kılınması açısından başvuru, diğer taraftan iktidarın tek ve merkezi kılınması açısından başvuru bir siyasettir. Başka bir deyişle, ulusal kimliğin inşası ve ulusal egemenliğin tesisi açısından başvuru bir siyasettir bu. Çünkü pre-modern döneme ait sınıfsal ilişkilere eşlik eden töre ve inanç temelli geleneksel yapılanmalar ya da kimlikler (mezhep, tekke, tarikat, aşiret, sülale, soy vb.), aynı zamanda bir iktidar öbeğine tekabül etmektedir. Bu nedenle de pre-modern dönemden kalan bu geleneksel kimlik ve iktidar öbekleri, hem siyasal sınırlar dâhilinde

aynı tamlıkta egemen olan modern *merkezi iktidarın* tesis edilmesi hem de siyasal sınırların tamamıyla çakışan kuşatıcı kimlik olarak *ulusal kimliğin* inşası bağlamında bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla halkın içindeki inanç ve töre temelli eşitsizliklere dayanan kimlik ve iktidar öbeklerinin etkisiz kılınması söz konusu olmuştur. Bu, aynı zamanda geleneksel aidiyet ve sadakat bağlarının ulusal aidiyet ve sadakat bağlarıyla ikame edilmesi çabasına tekabül eder. Zira ulusal kimlik, anonim karakterlidir ve bu nedenle bir siyasal/toplumsal kurgu olarak, geleneksel kimlik ve sadakat bağlarının çözülmesi esasına dayanır.

Ulus, homojen bir hukuk sistemine tabi vatandaşlık temelli olduğu için, dolayısıyla yasa önünde eşit olan insan kümesini ifade ettiği için “yatay” karakterlidir. İçerisindeki derin sınıfsal farklılıklara rağmen, ulusun bir kardeşlik biçimi olarak tasavvur edilmesinin zeminidir bu yataylık (Anderson, 2007: 22). Kemalist söyleme başvurursak, *tasada ve kıvançta ortaklığı* sağlamanın zeminidir bu yataylık. Söz konusu *yataylığın* tesis edilebilmesi bağlamında töre ve inanç temelli geleneksel *dikey* eşitsizlikler bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Modern Türkiye’nin inşası sürecinde tekke ve tarikatların yasaklanması bu çabanın ifadesidir. Geleneksel/feodal dönemden kalma bazı lakap ve unvanların yasaklanması, yine bu çabanın ifadesidir. Pozitivizmin *ilerlemeci* ilkesinden hareketle *modern* olanın (ulus) inşa edilebilmesi açısından bir tür *sosyolojik zemini arındırma* siyasetidir bu. Daha açık bir ifadeyle sosyolojik zemini, pre-modern dönemden kalan sınıfsal ilişkilerden ve bu sınıfsal ilişkilere eşlik eden kimlik ve aidiyet biçimlerinden arındırma siyasetidir bu. Kemalist Halkçılık ilkesine yakından bakıldığında, bu ilkenin tam olarak bu şekilde bir *arındırma* siyaseti gözettiği görülmektedir.

Kemalist Cumhuriyetin ilkeleri olan *Altı Ok’a* (Cumhuriyetçilik, Halkçılık, Milliyetçilik, Laiklik, Devletçilik, İnkılapçılık) daha yakından bakıldığında Halkçılık ilkesinin, aslında siyasal sistemin *temel* ilkesi olduğu görülür (Köker, 2005: 136-176). Halkçılık, diğer bütün ilkelerin üzerine bina edildiği zemin niteliğindedir. Durkheim’in çatışma yerine dayanışmayı; sınıf yerine mesleği temel alan solidarist korporatizm anlayışının, -Ziya Gökalp’in de etkisiyle- Halkçılık ilkesinin şekillenmesini belirlemiş olduğu görülmektedir (Parla, 58-61, 97-112, 166-167; Toprak, 1977: 92-100; Köker, 2005: 225, Karaömerlioğlu, 2009: 274, 282). Zira Halkçılık ilkesine bakıldığında *sınıfnın* dışlandığı ve birbirine bağımlı, birbirini tamamlayan *meslek* temelli bir tasavvurun olduğu görülmektedir. Cumhuriyet Halk Partisi’nin prensiplerinin, dolayısıyla aslında modern Türkiye’nin esaslarının belirlendiği 1931 tarihli *CHF Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları’na* (1931: 30) bakıldığında bu, açıkça görülmektedir:

Madde 2 - Türkiye Cumhuriyeti halkını, ayrı ayrı sınıflardan mürekkep değil ve fakat ferdi ve içtimai hayat için işbölümü itibarile muhtelif mesai erbabına ayrılmış bir camia telakki etmek esas prensiplerimizdendir. A) Küçük çiftçiler, B) Küçük sanayi erbabı ve esnaf, C) Amele ve işçi, Ç) Serbest meslek erbabı D) Sanayi erbabı, büyük arazi ve iş sahipleri ve tüccar, [T]ürk camiasını teşkil eden başlıca çalışma zümreleridir. Bunların herbirinin çalışması, diğerinin ve umumi camianın hayat ve saadeti için zaruridir. Fırkamızın bu prensiple istihdaf ettiği gaye ve sınıf mücadelesi yerine içtimai intizam ve tesanüt temin etmek ve birbirini nakzetmeyecek surette menfaatlerde ahenk tesis eylemektir. Menfaatler, kabiliyet ve çalışma derecesile mütenasip olur.

Dolayısıyla ulusal *ahenk* açısından 'sakinca' teşkil eden statü, zümre, sınıf temelli farklılıklar bir tarafa bırakılmış ve halk, işbölümü ve dayanışma temeline dayanan *yatay* bir düzlem olarak tasavvur edilmiştir. Söz konusu yataylığın siyasal karşılığı ise, ulusun bir üyesi olabilmenin temel koşulu olan yasa karşısında eşitlik ilkesine dayanan vatandaşlıktır. Bu anlayış, yine aynı *Kongre Zabıtları*'na (s.30) şu şekilde yansımıştır:

İrade ve hakimiyetin kaynağı millettir. Bu irade ve hakimiyetin, devletin vatandaşa ve vatandaşın devlete karşılıklı vazifelerinin hakkile ifasını tanzim yolunda kullanılması Fırkaca büyük bir esastır.

Kanunlar önünde mutlak bir müsavat kabul eden ve hiçbir ferde, hiçbir aileye, hiçbir sınıfa, hiçbir cemaate imtiyaz tanımayan fertleri halktan ve halkçı olarak kabul ederiz.

Dolayısıyla Halkçılık, aslında ulus-devlet sisteminin çekirdeği niteliğinde olan vatandaşlığın esas kılınması bağlamında, engel olarak görülen pre-modern döneme ait toplumsal tabakalaşma biçimlerinin bir tarafa bırakılmasını esas almaktadır. Bu nedenle Recep Peker (1935: 54), "halkçı zihniyeti" şu şekilde ifade etmiştir:

Halkçı zihniyet, ulusu birbirinden ayrılmaz bir bütün olarak kabul eder. Onun içinde herhangi bir zümreyi kendisinden başkalarına karşı üstün olmak iddiasile hareket ettirmez. Çünkü böyle bir hareket yolu, ulus denen büyük varlığın cüzlerini sade anlayışta değil, yaşayışta da birbirlerine karşı nefret duygularile ayırır ve birbirleriyle boğuşmağa sevkeder.

Siyasal kurgunun şekillenmesinde daha büyük bir etkiye sahip olan Ziya Gökalp ise Halkçılığı şu şekilde ifade etmektedir (aktaran Toprak, 1977: 100): "[...]

Halkçılığın esası, cemiyet içinde semiyeye, kast, tarik, ocak, sınıf gibi birtakım inhisarcı ve imtiyazlı zümre ve tabakaların bulunmamasıdır.” Bu doğrultuda modern sınıfsal dinamikler yok sayılmış ve pre-kapitalist/feodal sınıfsal ilişkiler ve bu sınıfsal ilişkilere eşlik eden inanç ve töre temelli geleneksel kimlik ve iktidar öbekleri de bertaraf edilmeye çalışılmıştır. *İmtiyazsız, sınıfsız kaynaşmış bir kitle* retorığının temelini bu solidarist yaklaşım teşkil etmiştir.

Bir siyasal tasavvurun somutluk kazanabilmesi, -doğal olarak- bir siyaset pratiği üzerinden sosyolojik bir gerçeklik üretebilmesine bağlıdır. Dolayısıyla önemli olan tasavvurun kendisinden çok, bu tasavvurun nasıl bir siyaset pratiği ürettiği ve nasıl bir sosyolojik gerçeklik örgütlediğidir. Bu bağlamda Kemalist ulus inşa projesinin temel ilkesi niteliğinde olan Halkçılık ilkesi doğrultusunda ne yapıldığına, asıl olarak neye müdahale edildiğine bakmak gerekir.

“*Sınıf yok, meslek grupları var; çatışma yok, dayanışma ve tamamlayıcı uyum var*” temeline dayanan solidarist yaklaşım, sosyolojik gerçeklik açısından fazlasıyla tartışmalıdır. Daha açık bir ifadeyle *gerçekçi* değildir. Nitekim hem modern Türkiye’nin oluşması serüveninde önemli bir yeri bulunan İttihatçılar açısından hem de modern Türkiye’nin kurucusu olan Kemalist kadrolar açısından *milli* bir burjuvazinin olmaması, en temel sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Boratav, 2013: 27, 40). Ayrıca hem İttihatçı kadrolar hem de Kemalist kadrolar, ulusal ekonominin gelişmesi açısından devlet olanaklarıyla ‘zengin yaratma’ çabası içerisinde olmuşlardır (Tezel, 2015: 174-175). Dolayısıyla siyaset pratiği ve sosyolojik gerçeklik üretme şansı olmayan modern sınıfsal dinamikleri hesaba katmayan kısmı bir tarafa bırakıldığında, Halkçılık ilkesinin aslında modern bir ulus olmanın önünde ‘engel’ olarak görülen ‘geleneksel’ ilişki biçimlerini ve ilişki biçimlerinin bir parçası olan kimlik ve iktidar öbeklerini bertaraf etme temelli bir siyaset pratiği ve sosyolojik gerçeklik ürettiği görülmektedir. Erken Cumhuriyet döneminde tekke, zaviye ve tarikatların yasaklanmasını, bazı unvan ve mahlasların yasaklanmasını ve de kılık-kıyafet düzenlemesini bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Özetle, Kemalist Halkçılık ilkesi; inanç, soy, statü, zümre vs. temelli toplumsal eşitsizliklerin hâkim olduğu geleneksel örgütlenme biçimlerinin ve bu örgütlenme biçimlerini yeniden üreten kimlik ve sadakat bağlarının, siyasal sınırların tamamıyla çakışan ulusal kimliğin inşa edilmesi bağlamında, *halka rağmen halk için* bertaraf edilmesi esasına dayanır.

Bu, yukarıda bahsedildiği gibi ulusun, vatandaşlık temelli olmasıyla, dolayısıyla *yatay* karakterli olmasıyla doğrudan ilgilidir. Gellner’in modern ulus olmanın

karakteristik özelliği olarak ifade ettiği “siyasal ve kültürel birimlerin çakışması” (Gellner, 2008: 117, 138), bu *yataylığın* tesis edilmesine bağlıdır. Gerek tekke ve zaviyelerin kapatılması ve tarikatların yasaklanması, gerek geleneksel unvan ve mahlasların yasaklanması, gerekse de kılık-kıyafet düzenlemeleri, bir yönüyle bu *yataylığın* (vatandaşlık) tesis edilebilmesi yolunda ‘sınırların yıkılmasını’ ifade etmektedir. Bu nedenle Kemalist Halkçılık ilkesi, Kemalist rejimin ve ulusal kimlik inşasının zeminidir. Zira Halkçılık ilkesinin üretmiş olduğu siyaset pratiği, vatandaşlığın esas kılınmasıyla ilgilidir ve vatandaşlık, ulusal kimliğin zeminidir. Halkçılık ilkesi, ulusal kimliğin inşası lehine, geleneksel kimlik ve aidiyet biçimlerinin bertaraf edilmesi esasına dayanıyorsa ve yukarıda da belirtildiği gibi giyimli beden, kimliğin kurucu unsurlarından biriye, söz konusu geleneksel kimlikleri bertaraf etme ve ulusal kimliği inşa etme sürecinin giyimli bedene nasıl yansıtıldığının tartışılması gerekir.

Halkçılık İlkesinin Bedene Yansıması: Kılık-Kıyafet Meselesi

Yukarıda bedenın gerek nasıl durması gerek nasıl hareket etmesi gerekse de nasıl örtünmesi gerektiğine dair toplumsal kabullerin ya da kodlamaların iktidar ilişkileri içerisinde şekillendiği ve bununla ilişkili olarak giyimli beden ile kimlik arasında güçlü bir ilişkinin olduğu belirtilmişti. Pre-modern dönemlere bakıldığında, giyimli beden ile kimlik arasındaki ilişkinin çok daha güçlü olduğu görülmektedir. Zira meslek, bölgesellik, inanç, toplumsal sınıf gibi kimliğin farklı boyutlarının başlıca dışa vurma biçimi, giyimdi. Özellikle bazı giyim tarzları ve aksesuarlar, mesela şapkalar, toplumsal sınıf ve statüyü keskin bir şekilde ortaya koyan bir işlev görmüştür. Hatta farklı toplumsal sınıfların kıyafetleri için hangi kumaşların kullanılacağı ve nasıl bir süslemenin yapılabileceğinin *kanunla* belirlendiği bile görülebilmektedir (Crane, 2018: 13-32). Bu durum, giyimın sınıfsal farkın bir göstergesi ve sınıfsal mücadelenin bir bileşeni olduğunu göstermektedir (Hunt, 1996: 143, 172-173). Dolayısıyla pre-modern dönemde giyimli beden, toplumsal sınıflar arasındaki katı hiyerarşinin de *kurucu* unsurlarından biridir. Bu, giyimli bedene dair anlamlandırma biçiminin, verili bir zaman ve mekândaki iktidar ilişkileri içerisinde şekillenmiş olmasının yarattığı bir sonuçtur. Bir marabayı canlandıran Feyzo’nun, kendi düğününde köyün ağası (Maho Ağa) ile aynı fötr şapkayı giymesinin, toplumsal sınırların *ihlal* edilmesi anlamına gelmesi ve fötr şapkanın Maho Ağa tarafından çiğnenmesi¹, geleneksel iktidar ilişkileri içerisinde giyimli bedenın, ‘aşılabilir’ bir sınır koyma (mesafe değil!) işlevi gördüğünü açıkça ortaya koyan bir ‘temsil’dir. Dolayısıyla günümüzün üst-sınıflarının moda ve giyim üzerinden diğer sınıflarla aralarına bir ‘mesafe’ koymaları gibi bir durumdan ziyade, geleneksel dönemde giyimli beden, aşılması “sakınca” teşkil eden ‘keskin’ toplumsal sınırları ifade edebilmektedir.

Sadece geleneksel sınıfsal farklılıklara dair toplumsal sınırların değil, farklı toplumsal grupların aidiyetleri açısından da giyimli beden, pre-modern dönemde bir toplumsal sınır koyma biçimini ifade etmektedir (Crane, 2018: 16; Kandiyoti, 2015: 233; Mert, 2009: 207). Dolayısıyla pre-modern dönemde giyimli beden, aynı zamanda yerel, bölgesel *aidiyet* biçimlerinin de habercisidir. Oysa yukarıda da tartışıldığı üzere, yasalar karşısında eşit vatandaşlık temeli üzerine bina edilen ulusal kimliğin inşa edilmesi sürecinde yerel, bölgesel ya da ulus-altı ölçekteki geleneksel kimlik ve iktidar öbekleri bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Ulus inşacı (kurucu) iktidar açısından, bu bertaraf etme siyasetinin önemli bir bileşeni de söz konusu kimlik ve iktidar öbeklerine dair sembol kümelerine müdahale etmek olmuştur. Zira sembol kümeleri, meşrulaştırma ve ‘yeniden üretme’ işlevine sahiptir. Dolayısıyla *muhafaza* etme işlevine sahiptir. Bu nedenle verili bir toplumsal dokuyu ve siyasal kültürü dönüştürmenin ilk halkası, “eski” sembol kümesinin, “yeni” bir sembol kümesiyle ikame edilmesidir. Kuşkusuz bu ilişki, farklı bağlamlarda düşünülebilir. Mekâna müdahale edilmesi gibi mesela. Beden, ulus inşa sürecinde toplumun “yeni” bir ekseninde inşa edilmesi bağlamında bir sembol kümesinin, başka bir sembol kümesiyle ikame edildiği ‘sathlardan’ biridir. Fakat algılama ve anlamlandırma biçimiyle, dolayısıyla sosyalleşme biçimiyle ve nihayet toplumsal/siyasal *konumlanmayla* olan doğrudan ilişkisi nedeniyle *inşacı* siyasal müdahale açısından beden, aslında “eski” sembol kümelerinin, “yeni” sembol kümeleriyle ikame edilmesi bağlamında en önemli sathıdır. Berkes’in (2006: 547-548) Türkiye’deki Şapka İnkılabıyla ilgili, “*başta giyileni değiştirebilmek, başın içinde bir devrim yapmanın önemli bir adımı ve aracıdır*” şeklindeki ifadesi, Afet İnan’ın (1977: 175) “*...Türkiye Cumhuriyeti halkının kıyafet meselesi, bir zihniyet meselesinin halledilmesidir*” şeklindeki ifadesi ve nihayet Mustafa Kemal’in (*Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-II*, 1952: 212) meşhur İnebolu gezisinde halka hitaben, “[M]edeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı; fikriyle, zihniyetiyle medeni olduğunu isbat ve izhar etmek mecburiyetindedir. ...Türkiye’nin hakikaten medeni olan halkı, başından aşağıya vaz’ı haricisiyle dahi medeni ve müttekâmil insanlar olduğunu fiilen göstermeğe mecburdurlar” şeklindeki ifadesi, toplumun “yeni” ekseninde inşa edilmesi bağlamında giyimli bedendeki sembol kümesine müdahale etmenin, ne kadar önemli olduğunun açık göstergesidir. Zira giyinme biçimi, “zihniyet değişiminin” bir bileşeni, bir göstergesi olarak tasavvur edilmektedir.

Uluslaşmayla beraber, geleneksel kimlik ve iktidar öbeklerinin bertaraf edilme çabası bağlamında söz konusu kimlik ve iktidar öbeklerine dair işaretler taşıyan giyinme biçimleri müdahale alanı haline gelmeye başlamıştır. Bu, Fransız Devrimi’nden sonraki süreçte Fransa’da da en temel meselelerinden biri

olmuştur ve “yeni” kimliğin, “yeni” siyasal kültürün inşasının bir bileşeni olarak geleneksel hiyerarşik örgütlenme biçimini dışa vuran giyinme biçimlerine müdahale edilmiştir (Wrigley, 2002: 232-242). Yasa karşısında eşitlik ilkesine dayanan modern ulusun inşası bağlamında giyimli beden, siyasal iktidar açısından ‘eşitliğin’ dışavurumunun bir aracı olarak tasavvur edilmiş ve ‘siyasal’ müdahale alanı haline gelmiştir (De Young, 2017: 4). Connerton (1999: 21), bu müdahaleyi şu şekilde ifade eder: “Bedeni nötr kılarak yurttaşlar, toplumsal konum farklılıklarını işe karıştırmadan birbirleriyle ilişki kurma özgürlüğüne kavuşturulmuş olacaktı[.]”

Yukarıda Kemalist Halkçılık ilkesi tartışılırken, siyaset pratiği açısından bu ilkenin aslında, ulusal kimliğin inşası bağlamında inanç, töre, soy vs. temelli geleneksel kimlik ve iktidar öbeklerinin bertaraf edilmesi ve böylece ulusal kimlik temelli yeni sadakat bağlarının geliştirilebilmesi açısından bir tür sosyolojik *zemini arındırma* ya da *yatay* kılma işlevi gördüğü tartışılmıştı. Geleneksellik-modernlik açısından düşünüldüğünde yatay kılma, aslında bir nötr kılma biçimidir. Zira pre-modern dönemden gelen sınıfsal ilişkilerin ve bu sınıfsal ilişkilere eşlik eden ‘heterojen’ kimlik ve sadakat bağlarının, siyasal sınırların tamamıyla çakışan ulusal kimliğin inşası bağlamında bertaraf edilmesi söz konusudur. Modern Türkiye’nin inşasında Halkçılık ilkesi olarak vücut bulan bu *yatay* ya da *nötr* kılma siyasetinin bir bileşeni de giyimli beden olmuştur.

Türkiye’deki kılık-kıyafet düzenlemelerine bakıldığında *muasırlaşmanın* yanında bedenin *nötr* kılınması meselesinin önemli bir yere sahip olduğu açıkça görülmektedir. Zira Osmanlı’da giyinme biçimi (renkler dahil); toplumsal tabaka, etnik köken, soy ve inanca dair net işaretler taşıyordu (İnan, 1977: 173; Kandiyoti, 2015: 233). Oysa Kemalist Halkçılık ilkesinin özünü, Osmanlı bakiyesi bu tür geleneksel kimlik ve iktidar biçimlerinin reddedilmesi teşkil etmektedir. Şapka Kanunu ve kılık-kıyafet düzenlemeleriyle, kamusal alanda Osmanlı’dan kalma töre, inanç, bölge, soy vs. temelli kimlikleri dışa vuran giyinme biçimleri de yasaklanarak şehirli erkek ‘vatandaşın’ görünme biçimi, homojen kılınmıştır. Bu homojen kılma siyaseti, geleneksel hiyerarşik örgütlenme biçimini dışa vuran giyinme biçimlerinin bertaraf edilmesi temelinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle de söz konusu homojen kılma siyaseti, Halkçılık ilkesinin bedene yansımaları ifade etmektedir. Dolayısıyla erken Cumhuriyet döneminin Şapka Kanunu ve kılık-kıyafet düzenlemeleri bir yönüyle, temeli vatandaşlık olan ‘homojen’ ulusal kimliğin inşası bağlamında, içerisinde keskin toplumsal sınırlar barındıran pre-modern döneme ait ‘heterojen’ kimlik ve aidiyet bağlarının bertaraf edilerek, sosyolojik zeminin arındırılması siyasetinin bedene yansımaları ifade etmektedir.

1934 tarihli ve 2596 sayılı *Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun*, kamusal alanda ‘erkek’ bedeninin nötr kılınması bağlamında bir adım daha ileri giderek din görevlilerinin, dini mabet dışında ‘ruhani kiske’ giymesini yasaklamaktadır. Bu, vatandaşlık temelli modern ulusal kimliğin yegâne kimlik olarak kamusal alanda hâkim kılınması bağlamında inanca dair işaret taşıyan giyinme biçiminin erkek vatandaş açısından *kamusal görüntünün* içerisinden tamamen çıkarılması anlamına gelmektedir. Zira pozitivist bir şiarla *Şapka Kanunu*’yla beraber erkek vatandaşın bedenine sirayet eden inanç, bölge, soy, töre vs. temelli geleneksel kimlik ve aidiyet bağları bertaraf edilmiş ve böylece ulusal kimliğin karakteristik özelliği olan yataylığın tesis edilmesi doğrultusunda beden nötr kılınmışken, *Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun*’la din görevlilerinin kullandığı dini kiske de söz konusu ‘nötr kılma’ siyasetine dahil edilmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde giyimli *erkek* bedeninin nötr kılınması siyaseti bağlamında son halka niteliğinde olan bu *Kanun*, kamusal alanda erkek bedeninin, (*ilerlemeci* pozitivist ilke gereğince ulusal kimlik karşısında ‘arkaik’ olarak kodlanan) dini inanca dair işaretlerden *tamamen* arındırılmasını ifade ettiği için, aynı zamanda Halkçılık ilkesinin erkek vatandaşın bedenine *eksiksiz* yansımasını sağlamıştır. Zira bu *Kanun*’la beraber din görevlileri dahil, erkek vatandaşların tamamı, *homojen/nötr* bir şekilde “muasır” giyinme biçimiyle mükellef hale gelmiştir. Dolayısıyla “muasırlaşma” zemininde ‘erkek’ vatandaşın bedeni, geleneksel sembol kümelerinden arındırılmaya ve nötr kılınmaya çalışılmıştır. Bu noktada şunun belirtilmesi gerekir ki, Halkçılık ilkesi açısından önemli olan bedenin *nötr kılınması* meselesidir. Zira söz konusu nötr kılmanın “muasırlaşma” zemininde yapılmış olması, yukarıda da belirtildiği gibi, İnkılapçılık ilkesiyle ilgilidir.

Mesele, ‘kadın’ vatandaşın giyimli bedenine gelince daha farklı bir siyaset pratiğiyle karşılaşılmaktadır. Erkeklerin nasıl giyinmesi gerektiğini hükme bağlayan *Şapka Kanunu*’na benzer ‘merkezi’ bir düzenleme ya da yasaklama, kadınlar için söz konusu olmamıştır. Bu da erkek giyiminin aksine, kadın giyiminin heterojen ya da ‘parçalı’ bir durum arz etmesiyle neticelenmiştir. Elbette bu, Kemalist Cumhuriyetin, kadının giyimli bedenine daha az önem verdiği anlamına gelmiyor. Tam tersine kadının giyimli bedeni, “muasır olmanın” en keskin göstergesidir ve bu nedenle de Kemalist modernleşme açısından çok büyük bir sembolik anlama sahiptir (Sezer Arıç, 2007: 120; Göle, 2004: 49-81; Kandiyoti, 2015: 236). Dolayısıyla Kemalist modernleşme açısından “makbul” olan, elbette muasır medeniyete tekabül eden ‘Batılı’ kadın görüntüsü ve giyinme biçimidir. Fakat siyaset pratiğine bakıldığında, giyimli erkek bedeni için hayata geçirilen *muasır giyinme zemininde vatandaşın bedeninin nötr kılınması siyasetinin*, kadınlar için tam olarak hayata geçiril(e)mediği görülmektedir. Zira erkek için Batılı (rejim açısından “makbul”) giyinme biçimi, tüm erkek

vatandaşlar için kanun çıkarma suretiyle zorunlu kılınmışken, kadın için böyle bir zorunluluk getirilmemiştir. Bu hususta Kemalist kadroların daha temkinli bir siyaset izlemiş olduğu görülmektedir. Kemalist kadroların, kadının kılık-kıyafet meselesiyle ilgili bu temkinli siyasetinin nedenini, Mete Tunçay (2005: 156) “-hiç kuşkusuz, büyük tepkiler yaratmamak amacıyla-” şeklinde ifade etmektedir. Demek ki kadının giyimli bedenine ‘siyasal’ müdahale, daha *büyük tepkilere* neden olabilmektedir. Bunun nedenlerine bakmaya çalışalım.

Biraz yakından bakıldığında Osmanlı-Türk modernleşmesinin en *hassas* meselesinin, kadın ve aile meselesi olduğu görülür. Kadın, aileyle özdeş tutulduğu (Sancar, 2012: 111-125; Bora, 2015: 244, Aykut, 2020: 64-66; Şemseddin Sami, 1996; Caporal, 1982: 77-100; Yelsalı Parmaksız, 2017: 15-20) için de aslında en hassas mesele, kadının sosyalleşme ve görünme biçiminin nasıl olması gerektiği meselesidir. Muasırlaşma ve “yeni hayat” tasavvurunun aileyi merkeze almış olması ve bu çerçevede kadının “omurgayı” teşkil etmesi (Toprak, 2017: 36-42), bunun açık göstergesidir. Bu nedenle muasırlaşma/Batılılaşma ve muhafazakârlık cepheleşmesinin en temel ve en çetin kavgası da, kadının sosyalleşme ve giyinme biçimiyle ilgili verilen kavgadır. Dolayısıyla her iki cephe açısından kadının denetim altına alınması *varoluşsal* öneme sahiptir. Bu nedenle Tanıl Bora’nın ifadesiyle, “[m]odernliğin denetim altına alınması için kadının denetim altına alınması, modernistlerle muhafazakârların asgari müşterekidir” (Bora, 2015: 245). Her iki cephe açısından bu *denetim* alni ev ve aile olarak karşımıza çıkar. Annelik rolü ön plandadır (Sancar, 2012: 191-257; Berktaş, 2009: 284; Yelsalı Parmaksız, 2017: 15-20). Fakat kadına söz konusu ‘rol’ üzerinden yüklenen ‘işlevin’ farklı olduğunun da altını çizmek gerekir. Zira kadının denetim altına alınması hususunda bir *müştereklik* söz konusu; fakat kadının sosyalleşme ve görünme biçimi açısından, kadının *cemiyet hayatı* içerisindeki yeri açısından *derin* bir anlayış ve pratik farkının olduğunu da belirtmek gerekir. Bu bağlamda ‘anne’ye geri dönersek, muhafazakâr cephede anneye, “aile adabı” ve kılık-kıyafetiyle geleneği *muhafaza* etme işlevi yüklenirken (Kurnaz, 1997: 92-96); Batıcı cephede anneye, “aile adabı” ve kılık-kıyafetiyle *muasırlaşmayı*, çekirdekten başlayarak örgütlenme işlevi yüklenmektedir (Akşit, 2015: 143-281; Arat, 2012: 102). Bu nedenle kadının görünme biçimi, toplumsal pratiğin örgütlenmesi bağlamında kilit öneme sahiptir. Daha sade bir ifadeyle, kadının görünme biçimi, muhafazakâr cephe açısından *muhafaza etmenin*, Batıcı cephe açısından ise *yeni bir başlangıcın* (muasırlaşmanın) en kestirme göstergesidir.

Görüldüğü gibi her iki cephe açısından da kadının görünme biçimi, kilit öneme sahiptir. Batıcı cephede kadının ‘Batılı’ görüntüsü, muasırlaşmanın habercisiyken, Batıcıların muasırlaşma anlayışını “yozlaşma ve ahlak düşüklüğü”

olarak kodlayan muhafazakâr cephede kadının ‘Batılı’ görüntüsü, söz konusu “yozlaşma” meselesinin orta yerindedir. Zira bu cephe açısından, kılık-kıyafet, kadının iffetinin *çok güçlü* bir bileşenidir (Çakır, 2016: 244-245; Sancar, 2012: 140) ve kadının iffeti, aynı zamanda ‘toplumsal nizamın’ temeli olan ailenin teminatıdır. Bu nedenle de kadının iffetine “halel” gelmesi, bu cephe açısından toplumsal nizamın temellerinin sarsılması anlamına gelir (Bora, 2015: 253-254, 273-274; Berktaş, 2009: 282-283; Aykut, 2020: 59). Dolayısıyla muhafazakâr cephede, kadının “muasır” kılık-kıyafet meselesi, toplumsal nizamın temeli olarak kodlanan *iffet* denkleminin içerisindedir. Zira kadının giyimli bedeni bağlamında, bu cephe açısından muasırlaşma, “açık-saçık” giyinmeyle, dolayısıyla da inanç temelli giyinme biçiminden uzaklaşmayla aynı kapıya çıkmaktadır. Bu ise *iffetin* tehdit altına girmesine kapı aralamaktadır. “*İnkılab dedikleri kadınların açıklığına, rezaletine bir şekl-i resmi vermektir*” (Sebilürreşad, 1335, C.16, S. 7-406’dan aktaran Toprak, 2016: 230) ifadesi, bu algı biçiminin billurlaşmış halidir. Dolayısıyla bu cephe açısından, kadının giyimli bedeni bağlamında Batıcı “*inkılab*”, kadının iffetinin “halel” görmesi gibi bir tehdidi ifade etmektedir. Bu ise, bu cephe açısından aile ahlakının çökmesi ve nihayet toplumsal “yozlaşma” bağlamında tehditlerin en büyüğü ve en tehlikelidir. “Kadının kalkan peçesinin, dünyanın sonu” (Mardin, 2007: 69) olarak görülmesinin, düşünsel temelidir bu algılama biçimi. Ezcümle, bu cephe açısından *inkılab* ya da *Batılılaşma*, “kadın ve aile ahlakı” bağlamında büyük bir tehdittir ve kadının, bu tehdit karşısında korunması gerekmektedir (Caporal, 1982: 77-84).

Dolayısıyla “muasırlaşma” yolunda kadının “açılıp-saçılması”, muhafazakâr cephenin en büyük endişesidir. Bu, ‘toplumsal nizam’ bağlamında kadının görünme biçimine muazzam bir anlamın yüklenmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle muhafazakâr cephede kadın bedeni, geleneğin ve “ulvi” değerlerin kristalize olduğu *biricik* sathıdır.

Muhafazakâr düşünce, modernleşmeye karşı, toplumun içerisinden gelen tepkinin ‘biçimlendirilmesini’ ifade ettiği için (Bora ve Onaran, 2009: 234), başka bir deyişle muhafazakârlık, ‘geleneğin izindeki’ sosyolojik zeminden beslendiği için modernleşme ve kadın meselesi bağlamında *muhafazakâr* algı biçimi, geniş bir toplumsal karşılığa sahiptir. Bunu, Osmanlı-Türk modernleşmesi bağlamında somutlaştırırsak: *Muasırlaşma/Batılılaşma meselesini, kadının iffeti üzerinden anlamlandırmanın, çok güçlü bir karşılığa sahip olduğu bir -Osmanlı bakiyesi- sosyolojik zemin üzerinde “inkılab” yapılması söz konusudur.* Bu zemin o kadar güçlü bir zemindir ki, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e intikal eden feminist kadınlar üzerinde de güçlü bir etkiye sahip olduğu görülmektedir. “İfratla tefrit arasında” vurgusunun feminist yazarlar nezdinde güçlü bir karşılık bulmuş

olması (Aykut, 2020: 56-67; Sancar, 2012: 107), bu etkinin açık göstergesidir. Kadın hakları mücadelesinin sembol isimlerinden biri ve aynı zamanda Kadınlar Halk Fırkası'nın kurucusu olan Nezihe Muhddin'nin çarşafı, "kisve-i milliye" (milli giysi) şeklinde ifade etmesi² de (Zihinoğlu, 2016: 113) bu sosyolojik zeminle ilgilidir. Bu zemin, Kemalist/Batıcı cephe açısından kadın bedeninin, muasırlaşmanın *biricik* sathı olmasının da sosyolojik dinamiğini (diyalektiğini) teşkil etmiştir. Başka bir deyişle kadının görünme biçiminin, *muhafaza etme* açısından büyük bir öneme sahip olması, onu *yeni bir başlangıç* açısından da çok önemli kılmıştır. Nitekim Kemalist/Batıcı cephe için muasırlaşma yolunda, geleneksel olandan *arınmış* olmanın en net göstergesi, 'geleneğin kristalize olduğu sathın' (yani kadın bedeninin) gelenekten arındırılması ve böylece de "muasır" kılınmasıdır. Bu mücadeleyi kazanmak, Kemalist modernleşme projesi açısından büyük öneme sahiptir. Nilüfer Göle'nin (2004: 92) "kadının konumunu, Kemalist medeniyet projesinin mihenk taşı" şeklinde ifade etmesinin nedeni, bu *büyük önemdir*. Bu *büyük önem*, Kandiyoti'nin ifadesinde ise şu şekilde karşılık bulmuştur (2012: 129): "Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni devletin modernliğini, rejimin ikonografisinde kilit önem taşıyan kadın imgeleri (geçit törenlerinde bayrak taşıyan şortlu, okul önlüklü ya da asker üniformalı genç kızlar ya da balo salonunda dans eden tuvaletli kadınlar) simgeledi." Bu, aynı zamanda kadın bedeninin yoğun bir iktidar mücadelesi sathı olduğu anlamına gelmektedir. Bu sathın nasıl dizayn edilmesi gerektiğinin en *hassas* mesele olması nedeniyle de Osmanlı-Türk modernleşmesi serüveninin en çetin mücadelesi, bu sath üzerindeki mücadele olmuştur.

Kadının giyimli bedenine, muasırlaşma açısından muazzam bir anlam atfeden Kemalist (Batıcı) cephenin, toplumsal realite açısından en *hassas* mesele niteliğinde olan, (hatta doğrudan toplumsal nizamın temeli olarak görülen *kadının iffeti* meselesiyle ilgili olan) bir sath üzerinde mücadele etmesi söz konusu. Oysa erkeğin bedeni açısından böyle bir *hassasiyet* söz konusu değildir. Dolayısıyla giyimli beden özelinde de erkek bedeni, kadın bedeni kadar yoğun iktidar mücadelesinin olduğu bir sath değildir. Nitekim yukarıda da tartışıldığı gibi, kılık-kıyafet düzenlemeleriyle erkek vatandaşın (din görevlilerinin *bile*) bedeni, sadece töre, soy, bölge temelli işaretlerden değil, inanç temelli işaretlerden de tamamen arındırılmıştır. Kuşkusuz bu, *sancısız* bir süreç olmamıştır; fakat Kemalist kadrolar bu hususta *tavizsiz* bir duruş sergilemiştir (Tunçay, 2005: 155-164; Sezer Arıç, 2007: 71-79).

Saltanat ve hilafetin kaldırılması, cumhuriyetin ilanı, laikliğin benimsenmesi gibi *keskin* virajları *kararlılıkla* alan Kemalist kadroların, mevzu bahis kadının görünme ya da giyinme biçimi olunca, daha temkinli bir siyaset izlemiş

olduğu görülmektedir. Kemalist Cumhuriyet'in "makbul" olarak kodladığı, 'Batılı' görünme biçimine sahip bir kadın imgesi var ve bu imge, geleneksel kimlik bağlarını yansıtan diğer işaretlerin yanında, inanca dair işaretlerden de arındırılmıştır. En arı haliyle danslı salon toplantılarında somutluk kazanan bu imge (Cumhuriyet kadını), nötr kılınmış bir görünme biçimini ifade etmektedir. Bu nedenle muasırlaşma zemini üzerinde geleneksel görünme biçimlerinden arındırılan 'Cumhuriyet kadınının' giyimli bedeni, Halkçılık ilkesinin kadın bedenine yansımış olduğunun göstergesidir. Fakat erkeğin "makbul" görünme biçimi, kanun yoluyla zorunlu kılınırken; kadının "makbul" görünme biçimi, zorunlu kılın(a)mamış; -Cumhuriyet'in 'vitrinini' süslediği de göz önünde bulundurulduğunda-, kadın için "makbul" (Batılı) giyinme biçimi, *icabet edilmesi teşvik edilen bir davetin* ötesine geçememiştir. Dolayısıyla modern ulusun inşası ve Batılı giyinme bağlamında erkek için *zorunluluk*, kadın için *teşvik söz* konusudur.

Öte yandan bir "aşırılık" olarak kodlanan peçe ve çarşafın yasaklanması da merkezden kanun çıkarmak suretiyle değil, yerel yönetimlerin inisiyatifleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu, Kemalist kadroların, yukarıda bahsedilen *hassasiyet* nedeniyle, kadının giyimli bedenine siyasal müdahale bağlamında *temkinli* bir siyaset izlediğinin açık göstergesidir. Ayrıca peçe ve çarşaf yasaklanırken de yerine "medeni" kıyafet olarak manto ikame ediliyor ve hatta Kızılay'ın manto dağıttığı görülebilmektedir³. Peçe ve çarşafın mantoya ikame edilmesi, -geniş bir halk kesimi açısından- kadının giyimli bedenine siyasal müdahalenin, 'inanç dairesi' içerisinde kalınarak gerçekleştiği anlamına gelmektedir. İnanç dairesi içerisinde kalınarak görünme biçiminin bir tür *kabul edilebilir* hale getirilmesi söz konusu. Dolayısıyla vatandaşlık temelli yatay karakterli ulusal kimliğin inşası bağlamında bir *nötr kılma*, söz konusu olmamıştır.

İnanç dairesinin içerisinde kalınmış olması, ulusal kimliğin inşası yolunda pozitivist bir şiarla *geleneksel* kimlik biçimlerinin bertaraf edilmesi ve bu bertaraf etmenin bir bileşeni olarak söz konusu kimliklere dair işaretler taşıyan giyinme biçimlerinin de bertaraf edilmesi esasına dayanan Kemalist Halkçılık ilkesinin, kadın bedenine 'eksik' yansımış olduğunu göstermektedir. Bunun temel nedeni, kadının giyimli bedeninin 'toplumsal nizam' açısından çok daha *hassas* bir mesele olmasıdır. Zira kadının giyinme biçimiyle *kadının iffeti* arasında güçlü bağ kuran bir sosyolojik zemin söz konusu. Başka bir deyişle, muasırlaşma yolunda kadının kılık-kıyafetine el atılmasını, *kadının iffetine* atılmış bir el olarak anlamlandıran güçlü bir sosyolojik zemin söz konusu. Bu zeminin üretmiş olduğu *hassasiyet* nedeniyle Halkçılık ilkesi doğrultusunda 'nötr kılma' siyaseti, 'erkek vatandaşın' bedenine *eksiksiz* olarak yansımışken; 'kadın vatandaşın' bedenine

eksik yansımıştır.

Sonuç

Bedenin, toplumsal olarak inşa edildiği, başka bir deyişle verili bir zamandaki ve mekândaki iktidar ilişkileri içerisinde kurgulandığı, biçimlendirildiği göz önünde bulundurulduğunda, -bu çalışmada da tartışıldığı üzere- beden, kimliğin 'kurucu' unsurlarından bir olduğu anlaşılmaktadır. Giyimli beden, söz konusu kurucu unsur olmanın tezahürlerinden biridir. Bu ise giyimli bedenin *siyasal* kılınmasına kapı aralamaktadır. Bu nedenle de giyimli beden, siyasal müdahale alanı olmuştur. Bu çerçevede, bu çalışmada Türkiye'de ulus inşası bağlamında kılık-kıyafet düzenlemeleriyle, Kemalizmin altı ilkesinden biri olan Halkçılık ilkesi arasında nasıl bir ilişkinin olduğu tartışılmıştır.

Ulusal kimlik, yasalar karşısında eşit olma esasına dayanan vatandaşlık zemininde inşa edilmiştir. Dolayısıyla inanç, mezhep, soy, töre, bölge vs. temeline dayanan heterojen geleneksel kimlik ve aidiyet biçimleri, homojen 'ulusal' kimlikle ikame edilmiştir. Kemalist Halkçılık ilkesine yakından bakıldığında, tam olarak bu işlevi yüklenmiş olduğu görülmektedir. Zira yukarıda da tartışıldığı gibi, Halkçılık ilkesi, ulus inşası açısından bir tür 'nötr kılma' siyaseti olarak geleneksel kimlik ve aidiyet biçimlerinin bertaraf edilerek ulusal kimlik potasında eritilmesini esas almıştır.

Söz konusu geleneksel kimlikleri bertaraf etme siyasetinin bir bileşeni de bu kimliklere dair işaretler taşıyan giyinme biçimlerinin bertaraf edilmesi, dolayısıyla ulus inşası bağlamında bedenin de 'nötr kılınması' olmuştur. Dolayısıyla Kılık-kıyafet inkılabı, *bir yönüyle* Halkçılık ilkesinin bedene yansımaları ifade etmektedir. Fakat bu yansımanın, kadın ve erkek bedeni açısından farklılık arz ettiği görülmektedir. Zira erkek için "makbul" olarak kodlanan "medeni" giyinme biçimi bütün erkek vatandaşlar için kanun yoluyla zorunlu kılınmışken, dolayısıyla ulus inşası açısından erkek bedeni tam olarak nötr kılınmışken; kadın için "makbul" olarak kodlanan ve 'Cumhuriyet kadını' imgesinde somutlaşan giyinme biçimi, bütün kadın vatandaşlar için zorunlu kılınmamış ve *cazip bir davet* olarak kalmıştır. Peçe ve çarşaf yasaklanırken de yine inanç dairesi içerisinde kalınarak manto ile ikame edilmiştir. Bu, kadın bedeni açısından parçalı bir durumun söz konusu olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ulusal kimliğin inşası bağlamında bedenin nötr kılınması siyaseti, kadın bedenine tam olarak yansıtılmamıştır. Bu ise, erkek bedenine *eksiksiz* olarak yansımış olan Halkçılık ilkesinin, kadın bedenine *eksik* yansıdığı anlamına gelmektedir.

Bu tablo, "iktidarın beden içerisinde mesafe kat etmesi" (Foucault, 2007:

39) meselesinin *eşitsiz* olduğunu göstermektedir. Kadın ve *giyim-iffet-nizam denklemi* arasındaki ilişkinin de gösterdiği gibi, toplumsal olan (iktidar), kadın bedeni içerisinde çok daha derinlemesine mesafe kat etmektedir. Kadın bedeninin, *geleneğin kristalize olduğu sath* olmasının nedeni, toplumsal iktidarın kadın bedeninde daha derinlemesine mesafe kat etmiş olmasıyla ilgilidir. Bu ise, -bu çalışmada da görüldüğü üzere- kadın ve erkek bedeninin, ‘siyasal müdahale alanı’ olarak farklı bir marja sahip olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim inancın güçlü bir karşılığının olduğu sosyolojik bir zeminde, kadının giyimli bedenine ‘siyasal’ müdahalenin marjı, çok daha dar olduğu için ulus inşa sürecinde vatandaşlığın esas kılınması yolunda bir ‘arındırma’ ve ‘nötr kılma’ siyasetini ifade eden Halkçılık ilkesi, erkek bedeninin tersine, kadın bedenine *eksik* yansımıştır.

Sonnotlar

1 *Kibar Feyzo* - Düşün sahnesi, <https://www.youtube.com/watch?v=x9hR4lkLR2s>

2 Her ne kadar Yaprak Zihinoğlu, bunun “bir taktik olabileceği” şeklinde bir uyarı yapsa da, Nezihe Muhiddin’in ifadesi, her hâlükârda söz konusu *güçlü* sosyolojik zeminle ilişkilidir. Zira bu ifadenin taktik olması da söz konusu zeminin güçlü olduğuna işaret etmektedir.

3 Detaylı bilgi için bakınız: *Akşam*, 17.11.1933: 5; *Zaman*, 29.12.1934: 2; *Ulus*, 26.08.1935: 3; *Cumhuriyet*, 27.01.1936: 2; *Cumhuriyet*, 19.05.1936: 2.

Kaynakça

(1935). *C.H.F. Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları*. İstanbul: Devlet Matbaası.

(1952). *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Akşit E E (2015). *Kızların Sessizliği: Kız Enstitülerinin Uzun Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Anderson B (2007). *Hayali Cemaatler*. Çev. İ Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Arat Y (2012). Türkiye’de Modernleşme Projesi ve Kadınlar. İçinde: S Bozdoğan & R Kasaba (der), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 96-114.

Aykut E (2020). İfratla Tefrit Arasında Müslüman Osmanlı Kadınları ve Feminizm. İçinde:

Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 10: Feminizm, İstanbul: İletişim Yayınları, 56-67.
Bennet A (2018). *Kültür ve Gündelik Hayat*. Çev. N Tokdoğan, B Şenel ve U Y Kara, Ankara: Phoenix Yayınları.

Berkes N (2006). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Berktaş F (2009). Doğu ile Batının Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı. İçinde: *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 3: Modernleşme ve Batıcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 275-285.

Bora T (2015). Analar, Bacılar, Oropular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın. İçinde: A Öncü ve O Tekelioğlu (der), *Şerif Mardin’e Armağan*, İstanbul: İletişim Yayınları, 241-281.

Bora T ve Onaran B (2009). Nostalji ve Muhafazakarlık: “Mazi Cenneti”. İçinde: *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 5: Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 234-260.

Boratav K (2013). *Türkiye İktisat Tarihi*. Ankara: İmge Kitabevi.

Bourdieu P (2015). *Erişim Tahakkümü*. Çev. B Yılmaz, İstanbul: Bağlam yayınları.

Caporal B (1982). *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*. Çev. E EYÜBOĞLU, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Connerton P (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?* Çev. A Şenel, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Crane D (2018). *Moda ve Gündemleri: Giyimde Sınıf, Cinsiyet ve Kimlik*. Çev. Ö Çelik, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çakır S (2016). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları.

De Young J (2017). Introduction: Addressing Fashion in Art. İçinde: J De Young (ed), *Fashion in European Art*, London: I.B. Tauris, 1-10.

Entwistle J (2001). The Dressed Body. İçinde: J Entwistle ve E Wilson (ed), *Body Dressing*, Oxford: Berg, 31-58.

Foucault M (2003). *Özne ve İktidar*. Çev. I Ergüden & O Akinhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault M (2005). *Cinselliğin Tarihi*, Çev. H Uğur Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Doğanoğlu M (2022). Halkçılık İlkesinin Bedene Yansımaları: Türkiye’de Ulus İnşası ve Kıyafet Meselesi. *Mülkiye Dergisi*, 46(1), 276-296.

- Foucault M (2007). *İktidarın Gözü*. Çev. I Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gellner E (2008). *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev. B Ersanlı & G G Özdoğan, İstanbul: Hil Yayınları.
- Gellner E (2012). *Milliyetçiliğe Bakmak*. Çev. S Özertürk ve N Soyarık, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle N (2004). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobsbawm E J (2006). *Millletler ve Milliyetçilik*. Çev. O Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hunt A (1996). *Governance of the Consuming Passions: A History of Sumptuary Law*. New York: Macmillan Press.
- İnan A (1977). *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Kaiser S (2001). Minding Appearances: Style, Truth and Subjectivity. İçinde: J Entwistle ve E Wilson (ed), *Body Dressing*, Oxford: Berg, 79-102.
- Kandiyoti D (2012). Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar. İçinde: S Bozdoğan & R Kasaba (der), *Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 115-134.
- Kandiyoti D (2015). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*. Çev. A Bora, F Sayılan, Ş Tekeli, H Tapınç ve F Özbay, İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaömerlioğlu M A (2009). Tek Parti Döneminde Halkçılık. İçinde: *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 272-283.
- Kurnaz Ş (1997). *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını*. İstanbul: M.E.B. Yayınları.
- Mardin Ş (2007). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mert N (2009). Cumhuriyet Türkiye’sinde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu. İçinde: *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 197-209.
- Parla T (2009). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*. İstanbul: Deniz yayınları.

Peker R (1935). *İnkılab Dersleri*. Ankara: Ulus Basımevi.

Saktanber A (2009). Kemalist Kadın Hakları Söylemi. İçinde: *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce C. 2: Kemalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 323-333.

Sancar S (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sezer Arıĝ A (2007). *Atatürk Türkiye’sinde Kılık Kıyafette Çağdaşlaşma*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Shilling C (2003). *The Body and Social Theory*. London: Sage Publications.

Şemseddin S (1996). *Kadınlar*. Ankara: Gündoĝan Yayınları.

Tezel Y S (2015). *Cumhuriyet Döneminin İktisadi Tarihi (1923-1950)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tilly C (2001) *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*. Çev. K Emiroĝlu, Ankara: İmge Kitabevi.

Toprak Z (1977). II. Meşrutiyet’te Solidarist Düşünce: Halkçılık. *Toplum ve Bilim*, 1, 92-123.

Toprak Z (2016). *Türkiye’de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908-1935)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Toprak Z (2017). *Türkiye’de Yeni Hayat: İnkılap ve Travma 1908-1928*. İstanbul: Doĝan Kitap.

Tunçay M (2005). *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetimi’nin Kurulması*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Wrigley R (2002). *The Politics of Appearances: Representations of Dress in Revolutionary France*. Oxford: Berg.

Yelsalı Parmaksız P M (2017). *Türkiye’nin Modernleşmesinde Kadınlar: 1839’dan Günümüze*. Ankara: İmge Kitabevi.

Zihinoĝlu Y (2016). *Kadınsız İnkılap: Nezihe Muhiddin, Kadınlar Halk Fırkası, Kadın Birliđi*. İstanbul: Metis Yayınları.