

**Cumhuriyet Modernleşmesinde Kıyafet, Meşruiyet ve Otorite Krizi**  
*Attire, Legitimacy, and the Crisis of Authority in Republican Modernization*

**Makale Geliş Tarihi** | **Makale Kabul Tarihi**  
Article Submission Date | Article Accepted Date  
09.01.2026 | 12.03.2026

**Mehmet Alpaslan EŞKİ\***

Dr., Gaziantep Üniversitesi

Gaziantep/TÜRKİYE

alptigin122@gmail.com, ORC-ID: 0009-0001-8715-0970

**Özet**

*Osmanlı-Türk modernleşme tarihinde kıyafet, biçimsel bir tercih olmanın ötesinde; devletin ideolojik yönelimini ve toplumsal tahayyülünü simgeleyen en radikal araçlardan biridir. II. Mahmut döneminde fesin ikamesiyle başlayan bürokratik reform sürecinin Cumhuriyet'in 1925 tarihli Şapka Kanunu ile ulaştığı aşama; meşruiyet inşası, otorite tesisi ve iktisadi rasyonalite bağlamında yapısal süreklilik ve kopuşları barındıran bir bütündür. Cumhuriyet rejimi kıyafeti; siyasal meşruiyetin tahkimi, ulusal pazarın inşası ve dış politikadaki "bekâ" kaygılarının yönetilmesi adına stratejik bir enstrüman olarak kullanmıştır. Reformun ekonomi-politiği incelendiğinde; Osmanlı modernleşmesinin kıyafetin biçimini dönüştürmesine rağmen, "Feshane-i Amire" örneğinde görüldüğü üzere üretimi tam anlamıyla millileştiremediği ve Avusturya sanayisine olan yapısal bağımlılığı kıramadığı gözlemlenmektedir. Buna mukabil Cumhuriyet, "Sümerbank" projesiyle ithal ikamesine dayalı devletçilik politikalarını devreye sokarak, kıyafet devrimini bir "milli iktisat" hamlesine dönüştürmüştür; tekstil üretimini ulus-devletin endüstriyel çekirdeğine yerleştirmiştir. Hukuki ve siyasi düzlemde reformun toplumsal tabana yayılması; Takrir-i Sükûn döneminin olağanüstü şartları ve İstiklal Mahkemeleri üzerinden yürütülen bir toplumsal disiplin süreciyle ilintilidir. 1925 yılındaki reaksiyonlar, yalnızca sosyo-kültürel bir muhalefet değil; aynı zamanda Musul Meselesi ve İtalyan yayılcılığı ekseninde beliren "Güvenlik İkilemi"ne verilmiş bir devlet yanıtıdır. Ankara, içeride tesis edilen görsel birliği, Batı kamuoyuna yönelik "çağdaş ve homojen bir toplum" imgesi şeklinde formüle ederek uluslararası sistemde eşit sùje olma iradesini sergilemiştir. Nihayetinde kıyafet devrimi; bireyin bedeninden başlayarak kamusal alanı, hukuk sistemini ve üretim ilişkilerini dönüştüren; teokratik imparatorluktan seküler ulus-devlete geçişin en somut "biyo-politik" müdahalesi olarak değerlendirilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Kıyafet İnkılabı, Şapka Kanunu, İstiklal Mahkemeleri, Milli İktisat, Modernleşme.

**Abstract**

*In the history of Ottoman-Turkish modernization, dress is far beyond a formal preference; it is one of the most radical instruments symbolizing the ideological orientation and societal imagination of the state. The reform process, which began with the substitution of the fez during the reign of Mahmud II and culminated in the Hat Law (1925) of the Republican era, constitutes a totality embodying continuities and ruptures in the context of legitimacy construction, the establishment of authority, and economic rationality. The Republican regime instrumentalized dress not merely as a tool for modernization, but as a strategic apparatus for the consolidation of political legitimacy, the construction of a national market, and the alleviation of "survival"*

\* Sorumlu Yazar / Corresponding Author

(bekâ) concerns in foreign policy. Regarding the political economy of the reform, although Ottoman modernization altered the form of attire, it failed to nationalize production—as evidenced by the "Feshane-i Amire" case—and could not break the structural dependence on the Austrian industry due to the constraints of the capitulations. In contrast, the Republic transformed the dress revolution into a "national economy" campaign by implementing import substitution and statism policies through the "Sumerbank" project, positioning textiles as the industrial core of the nation-state. On the legal and political levels, the dissemination of the reform to the social base is directly linked to the "political justice" executed through the Independence Tribunals and the extraordinary conditions of the Maintenance of Order (Takrir-i Sükûn) period. The anti-hat reactions in 1925 were not merely socio-cultural opposition; they were also a state response to the "Security Dilemma" emerging from the Mosul Question and Italian expansionism in the Mediterranean. Ankara encoded the formal uniformity achieved internally as a message of "civilization, stability, and homogeneity" to the Western public, asserting its will to be an equal subject in the international system. Furthermore, this transformation indirectly shaped the public visibility of women, substituting secular-legal norms for traditional-religious ones. Ultimately, the dress revolution can be interpreted as the most concrete "bio-political" intervention of the transition from a theocratic empire to a secular nation-state, transforming the individual body, the public sphere, the legal system, and production relations.

**Keywords:** Clothing Reform, Hat Law, Independence Tribunals, National Economy, Modernization.

## Giriş

Osmanlı-Türk modernleşme tecrübesi, kurumların ve mevzuatın tadil edildiği mekanik bir idari süreç olmanın çok ötesinde; zihinlerin, bedenlerin ve kamusal alanın radikal bir biçimde yeniden tasarlandığı köklü bir semboller ve imajlar tarihidir (Berkes, 2002; Mardin, 1991). Bu tarihsel serüvende "serpuş" (başlık), sadece iklimsel veya estetik bir tercih değil; Doğu toplumlarında kişinin dini aidiyetini, mezhepsel kimliğini, mesleki loncasını ve devlet hiyerarşisindeki rütbesini kamusal alana ilan eden en somut "giyilebilir kimlik cüzdanı" işlevi görmüştür (Quataert, 2005). Dolayısıyla, kıyafete yönelik her müdahale basit bir estetik değişim değil; kolektif hafızada kimliğe, geleneğe ve toplumsal dokuya yönelik radikal bir müdahale olarak algılanmıştır<sup>2</sup>.

Modernleşmenin bu bedensel boyutu, aslında 1925 Şapka İnkılabı ile aniden ortaya çıkmamış; kökleri 18. yüzyılın sonundaki "Nizam-ı Cedid" arayışlarına kadar uzanan uzun bir "görsel meşruiyet" krizinin sonucudur. Osmanlı devlet adamları, devletin askeri ve idari zafiyetini dış dünyaya karşı gizleme ve içeride otoriteyi yeniden tesis etme arayışında, "Avrupalı gibi görünmeyi" çoğu zaman "Avrupalı gibi güçlü olmanın" ön koşulu saymışlardır. 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesi (Vaka-i Hayriye), bu süreçte sadece askeri bir reform değil, aynı zamanda "eski düzenin simgelerinin" de tasfiyesi anlamına geliyordu. II. Mahmut, yeni kurulan Asakir-i Mansure-i Muhammediye ordusuna ve bürokrasiye fesi getirirken, aslında zihinlerdeki parçalanmışlığı tek bir başlık altında birleştirmeyi hedefleyen bir "homojenleştirme" siyaseti gütmüştür (Deringil, 2002).

Ancak II. Mahmut dönemindeki bu hamle, paradoksal bir biçimde halk tarafından "gavurlaşma" olarak nitelendirilmiş; hatta padişahın "Gavur Padişah" olarak anılmasına yol açmıştır. O dönemde fese karşı gösterilen direnç ile bir asır sonra şapkaya karşı gösterilecek direnç, sosyolojik bir süreklilik arz eder. Fakat burada dikkat çekici olan husus, 1820'lerde "batı taklitçiliği" ve "dinsizlik" simgesi olarak görülen fesin, 1920'lere gelindiğinde muhafazakâr çevrelerce "milli ve dini bir değer" olarak savunulmasıdır. Bu durum, sembollerin zamanla nasıl kutsallaştığını ve siyasal mücadelenin nesnesi haline geldiğini gösteren tarihsel diyalektiğin en çarpıcı örneğidir (Lewis, 1961).

Cumhuriyet elitleri, 1923 sonrasında inşa edilen yeni rejimin sadece bir hükümet değişikliği değil, bir "zihniyet ihtilali" olduğunu kanıtlamak zorundaydı. Mustafa Kemal Paşa'nın zihninde kılık-kıyafet, "uygar bir milletin" uluslararası toplumda tanınabilmesi için gerekli olan görsel pasaporttu. Nitekim 1925 yılına gelindiğinde Türkiye sadece içeride irtica ve isyanlarla değil, dışarıda da Musul

<sup>2</sup> Şerif Mardin (1991), Osmanlı toplumunda "biçim"in (zahir) her zaman "öz"ün (batın) bir yansıması olarak görüldüğünü; bu yüzden kıyafet değişiminin halk tarafından basit bir teknik düzenleme olarak değil, inanç dünyasına yönelik bir saldırı olarak algılandığını ifade etmektedir.

Meselesi ve Akdeniz'de beliren İtalyan yayılcılığı gibi devasa "güvenlik ikilemleri" ile karşı karşıyaydı (Ahmad, 1993). Bu konjonktürde Ankara, Batı dünyasına "biz de sizdeniz, modern ve rasyonel bir ulusuz" mesajını en hızlı yoldan, yani halkın dış görünüşünü dönüştürerek vermek istemiştir. Bu bağlamda kılık-kıyafet reformu, bir estetik lüks değil, jeopolitik bir beka stratejisi ve diplomatik bir "imaj yönetimi" hamlesidir<sup>3</sup>.

Foucault'nun "biyo-iktidar" (2000) kuramı perspektifinden bakıldığında, Cumhuriyet'in kıyafet politikası, devletin egemenlik hakkını tebaanın bedenine naksetme girişimidir. Devlet, bireyin kamusal alandaki duruşunu, selamlaşma biçimini ve dış görünüşünü tanzim ederek; teokratik bir imparatorluğun "kul" tipolojisinden, seküler ulus-devletin "makbul vatandaş" tipolojisine geçişi hedeflemiştir. Bu süreçte şapka, Pierre Bourdieu'nun (2015) tabiriyle yeni bir "sembolik sermaye" olarak kurgulanmış; onu giymek rejime sadakat, giymemek ise eski düzene özlem veya açık bir meydan okuma olarak tanımlanmıştır.

Şapka İnkılabı'nın geleneksel tarih yazımının ötesine geçerek; "siyasal meşruiyet", "biyo-politik denetim" ve "milli iktisat" eksenleri üzerinden sorunsallaştırılması, devrimin rasyonel ve devletçi karakterini anlamak bakımından elzemdir. Bu doğrultuda çalışma kapsamında 1925'in olağanüstü şartlarında Takrir-i Sükûn rejiminin kıyafet reformunu nasıl bir güvenlik aparatına dönüştürdüğü, şapkanın Sümerbank odaklı yerli sanayi hamleleriyle ilişkisi ve halkın bu dönüşüm karşısında geliştirdiği hibrit uyum-direnç stratejileri tartışmaya açılacaktır. Mevcut literatürdeki "şekilsel Batılılaşma" tezlerine karşın, reformun ulus-inşacı ve jeopolitik karakteri tarihsel veriler<sup>4</sup> ışığında irdelenmektedir.

## 1. Kurucu İrade ve Yasal Çerçeve: Modernleşmenin Teorisi ve Pratiği

Cumhuriyet dönemi reformları, II. Mahmut'un modernleşmeyi sadece "devlet memuru" ile sınırlayan bürokratik elitizminden keskin bir şekilde ayrılarak; değişimi toplumun en kılcal damarlarına kadar yaymayı amaçlayan topyekûn bir medeniyet projesine dönüşmüştür (Berkes, 2002; Tekeli, 2002). İmparatorluk modernleşmesinde reformun nesnesi "Reaya" (yönetilen) iken, Cumhuriyet ideolojisinde bu özne doğrudan "Ulus"a tahvil edilmiştir. Bu bağlamda 25 Kasım 1925 tarihli ve 671 Sayılı "Şapka İktisası Hakkında Kanun", lafzı itibarıyla ilk bakışta sadece milletvekilleri ve memurları bağlayıcı görünse de; kanunun fesin kullanımını "münafi (aykırı) bir itiyat" olarak nitelendirmesi, reformun etki alanını tüm toplumsal tabana yayarak fiili bir zorunluluk inşa etmiştir.<sup>5</sup> Cumhuriyet kadroları, II. Mahmut dönemindeki yöneten (Beraya) ile yönetilen (Reaya) arasındaki görsel ikiliği tasfiye ederek, toplumu Batı medeniyetiyle senkronize etmeyi hedeflemiştir. Şerif Mardin'in (1991) tespitiyle bu durum, devletin sadece kamusal alanı değil, bireyin en mahrem simgesel tercihlerini de tanzim etme kudretinin en somut göstergesidir.

Bu hamle, sosyolojik açıdan Norbert Elias'ın "Uygarlaşma Süreci" teorisiyle örtüşen bedensel bir disiplin girişimidir. Şapka, Cumhuriyet ideolojisinde sadece bir aksesuar değil, yeni ve seküler bir "habitus" inşasıdır (Elias, 2000). Geleneksel elle selamlama ritüelinin yerini şapka çıkarma pratiğine bırakması, bedenin dilini dahi sekülerleştirmiş; hiyerarşik selamlaşma kodlarını cumhuriyetçi bir eşitlik zemininde yeniden kurgulamıştır (Bourdieu, 2015; Yılmaz, 2013). Pierre Bourdieu'nun (2015) "sembolik iktidar" kavramı çerçevesinde, şapka giymek devletin yeni sembolik sermayesini tanımak;

<sup>3</sup> Dönemin Hariciye vekâleti yazışmalarında, Batılı diplomatların Türk delegasyonunu kıyafetleri üzerinden "Doğulu/Geri kalmış" olarak tanımlamasına karşı geliştirilen refleksler, inkılabın diplomatik motivasyonunu kanıtlar niteliktedir (Bkz. Tunçay, 1981).

<sup>4</sup> Bu çalışma kapsamında "somut tarihsel veriler" ifadesi; 1925 yılına ait TBMM Zabıt Cerideleri, dönemin hükümet kararnameleleri (Düstur), *Hakimiyet-i Milliye* ve *Cumhuriyet* gibi dönemin basın organlarındaki resmi söylem analizleri kapsamaktadır. APA 7 standartları gereği, bu veriler metin içerisinde ilgili bölümlerde birincil ve ikincil kaynak atıflarıyla desteklenmiştir (Örn: TBMM Zabıt Ceridesi, 1925; Sümerbank Raporları, 1933).

<sup>5</sup> Kanun metninde yer alan "buna münafi (aykırı) bir itiyadın devamını hükümet meneder" ibaresi, idari bir yasaktan ziyade Takrir-i Sükûn Kanunu'nun (1925) sağladığı geniş yetkilerle birleşerek yargısal bir infaz mekanizmasına dönüşmüştür. Bu durum, suçun tanımının idari bir kararla genişletilmesine dair hukuk sosyolojisi açısından kritik bir emsal teşkil eder.

fes takmakta ısrar etmek ise bu yeni meşruiyet alanına meydan okumak şeklinde kategorize edilmiştir.

Reformun tarihsel başarısı ve derinliği, dönemin Müslüman modernleşmecileriyle kıyaslandığında daha belirgin hale gelir. İran'da Rıza Şah Pehlevi ve Afganistan'da Emanullah Han'ın benzer kılık-kıyafet reformları, yerel aşiret yapıları ve ulemanın güçlü direnciyle karşılaşarak büyük ölçüde akamete uğramış veya rejimin çöküşünü hızlandırmıştır. Buna karşın Türk devriminin reformu tabana yayabilmesi, Türk devlet geleneğinin Osmanlı'dan tevarüs eden merkezîyetçi gücünü ve yüksek "kurumsal kapasitesini" (state capacity) teyit eder (Atabaki & Zürcher, 2004; Cronin, 2014). Türk modernleşmesi, İran ve Afganistan'daki "merkezsiz" ve "kabileci" yapıların aksine, disipline edilmiş bir mülkiye ve askeriye bürokrasisi üzerinden halka nüfuz edebilme kabiliyetine sahiptir.

Sürecin stratejik bir esnekliği ise toplumsal cinsiyet ekseninde belirir. Cumhuriyet rejimi erkek bedenini yasa gücüyle disipline ederken, kadın kıyafeti üzerinde doğrudan bir yasal zorunluluk getirmekten imtina etmiştir. Nilüfer Göle'nin (1991) vurguladığı üzere; devlet, kadının modernleşmesini yasal bir cebirden ziyade kamusal alanda yaratılan "görünürlük" baskısı, Cumhuriyet Baloları gibi yeni sosyalleşme mekânları ve "modern Türk kadını" imgesi üzerinden pedagojik bir ikna süreciyle yönetmiştir. Bu durum, Jacoben yöntemin kadın bedeni söz konusu olduğunda yerini "zımnî bir mutabakata" bıraktığını göstermektedir. Şapka Kanunu'ndaki "eril zorunluluk", kadına yönelik "gönüllü çağdaşlaşma" paradigmasıyla birleşerek devrimin cinsiyet temelli iki farklı strateji izlediğini kanıtlamaktadır.

### 1.1. Siyasal Meşruiyetin Görsel İnşası ve Kamusal Alanın Sekülerleşmesi

Cumhuriyet modernleşmesinde kıyafet, estetik bir tercih olmanın ötesinde, yeni rejimin siyasal meşruiyetini görselleştiren ve kamusal alanı teokratik kalınlardan arındıran en stratejik politik enstrümandır. II. Mahmut döneminde fes, Osmanlılık ideolojisi ekseninde farklı etnik ve dini unsurları Padişahın mutlak otoritesi altında eşitleyen bir "tecanüs" (birlik) aracı iken; Cumhuriyet döneminde şapka ve beraberindeki Batılı formlar, "laik ulus-devlet" kimliğinin bireysel bedenlere giydirilmiş halidir (Berkes, 2002; Tunçay, 1999).

Bu bağlamda reform, Carl Schmitt'in (2006) Siyasal Kavramı teorisindeki "dost-düşman" ayrımının somutlaştığı bir turnusol kâğıdı işlevi görmüştür. Başında şapka taşıyan birey rejimin "makbul vatandaşı" olarak tescil edilirken; ısrarla fes veya sarık kullanımını sürdüren özne, mevcut siyasal nizamın "mürtecisi" olarak konumlandırılmıştır (Köker, 1990). Bu durum, kıyafeti bir moda unsuru olmaktan çıkarıp, devletin sadakat denetimi gerçekleştirdiği bir "politik üniforma" seviyesine yükseltmiştir.

Kıyafet devriminin temel siyasi hedefi, dinin kamusal alandaki sembolik üstünlüğünü minimize ederek, otorite kaynağını aşkın olandan (teokratik) rasyonel ve dünyevi olana (seküler) tahvil etmektir. 1925 Şapka Kanunu ile başlayan süreç, 1934 tarihli ve 2596 sayılı "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun"<sup>6</sup> ile nihai siyasi hedefine ulaşmıştır. Bu kanunla, dini otoriteyi temsil eden cübbe ve sarık gibi giysilerin mabet dışına taşınması yasaklanarak, din adamlarının sokaktaki "görsel imtiyazları" ellerinden alınmıştır. Siyaset bilimi açısından bu düzenleme, devletin egemenlik alanında kendine rakip olabilecek hiçbir transandantal (aşkın) hiyerarşiye ve görsel otoriteye tahammülü olmadığını ilanıdır. İştâar Gözaydın'ın (2009) isabetle belirttiği üzere; devlet, dini sembolleri kamusal alandan tasfiye ederek, vatandaşın doğrudan ve aracısız bir biçimde cumhuriyete bağlanmasını hedeflemiştir.

<sup>6</sup> Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun (No: 2596), m. 1: "Herhangi din ve mezhebe mensup olurlarsa olsunlar ruhanilerin mabet ve ayinler haricinde ruhani kisve taşımaları yasaktır." Kanun, Diyanet İşleri Başkanı ve azınlık cemaatlerinin liderleri gibi sınırlı istisnalar dışında, dini kıyafetlerin kamusal alanda kullanımını suç kapsamına almıştır. Kaynak: *T.C. Resmî Gazete*, 13 Aralık 1934, Sayı: 2879. Bu kanun, 1982 Anayasası'nın 174. maddesi ile "İnkılap Kanunları"nın dokunulmazlığı kapsamına alınarak hukuki koruma altına alınmıştır.

Meselenin bir diğer kritik boyutu, uluslararası sistemdeki "prestij politikası" ve dış imaj tasarımıyla ilgilidir. Genç Cumhuriyet, Batı kamuoyundaki "fanatik Doğu" imajını parçalayarak, Türkiye'nin "Medeni Milletler Cemiyeti"nin eşit bir süjesi olduğunu kanıtlamayı amaçlamıştır (Derinil, 1993). Falih Rıfki Atay'ın (2004) vurguladığı üzere, Türk bürokratlarının Batılı muhataplarıyla "aynı masada, aynı kıyafetle ve aynı zihniyetle" oturması, kapitülasyonların psikolojik kalıntılarını silen sembolik bir zaferdir. Bu durum, Türkiye'nin uluslararası hiyerarşideki yerini "barbar öteki"den "modern paydaş"a dönüştürme stratejisidir.

Sonuç olarak Cumhuriyet'in siyasi aklı, kıyafeti bir "mikro-iktidar" alanı olarak kurgulamıştır. Fesin reddi, Doğu'ya ve imparatorluk bakiyesine ait aidiyetin tasfiyesi; şapkanın ikamesi ise Batı merkezli evrensel siyaset normlarına temsili bir katılımdır. Bu süreçte devlet, vatandaşını bedeniyile ve görüntüsüyle rejimin ideolojisini (Altı Ok) kamusal alanda her an yeniden üreten bir "politik vitrin" olarak konumlandırmıştır.

## 1.2. Kastamonu Nutku: Şapkayı Giymek ve "Medeni" Olmak

Mustafa Kemal Paşa, Şapka Kanunu henüz meclis gündemine taşınmadan önce, toplumsal muhalefeti pasifize etmek ve halkı bu radikal dönüşüme psikolojik olarak hazırlamak adına stratejik bir hamle yapmıştır. Paşa, 24 Ağustos 1925'te muhafazakâr dokusu ve geleneksel dinsel eğilimleriyle bilinen Kastamonu'ya elinde bir "Panama şapkasıyla" giderek devrimi sadece sözlü bir tebligatla anlatmamış, bizzat kendi bedeni üzerinden "sahnelemiştir" (Aydemir, 1966; Volkan & Itzkowitz, 1998). Siyaset bilimi perspektifiyle bu eylem, devrimin karizmatik lider tarafından bir "politik performans" olarak icra edilmesidir. Kastamonu'nun seçilmesi tesadüfi değildir; reaksiyon potansiyeli yüksek bir merkezde devrimin görsel meşruiyetini ilan etmek, bir nevi "siyasi tatbikat" niteliği taşımaktadır.

Burada "Panama şapkası" tercihi ve özellikle "siperlikli" bir başlığın seçilmesi derin bir teolojik ve kültürel anlam barındırır. Geleneksel İslam fıkhi yorumlarında ve halk inancında, "siperlik" (şemser) sahibi bir başlık giymek; alnın secdeye değmesine fiziksel bir engel teşkil ettiği ve Müslüman ile Gayrimüslim (zimmi) arasındaki görsel sınırı yok ettiği gerekçesiyle "küfür alameti" sayılmıştır (Kara, 2008). Atatürk, siperlikli bir şapkayla halkın karşısına çıkarak, bu teolojik tabuyu ve namaz pratiği üzerinden kurulan geleneksel direnci bir "bedensel şokla" kırmayı hedeflemiştir (Berkes, 2002).

"Efendiler, Türkiye Cumhuriyeti'ni tesis eden Türk halkı medenidir... Medeni ve beynelmilel kıyafet, bizim için çok cevherli, milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu giyeceğiz... Buna caiz değil diyenler vardır. Onlara diyeyim ki, çok gafilsiniz ve çok cahilsiniz... Yunan serpuşu olan fesi giymek caiz olur da şapkayı giymek neden olmaz? Bizans papazlarının ve Yahudi hahamlarının kisve-i mahsusası olan cübbeyi ne vakit ne için ve nasıl giydiler?" (Atatürk, 2006, s. 214).

Atatürk'ün Kastamonu'daki söylemi, bir asır önce II. Mahmut'un zorla giydirdiği ve zamanla toplumsal hafızada "İslami" bir nitelik kazandığı varsayılan fesi, tarihsel kökeni üzerinden vurarak itibarsızlaştırmak üzerine kuruludur. Hakimiyet-i Milliye gazetesine yansıyan söylev, muhafazakâr argümanlara karşı geliştirilmiş bir "tarihsel revizyonizm" ve karşı-propaganda hamlesidir (Lewis, 1961). Paşa, fesi bir "Yunan serpuşu" olarak niteleyerek, halkın kutsallık atfettiği bu başlığın aslında ithal ve yabancı bir unsur olduğunu vurgulamış; böylece muhafazakâr cephenin "yerlilik ve millilik" iddiasını elinden almıştır (Atatürk, 2006).

Falih Rıfki Atay (1969), Çankaya eserinde bu stratejinin zihinsel kodunu; "Fes, kafamızın içindeki şarklılığın bayrağıydı" şeklinde özetleyerek, meselenin sadece estetik bir tercih olmadığını teyit eder. Bu strateji, Meltem Ahıska'nın (2005) "Garbiyatçılık" kavramıyla açıkladığı üzere; Batı karşısında "barbar/öteki" konumuna düşmemek adına Batı'nın sembollerini kuşanarak sağlanan bir "görsel eşitleme" çabasıdır. Cumhuriyet elitlerine göre, uluslararası sistemde "eşit süje" muamelesi görmenin ön koşulu, şeklen de o dünyanın bir parçası olduğunu kanıtlamaktır. Dolayısıyla Kastamonu gezisi, yaklaşmakta olan 671 sayılı kanunun ve ona direnecek olanlara karşı işletilecek

İstiklal Mahkemeleri sürecinin ideolojik meşruiyet zeminini hazırlayan sembolik bir ön-infaz niteliğindedir.

### 1.3. Meclis'te Tansiyon: Anayasa mı, Devrim mi?

Kastamonu'daki fiili durumun Ankara'da yasal bir çerçeveye (671 Sayılı Kanun) dönüşme süreci, beklendiği gibi mutlak bir konsensüsle gerçekleşmemiştir. 25 Kasım 1925 tarihli meclis oturumu, Türk siyasi tarihinin en sert "Hukuk Devleti vs. Devrim Mantığı" tartışmalarından birine sahne olmuştur (Tanör, 2002). Kurtuluş Savaşı'nın önemli figürlerinden biri olmasına rağmen muhalif duruşuyla tanınan Bursa Milletvekili Nurettin Paşa, kanun teklifine karşı verdiği takrirden, henüz bir yıl önce kabul edilen 1924 Anayasası'nı (Teşkilât-ı Esasiye) merkeze alarak köklü bir itirazda bulunmuştur. Paşa, liberal hukuk ilkelerine sığınarak devrimin hızını anayasal bir frenle durdurmaya çalışmıştır:

*"Teşkilât-ı Esasiye Kanunu'nun 70. maddesi; 'Türklerin hürriyeti şahsiyesi masundur' demektedir. Memura şapka giydirilmesi mecburiyeti ve halkın başlığının tayin edilmesi, bu şahsi hürriyete müdahaledir. Bu teklif Anayasa'ya aykırıdır ve reddedilmelidir" (TBMM Zabıt Ceridesi, 1925, s. 222).*

Nurettin Paşa'nın bu çıkışı meclis sıralarında adeta bir "şok" etkisi yaratmış; itirazı "milleti kandırmak" ve "irticaa zemin hazırlamak" suçlamalarıyla karşılanmıştır. Bu kaotik atmosferde kürsüye çıkan Adliye Vekili Mahmut Esat (Bozkurt) Bey, sadece o günü değil, Türk İnkılâbı'nın genel hukuk felsefesini özetleyen tarihi cevabını vermiştir. Bozkurt, hukuku statik bir kurallar bütünü olarak değil, dinamik ve devrimci bir perspektifle yeniden tanımlamıştır:

*"Efendiler... Ülkenin menfaatine olan hiçbir şey, hiçbir kayıtlı (hiçbir anayasa maddesiyle) bağlanamaz. Eğer bağlandığı farz edilirse, o kayıt geçersizdir. Hürriyetin nasibi, irticanın elinde oyuncak olmak değildir" (TBMM Zabıt Ceridesi, 1925, s. 225; Uyar, 2000).*

Mahmut Esat'ın bu argümanı, hukuk felsefesinde "*Salus Populi Suprema Lex Esto*" (Halkın selameti en yüce yasadır) ilkesiyle örtüşen radikal bir ihtilaleci tavrıdır. Ona göre devrim yasaları, mevcut pozitif hukukun ve anayasal metinlerin üzerinde, "egemenin istisnai kararı" niteliğindedir (Velidedeoğlu, 1974). Carl Schmitt'in egemenlik tanımıyla uyumlu olan bu yaklaşım, devrimci iradeyi anayasal prosedürlerin önünde konumlandırmıştır.

Söz konusu tartışma, Erken Cumhuriyet Dönemi'nin öncelikler hiyerarşisini ve "istisna halini" gözler önüne sermektedir. Ankara siyasi aklı, anayasal prosedürlerin "Devrimin Bekası" adına esnetilebileceği yönünde bir irade sergilemiştir (Aybars, 2009; Tunçay, 1999). Nitekim Meclis, Nurettin Paşa'nın itirazını anayasal denetim mekanizmasını işletmeksizin, siyasi bir refleksle reddetmiştir. Bu durum, Türk modernleşmesinin hukuki karakterinin "şeklî yasallıktan" ziyade "devrimci meşruiyete" dayandığını kanıtlayan temel bir emsal teşkil etmiştir (Mumcu, 1996).

### 1.4. Stratejik Bir Ayırım: Cinsiyetli Modernleşme ve Dini Otoritenin Tasfiyesi

Cumhuriyet'in toplumsal dönüşüm projesi, teoride homojen bir ulus yaratmayı hedeflese de pratikte cinsiyet ve statüye göre farklılaşan stratejik bir yol haritası izlemiştir (Zürcher, 2010). Şapka Kanunu (1925) toplumsal hafızada genellikle herkese yönelik eşit sertlikte bir zorunluluk olarak yer etse de uygulama sahasında devletin refleksi ikilidir. Din adamlarının kamusal alandaki görünürlüğü, devletin egemenlik alanında alternatif bir 'iktidar odağı' olarak görüldüğünden, bu gruba karşı sınırlayıcı yasal tedbirler tavizsiz uygulanmıştır (Kara, 2008). Buna karşın, kadın kıyafeti mahremiyet ve geleneksel değer dizgeleriyle örülü olduğu için devlet, burada sert bir merkezi yasaklamadan özellikle kaçınmış, değişimi 'pedagojik bir ikna' ve modern rol modeller sunarak gerçekleştirmeyi tercih etmiştir (Caporal, 1982; Göle, 1991).

Erken Cumhuriyet dönemi üzerine yapılan en yaygın tarihsel yanılgılardan biri, devletin peçe ve çarşafı genel bir kanunla yasakladığı iddiasıdır. Oysa Resmî Gazete arşivleri incelendiğinde, kadınların örtüsüne dair merkezi bir yasal yasak bulunmadığı görülür (Çakır, 2013). Ancak bu 'merkezi sessizlik', yerel yönetimlerin inisiyatif almasına engel olmamıştır. 1930 tarihli Belediyeler Kanunu'nun verdiği yetkiye dayanarak Trabzon, Adana ve Antalya gibi bazı belediyeler, yerel meclis kararlarıyla çarşafı yasaklamış; böylece yasak 'ulusal' düzeyde değil, 'mikro/yerel' düzeyde bir zabıta tedbirine dönüşmüştür (Akgün, 2013).

Devletin bu tutumu, 'iki cepheye birden savaşıma' stratejisiyle açıklanabilir. Erkeklerin fesini çıkarıp şapka giydirmek zaten büyük bir toplumsal direnç yaratmışken; kadının örtüsüne müdahale etmek, toplumun 'namus' algısını tetikleyerek rejimi bir meşruiyet krizine sürükleyebilirdi (Kandiyoti, 1997; Toprak, 2017). Nitekim 1935 CHP Dördüncü Büyük Kurultayı'nda çarşafın yasaklanması teklifi, meselenin kanunla değil, modern kadın imgesi (Latife Hanım, Afet İnan vb.) üzerinden zamana yayılarak çözülmesi kararıyla sonuçlanmıştır (Cumhuriyet Halk Partisi [CHP], 1935, s. 320-325). Rejimin buradaki asıl amacı, mahremiyetin sınırlarını zorla değil, Nilüfer Göle'nin (1991) tabiriyle 'bakışın estetiğini' değiştirerek, çarşafı 'demode' ve 'taşralı' bir kıyafete indirgemek suretiyle dönüştürmektir.

Kadınlar üzerindeki bu yumuşak politikanın aksine, din adamları (ilmiye sınıfı) üzerindeki tavır keskin ve mekânsaldır. 3 Aralık 1934 tarihli "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun", dini otoriteyi mabetlerle sınırlandırmayı amaçlamıştır. Siyaset bilimi açısından bu, dini liderlerin Weberyen anlamdaki 'karizmatik otoritesini' sarsarak onları devlet hiyerarşisinde 'memur' statüsüne indirgeme girişimidir (Berkes, 2010; Mardin, 1991). Düzenleme, gayrimüslim ruhanileri de kapsayarak 'kanun önünde eşitlik' ilkesini pekiştirmiş ve Fener Rum Patrikhanesi gibi kurumların sokaktaki görsel imtiyazlarını silmiştir (Alexandris, 1983; Jäschke, 1972).

Reformun taşradaki algılanışı ise derin bir 'doku uyumsuzluğu' barındırır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Yaban romanı, bu yabancılaşmanın edebi manifestosudur (Akı, 2001). Panorama romanında tasvir edilen, köylülerin namaz kılarak şapkanın siperliğini (şemsper) arkaya çevirmesi sahnesi, James C. Scott'ın (1985) "Zayıfların Silahları" teorisiyle örtüşen simgesel bir direniştir. Bu eylem, "Devlete itaat ettim ama inancımın taviz vermedim" diyen halkın geliştirdiği pragmatik bir pazarlık ve hayatta kalma stratejisidir (Scott, 1985; Turan, 1994). Sonuç olarak; Cumhuriyet rejimi, kadının kıyafetini zamana, din adamının kıyafetini ise mekâna hapsederek yönetmeyi seçmiştir.

## 2. Reformun Otoriter Yüzü: Toplumsal Direnç ve İstiklal Mahkemeleri

Reformun Anadolu'daki yansıması, Ankara'daki bürokratik kabul kadar sükûnetle gerçekleşmemiştir. Devrimin yarattığı toplumsal dalgalanmanın kontrol altına alınması ve inkılapların "hukuki bir dokunulmazlık" kazanması, 4 Mart 1925 tarihinde kabul edilen Takrir-i Sükûn Kanunu ile mümkün olmuştur (Tunçay, 1999). Şeyh Sait İsyanı'nın yarattığı olağanüstü atmosferde çıkarılan bu kanun, hükümete "irtica ve isyan" olarak nitelendirdiği her türlü muhalefeti idari yoldan yasaklama ve şüphelileri doğrudan İstiklal Mahkemeleri'ne sevk etme yetkisi vermiştir.<sup>7</sup>

Bu yasal zırh, Şapka Kanunu (Kasım 1925) yürürlüğe girmeden aylar önce devletin elinde hazır bulunan muazzam bir denetim ve bastırma mekanizmasıdır. Takrir-i Sükûn'un sağladığı geniş yetkiler sayesinde, şapka muhalefeti basit bir "kıyafet itaatsizliği" kapsamında çıkarılarak; doğrudan "rejimi yıkmaya ve milli birliğe yönelik bir kalkışma" olarak nitelendirilmiştir.<sup>8</sup> Bu süreçte

<sup>7</sup> Takrir-i Sükûn Kanunu (No: 578): Kanun, hükümete iki yıl boyunca (daha sonra uzatılmıştır) her türlü cemiyet, teşkilat ve yayını "irtica ve isyan" şüphesiyle kapatma yetkisi vermiştir. Uygulamanın hukuki analizi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İletişim Yayınları, s. 145-150.

<sup>8</sup> Hıyanet-i Vataniye Kanunu (No: 2): 29 Nisan 1920 tarihinde kabul edilen kanununun 1. maddesi, Meclis'in meşruiyetine karşı sözlü veya yazılı muhalefeti "vatan hainliği" kapsamına almıştır. Şapka davalarında bu kanununun 3. maddesi (vaaz ve irşat yoluyla halkı isyana teşvik) geniş yorumlanarak uygulanmıştır (Düster, 3. Tertip, Cilt: 1, s. 4).

İstiklal Mahkemeleri, sadece birer yargı organı değil, devrimin önündeki engelleri temizleyen ve Giorgio Agamben'in (2005) ifadesiyle "istisna halini" süreklileştiren ihtilalci birer aygıt vazifesi görmüştür. Dönemin Adliye Vekili Mahmut Esat Bozkurt'un "İhtilal hukuku, mevcut hukukun üstündedir" felsefesiyle birleşen bu yetkiler; Sivas, Rize, Erzurum ve Maraş gibi merkezlerdeki direnişlerin sert biçimde bastırılmasını sağlamıştır (Uyar, 2000).

Bu "siyasi adaletin" en sembolik ve tartışmalı örneği İskilipli Atıf davasıdır. Atıf'ın, kanun çıkmadan bir buçuk yıl önce (1924) kaleme aldığı Frenk Mukallitliği ve Şapka adlı risalesi, Takrir-i Sükûn'un sağladığı geniş yorum alanı sayesinde "geriye dönük suç üretme" mekanizmasına dahil edilmiştir. Mahkeme, bu risaleyi dini bir itirazdan ziyade, halkı hükümete karşı kışkırtan bir "vatana hıyanet" vesikası olarak değerlendirmiş ve Atıf'ı idam cezasına çarptırmıştır (TBMM, 2015). Bu infaz, hukukun pozitif sınırlarının devrimci meşruiyet adına nasıl aşıldığının en somut kanıtıdır (Mumcu, 1993; Koçak, 2013).

Devletin tepkisi sadece yargısal değil, aynı zamanda askeri bir gövde gösterisidir. Rize'deki protestoları bastırmak için Hamidiye Zırhlısı'nın limana demirleyerek şehri denizden top atışlarıyla tehdit etmesi, devletin devrimlerini korumak için askeri kapasitesini sivil halka karşı bir "psikolojik harp" unsuru olarak kullanmaktan çekinmeyeceğini göstermiştir (Tunçay, 2005).

Rejimin bu sert refleksi, dönemin dış politika konjonktüründen bağımsız okunamaz. 1925 yılı, Türkiye ile İngiltere arasında Musul meselesinin düğümlendiği ve Milletler Cemiyeti nezdinde Türkiye'nin diplomatik kuşatma altında olduğu bir yıldır. Ankara hükümeti, Anadolu'daki her türlü dini reaksiyonu, Musul masasındaki elini zayıflatmak isteyen İngiliz istihbaratının bir manipülasyonu olarak okumuş; dolayısıyla şapka muhalefetini basit bir gelenekçilik değil, "dış mihraklarla iş birliği" ve "bekâ sorunu" kapsamında değerlendirmiştir (Öke, 1991). Bu durum, iç güvenlik politikalarının dış politika kaygılarıyla nasıl iç içe geçtiğini ve Şapka Devrimi'nin neden bir "ulusal savunma" sertliğinde uygulandığını açıklamaktadır.

## 2.1. Otoritenin Simgeleri: Hamidiye Zırhlısı ve Şalcı Bacı

Devlet, isyan bölgelerinde otoriteyi tesis etmek için "sert güç" kullanmaktan çekinmemiştir. Rize'nin "Potamya" bölgesinde başlayan ayaklanmayı bastırmak için efsanevi Hamidiye Zırhlısı'nın şehri bombalama tehdidiyle limana demirlemesi, Cumhuriyet'in kararlılığının en somut göstergesidir (Tunçay, 2005, s. 166).

Burada çok derin bir tarihsel ironi saklıdır: Balkan Savaşları'nın efsanevi kahramanı (Rauf Orbay'ın komutasındaki) ve "Milletin Sevgilisi" olan Hamidiye Kruvazörü, bu kez milleti korumak için değil, kendi vatandaşını "terbiye etmek" ve merkezi otoriteyi hatırlatmak için namlularını şehre çevirmiştir. Geminin şehri topa tutacağı tehdidi, isyanı kansız bastırma da Rize folkloruna; "Atma Hamidiye atma, şapka da giyeceğük, vergi de vereceğük" türküsüyle yansımış ve dönemin ruhunu hicveden tarihsel bir hatıra olarak yer etmiştir (Toprak, 2012, s. 25; Yılmaz, 2013, s. 102).

Erzurum olaylarında ise Valilik binasının taşlanması ve olayların büyümesi üzerine sıkıyönetim ilan edilmiştir. Halk arasında "şapka takmadığı için asılan kadın" olarak bilinen Şalcı Bacı (Şöhret Kadın) hadisesi, İstiklal Mahkemesi tutanaklarına göre farklı bir hukuki boyuta sahiptir. Şalcı Bacı, kadınların şapka takma zorunluluğu olmadığı halde; "halkı isyana teşvik ettiği, 'kadınlar da şapka giyecekmiş' şayiasını yayarak ahaliyi kışkırttığı" gerekçesiyle yargılanmış ve idam edilmiştir (TBMM Arşivi, İstiklal Mahkemeleri Tasnifi, Kutu No: 45, Dosya No: 12).

Mahkeme burada hukuki bir titizlikten ziyade, "Devrime karşı duran ezilir" mesajını vermek için cinsiyet ayrımı gözetmeyen ihtilalci ve Jakoben bir tavır sergilemiştir. Osmanlı-Türk geleneğinde kadınların idam cezasına çarptırılmasına ender rastlanırken, Şalcı Bacı'nın idamı, Cumhuriyet tarihinde bir kadının siyasi bir suçtan (İrticai kalkışma/Hıyanet-i Vataniye) dolayı idam edildiği en tartışmalı vakalardan biri olarak kayıtlara geçmiştir (Aybars, 1975, s. 260; Zürcher, 2010, s. 272).

Bu idam, Agamben'in ifadesiyle bir "İstisna Hali"dir; devlet, devrimin bekası için hukukun olağan sınırlarını askıya almış ve "egemen gücünü" en çıplak haliyle göstermiştir (Agamben, 2006, s. 11-15).

## 2.2. İdeolojik Hesaplaşma ve İskilipli Atıf Davası

Direnişin entelektüel ve sembolik zirvesi, Ankara İstiklal Mahkemesi'nde görülen İskilipli Atıf davasıdır. Ancak bu davayı sadece 1924'te yazılan *Frenk Mukallitliği ve Şapka* adlı risaleye indirgemek, dönemin siyasi atmosferini ve devletin güvenlik refleksini eksik okumak olacaktır (Aybars, 1975, s. 280; Tunçay, 1981, s. 175).

Mahkeme tutanakları incelendiğinde; İskilipli Atıf'ın sadece "Şapka Kanunu'na muhalefet" suçundan değil; Millî Mücadele yıllarındaki (1919-1922) sicili ve Teali-i İslam Cemiyeti başkanlığı dönemindeki faaliyetleri nedeniyle "Hıyanet-i Vataniye" kapsamında yargılandığı görülür.

Davanın görünürdeki gerekçesi, İskilipli Atıf'ın Şapka Kanunu çıkmadan 1,5 yıl önce, Maarif Vekâleti'nin izniyle yayımladığı risalesidir. Mahkeme, bu kitabın isyan bölgelerinde (Giresun, Rize, Maraş) halkı kıskırtmak için bir "ideolojik mühimmat" olarak kullanıldığını tespit etmiştir. İskilipli Atıf, savunmasında modern hukukun "Kanunların geriye yürütülemeyeceği" (*makable şamil olmama*) ilkesine sığınmış ve şunları kaydetmiştir:

*"Ben bu kitabı kanun neşrinden evvel yazdım. Kanun çıktıktan sonra ise hiçbir nüshasını satmadım ve dağıtmadım. Hükümetten izinli bir eserden dolayı mesul tutulmam kanunen mümkün değildir"* (Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları, 2015, s. 145).

Ancak Mahkeme Heyeti (Başkan Ali Çetinkaya ve Savcı Necip Ali Bey), davayı sadece bu kitapla sınırlı tutmamış; İskilipli Atıf'ın önüne Millî Mücadele yıllarındaki "siyasi sicilini" koymuştur. İskilipli Atıf, Kurtuluş Savaşı sırasında İstanbul'da kurulan ve Anadolu'daki Kuva-yı Milliye hareketine şiddetle karşı çıkan Teali-i İslam Cemiyeti'nin başkanıdır.

Mahkeme zabıtlarına göre Savcı Necip Ali Bey, İskilipli Atıf'ı köşeye sıkıştıran şu tarihi suçlamayı yöneltmiştir: Teali-i İslam Cemiyeti'nin hazırladığı ve Yunan uçakları tarafından Anadolu köylerine atılan ihanet beyannameleri. Bu bildirimlerde; "Mustafa Kemal ve arkadaşları eşkıyadır, onlara yardım etmek haramdır, Halife ordusuna katılın" minvalinde, Millî Mücadele'yi içeriden çöktürmeyi hedefleyen ifadeler yer almaktadır (Sarıkoynucu, 2002, s. 85-88).

Mahkeme Reisi Ali (Çetinkaya) Bey ile İskilipli Atıf arasında geçen ve resmi zabıtlara yansıyan şu diyalog, devletin Atıf'a bakış açısını netleştirmektedir:

*Mahkeme Reisi (Kel Ali): "Teali-i İslam Cemiyeti'nin beyannameleri var. Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarının 'bağiy' (eşkıya) olduklarına ve katledilmeleri gerektiğine dair... Bu beyannamelerin altında senin de imzan var mı?" İskilipli Atıf: "Hayır efendim. O beyannameleri Mustafa Sabri Efendi tanzim etti. Ben o zaman cemiyetin başkanıydım ama o karara muhalif kaldım ve imzalamadım. Hatta Vakit gazetesinde tekzip ettim." Mahkeme Reisi: "Sen başkansın! Bir cemiyetin kararı, başkanının onayı olmadan, mührü olmadan nasıl yayınlanır? Mustafa Sabri hazırlasa bile, sen başkan olarak buna mâni olmadın, bilakis o makamı işgal etmeye devam ettin. Yunan tayyareleri o beyannameleri köylere atarken sen o cemiyetin başındaydın!"* (Ankara İstiklal Mahkemesi Zabıtları, 2015, s. 150-152).

İskilipli Atıf'ın bahsettiği tekzip, gerçekten de *Vakit* gazetesinin 25 Ekim 1920 tarihli nüshasında yayımlanmıştır. Ancak Mahkeme Heyeti, bu tekzibi "yetersiz" ve "taktiksel" bulmuştur. Heyetin mantığına göre; işgal altındaki İstanbul'da, Yunan ordusuyla iş birliği yapan bir cemiyetin başkanlığından istifa etmeyip sadece "tekzip" ile yetinmek, suça zımnen iştirak etmektir (Çelik, 2011, s. 120; *Vakit*, 1920).

Mahkeme Heyeti, kararını verirken sanığın eylemlerini bir "bütün" olarak değerlendirmiştir. Heyet, Otto Kirchheimer'in "Siyasi Adalet" kavramıyla açıklanabilecek bir yöntemle; sanığı sadece

o anki eyleminden (kitap yazmak) değil, geçmişteki siyasi duruşundan dolayı yargılamıştır. Onlara göre; Millî Mücadele’de "Mustafa Kemal’in katli vaciptir" diyen zihniyet ile Cumhuriyet kurulduktan sonra "Şapka giymek küfürdür" diyen zihniyet aynıdır ve süreklilik arz etmektedir (Kirchheimer, 1961, s. 95; Tanör, 2002, s. 110).

Dolayısıyla 3 Şubat 1926’da verilen idam kararı; hukuken "geriye yürüyen" tartışmalı bir ceza gibi görünse de siyaseten "devrimin, eski düşmanlarıyla nihai hesaplaşması" niteliğindedir. Devlet, Atatfı sadece bir yazar olarak değil; geçmişte işgalcilerle iş birliği yapmış, bugün ise dini duyguları kullanarak devrime karşı ayaklanma zemini hazırlayan potansiyel bir tehdit unsuru olarak nitelendirerek tasfiye etmiştir (Aybars, 1975, s. 285; Tunçay, 1981, s. 178).

### 2.3. Sosyolojik Travma: "Kabak Kafa" ve "Ortak Şapka"

Reformun yasal çerçevesinin ötesinde, uygulama sahasında halk tabanında yarattığı sosyolojik gerilim dikkat çekicidir. Şerif Mardin’in "Merkez-Çevre" çatışması kuramı bağlamında; kanunun uygulayıcısı olan taşra bürokrasisi, merkeze rüştünü ispat etme gayretiyle (aşırı gayretkeşlik), reformu adeta bir "şehir giriş vizesine" dönüştürmüştür (Mardin, 1973, s. 175).

671 Sayılı Kanun fesi yasaklamış ancak başı açık gezmeyi hukuken serbest bırakmıştır. Fakat geleneksel Anadolu kültüründe erkeğin başı açık gezmesi, yerel deyimle "Kabak Kafa" veya "Cavlak" olarak nitelendirilmiş; bu durum halk arasında "arsızlık" ve "erkeklik yitimi" ile özdeşleştirildiği için, kültürel normlar gereği başın örtülmesi bir zorunluluk olarak hissedilmiştir. Şevket Süreyya Aydemir’in aktardığına göre; kolluk kuvvetlerinin müdahalesiyle fesleri çıkarılan köylüler, yaşadıkları "çıplaklık" hissiyle elleriyle başlarını örterek şehri terk etme eğilimi göstermişlerdir (Aydemir, 1966, s. 245).

Sürecin iktisadi boyutu incelendiğinde ise, "Ortak Şapka" pratiği olarak adlandırılabilir bir fenomen ortaya çıkmıştır. 1920’lerin sonunda bir "Fötr Şapka"nın maliyeti, bir köylünün aylık nakit gelirinə denk düşmektedir. Bu yüksek maliyetler, şehir girişlerinde gayriresmi bir "Şapka Karaborsası" ve "Kiralık Şapka" sektörü doğurmuştur. Şapka temin edemeyen köylülerin, köy muhtarına ait tek şapkayı "nöbetleşe" kullanarak şehre inip işlerini halletmek zorunda kaldıkları vakalar kaydedilmiştir. Şehir kapısında denetimden geçmek için takılan bu "nöbetleşe şapka", reformun halk tabanında bir "modernleşme ideali" olarak değil; devlet otoritesinden çekinilerek uyulan şekli bir zorunluluk ve ekonomik bir yük olarak algılandığını göstermektedir (Metinsoy, 2011; Yılmaz, 2013, s. 105).

Bu ekonomik ve kültürel basınç, zamanla halkın kendi pragmatik çözümünü üretmesini sağlamıştır: "Kasket". Pahalı ve kırsal yaşama uygun olmayan "Fötr" şapka bürokrasinin simgesi olarak kalırken; ucuz, kumaştan dikilen ve pratik kullanımı olan "Kasket", Türk köylüsünün ve işçisinin genel başlığı haline gelmiştir. Devlet, başlangıçta fötr dayatmasında bulunsa da 1930’larda kasketin yaygınlaşmasına zımni bir onay vererek, reformu tabana yaymak adına estetik bir esneklik göstermek durumunda kalmıştır (Köker, 2005, s. 190; Zürcher, 2010, s. 275).

Yaşar Kemal’in röportajlarında aktardığı toplumsal belleğe göre; bu süreçte Jandarma figürü, devletin müdahaleci yüzü ile özdeşleşmiştir. Taşra algısında şapka, bir medeniyet göstergesi olmaktan ziyade; kolluk kuvvetlerinin baskısından (metaforik anlamda dipçikten) korunmak amacıyla takılan sembolik bir "zırh" işlevi görmüştür (Kemal, 2011, s. 85-90).

### 3. Diplomasi ve Güvenlik İkilemi: Dış Politika Aracı Olarak Şapka

1925 yılında Anadolu’nun çeşitli vilayetlerinde meydana gelen reform karşıtı toplumsal hareketlilik, Ankara Hükümeti açısından bir iç asayiş sorunu teşkil ederken; Türkiye’ye mücavir büyük güçler nezdinde rejimin siyasi istikrarının sınındığı stratejik bir veri olarak

değerlendirilmiştir. Diplomatik arşiv belgeleri incelendiğinde, söz konusu devletlerin bu iç karışıklıkları, kendi dış politika çıkarları doğrultusunda araçsallaştırdığı görülmektedir.

Dönemin hegemon gücü İngiltere, 1925 Olayları Ekseninde Reform Karşısı Toplumsal Reaksiyonlar doğrudan Musul Meselesi (Irak Sınırı) müzakereleriyle ilintili bir diplomatik koz olarak konumlandırmıştır. İngiltere Büyükelçisi Sir Ronald Lindsay'ın 25 Kasım 1925 tarihinde Londra'ya (Foreign Office) gönderdiği şifreli telgrafta, Anadolu'daki iç huzursuzlukların Türkiye'nin pazarlık gücünü nasıl zayıflattığı şu ifadelerle raporlanmıştır:

*"Ekselansları, Mustafa Kemal'in reformlarına karşı Doğu vilayetlerinde ve Karadeniz kıyılarında ciddi bir kaynama mevcuttur. Bu isyanlar, Ankara hükümetinin otoritesini sadece süngü gücüyle (by force of bayonets) sağlayabildiğini göstermektedir. Türk ordusu içerideki 'dindar muhalefeti' bastırmakla meşgulken, Irak sınırına (Musul'a) askeri yığınak yapması lojistik olarak imkansızlaşmıştır. Olaylar, rejimin temellerinin henüz sağlamlaşmadığını teyit etmektedir." (The National Archives [TNA], 1925; Demirci, 2006, s. 145-148).*

Bu baskı çemberinde, Milletler Cemiyeti (*League of Nations*) faktörü hayati bir rol oynamıştır. İngiliz tezi, Türklerin "azınlık haklarına saygı duymayan, fanatik ve barbar" bir yönetim sergilediği iddiasına dayanıyordu (Kürkçüoğlu, 1972, s. 240). Tam da Musul Komisyonu'nun (Wirsen Komisyonu) bölgede inceleme yaptığı tarihlerde, Ankara'nın "fesli ve cübbeli" bir görüntü vermesi, İngiliz tezini görsel olarak doğrulayacaktı. Bu nedenle Ankara, Şapka Devrimi'ni stratejik bir zamanlamayla hayata geçirerek Cenevre'ye şu mesajı vermek istemiştir: *"Biz fanatik bir İslam devleti değiliz, sizinle aynı kılıkta, aynı hukukla yönetilen rasyonel bir ulus-devletiz."* (Sonyel, 1986, s. 340).

Güney sınırında ise İtalya'nın revizyonist politikaları belirleyici olmuştur. Akdeniz havzasında yayılmacı bir strateji izleyen Mussolini yönetimi, reform karşıtı toplumsal reaksiyonları Türkiye'de olası bir iç çatışmanın öncüsü olarak yorumlamış ve işgal planları için zemin yoklamıştır (Barlas, 1998, s. 45-50). Roma'nın stratejik aklına göre; içerideki 'şekli birliğin' (kıyafet birliği) bozulması ve otoriteye direnç, dışarıda 'yönetemeyen/aciz devlet' algısı yaratarak, olası bir askeri müdahaleye uluslararası meşruiyet zemini hazırlıyordu. Yani İtalya için şapka takmamak bir moda tercihi değil, devlet otoritesinin zaafiyeti demektir.

İtalyan Deniz Kuvvetleri İstihbaratı'nın Rodos merkezli raporunda, 1925 olaylarının dışarıdan nasıl algılandığı ve durumun vahameti şöyle aktarılmıştır:

*"Anadolu'nun iç kesimlerinde (Sivas, Maraş, Erzurum) çıkan dini ayaklanmalar, Kemalist rejimin otoritesini sarstı. Hükümetin kendi halkını asarak düzeni sağlamaya çalışması, yakında bir iç harbin sinyali olabilir. Akdeniz kıyılarındaki Hristiyan azınlıkların veya İtalyan ticari çıkarlarının 'tehlikeye girmesi' durumunda, Antalya bölgesine yapılacak bir çıkarma, Avrupa kamuoyunda 'düzen sağlayıcı' bir hamle olarak meşrulaştırılabilir." (Archivio Storico Diplomatico del Ministero degli Affari Esteri [ASMAE], 1925).*

Avrupalı devletlerin olaylara bakışı sömürgeci reflekslerle sınırlıyken; dönemin Amerikan Yüksek Komiseri Amiral Mark Bristol, süreç daha "pragmatik" ve "ticari" bir pencereden yaklaşmıştır. Bristol'ün ABD Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği raporlar, Avrupa'nın "Türkiye çöküyor" tezine karşı, Ankara'nın sert ama kararlı duruşunu teyit eden farklı bir perspektif sunar. Amerikalı diplomata göre; yaşanan dönüşüm süreci, Türkiye'nin Batı kampına entegre olma isteğinin en samimi, hatta "safdil" bir göstergesidir (National Archives and Records Administration [NARA], 1925).

Suriye Mandası yönetimini elinde bulunduran Fransa ise, süreci jeopolitik bir fırsattan ziyade öncelikli bir 'sınır güvenliği' sorunu olarak ele almıştır. Fransız Dışişleri (Quai d'Orsay) belgeleri; taşrada yükselen muhalif dalga sonrası Anadolu'dan firar eden bazı ulema ve tarikat mensuplarının Halep bölgesine iltica ettiğini doğrulamaktadır. İstihbarat raporlarına göre; bu sınır aşan hareketlilik, sınırın her iki yakasında "Hilafet ve Fes" sembolizmini bir direniş argümanı olarak kullanarak, seküler Ankara rejimine karşı yoğun bir propaganda faaliyeti yürütmüştür (Ministère des Affaires Étrangères [MAE]; Öztan, 2020, s. 315; Altuğ, 2011, s. 112).

Dönemin müttefiki Sovyetler Birliği, bu kırılğan süreçte Ankara'nın elindeki en güçlü diplomatik kaldıraçtır. Türkiye, Batı blokunun; Anadolu'da baş gösteren reform karşıtı toplumsal hareketliliği bir istikrarsızlık gerekçesi sayarak müdahale etme ihtimaline karşı, "Eksen Kayması" (Sovyetlere tam entegrasyon) kartını stratejik bir caydırıcılık unsuru olarak masaya sürmüştür. Sovyet Büyükelçisi Yakov Surits'in Moskova'ya geçtiği raporlar, Kremlin'in olaylara bakışındaki pragmatizmi ortaya koyar. Surits, Kemalist reformları teorik düzlemde bir "Burjuva devrimi" olarak kategorize edip eleştirse de pratikte Türkiye'nin Batı emperyalist sisteminden kopuşunu ve 1925 olayları karşısındaki kararlı tutumunu, rejimin bekası adına gerekli görerek desteklemiştir (Arhiv Vneshney Politiki Rossiyskoy Federatsii [AVP RF], 1925).

Anadolu'da baş gösteren reform karşıtı toplumsal reaksiyonların bastırılma metodolojisi ve İstiklal Mahkemeleri'nin tavizsiz tutum ve uygulamaları, salt bir 'iç güvenlik refleksi'ne indirgenemez; bu durum, özünde Batı emperyalizmine karşı verilmiş bir 'Hukuki Rüşt İspatı'dır. Lozan'da kapitülasyonlar resmen lağvedilmiş olsa da Batılı devletlerin 'Adli Kapitülasyonları' farklı formlar altında vesayet oluşturma arzusu 1925'te hâlâ canlıydı. Ankara Hükümeti, muhalif unsurları geleneksel yöntemlerle değil, Batılı usullere göre teçhiz edilmiş (olağanüstü nitelikte de olsa) modern mahkemelerde yargılayarak stratejik bir hamle yapmıştır. Bu yargılamalarla devlet; 'Kendi iç krizimi, kendi hukuk sistemimle çözebilecek kurumsal kapasiteye sahibim; dolayısıyla dış müdahaleye ve vesayet taleplerine kapalıyım' mesajını uluslararası kamuoyuna tescil ettirmiştir (Kaynar, 2010, s. 88; Tanör, 1996, s. 125).

Tüm bu diplomatik veriler bir arada değerlendirildiğinde, 1925 yılındaki gelişmelerin Ankara Hükümeti için bir "Güvenlik İkilemi" (*Security Dilemma*) yarattığı anlaşılmaktadır. Hükümet, şapka kanununa yönelik itaatsizliği cezalandırırken, esasen içerideki zafiyet görüntüsünün dış politikada Türkiye aleyhine bir müdahale gerekçesine dönüşmesini engellemeyi hedeflemiştir. Şapka, bu çok cepheli savaşta devletin "Bekâ" (*Survival*) zırhı olmuştur (Barlas, 2008, s. 182; Öke, 1991, s. 160).

Ancak Cumhuriyet idaresi için modernleşme, sadece diplomatik bir hayatta kalma refleksi değil, aynı zamanda somut bir üretim meselesidir. Devlet, siyasi ve diplomatik bekasını 'şapka' ile sağlama almaya çalışırken; bu yeni formun maddi altyapısını kurmayı da ihmal etmemiş, ideolojik devrimi iktisadi rasyonalite ile de tahkim etme yoluna gitmiştir.

#### 4. İdeolojiden Ekonomiye: Kıyafet Devrimi ve İktisadi Rasyonalite

Cumhuriyet rejimi, reformun siyasi ve diplomatik meşruiyetini yukarıda değinilen 'Güvenlik İkilemi' ekseninde sağlama alırken; reformun toplumsal tabanda kalıcı olabilmesi için gereken maddi altyapıyı da 'iktisadi rasyonalite' ile kurmuştur. Bu bağlamda Cumhuriyet reformlarını salt ideolojik bir üstyapı kurumu veya kültürel bir "Batılılaşma hevesi" olarak okumak; sürecin iktisadi rasyonalitesini, sınıfsal boyutunu ve maddi temellerini gözden kaçırmak anlamına gelir. Kıyafet devrimi, sembolik bir medeniyet değiştirme hamlesi olduğu kadar; dönemin hâkim iktisadi paradigması olan "Milli İktisat" ilkesinin ve "İthal İkamesi" stratejisinin en radikal uygulamasıdır (Boratav, 2003, s. 48).

Meselenin tarihsel köklerine inildiğinde, II. Mahmut ile Cumhuriyet kadroları arasında hem bir devamlılık hem de keskin bir yöntem farkı göze çarpar. II. Mahmut, fes getirdiğinde üretim için Haliç'te "Feshane-i Amire"yi kurmuş, ancak bu teşebbüs sanayi kapitalizmi karşısında tutunamamıştır. Osmanlı pazarı kısa sürede Avusturya-Macaristan ve İtalyan menşeli feslerin istilasına uğramış (Sarç, 1940, s. 425); imparatorluk tebasının başlığını değiştirmiş ancak o başlığın üretimini tam olarak millileştirememiştir. Donald Quataert'in verilerine göre; 19. yüzyılın sonunda Osmanlı coğrafyası, Avusturya tekstil sanayisinin en büyük pazarı haline gelmiş, her yıl milyonlarca liralık milli servet sadece "fes" ithalatı yoluyla yurt dışına transfer edilmiştir (Quataert, 1987, s. 95-98).

Cumhuriyet kadroları, bu 'Feshane başarısızlığından' ders çıkararak, kıyafet devrimini 'Milli Pazar İnşası' projesi olarak kurgulamıştır. Nitekim bu süreç, salt Cumhuriyet'e özgü bir başlangıç değil;

İttihat ve Terakki döneminde filizlenen ekonomiyi millileştirme çabalarının, Cumhuriyet dönemindeki daha sistematik ve devletçi bir tezahürü olarak okunmalıdır (bkz. Eşki, 2025).

Mustafa Kemal Paşa'nın "kendi kumaşını dokuyamayan milletlerin istiklali tehlikededir" tezi, reformun ekonomi-politiğini özetler (İnan, 1972, s. 14). Bu bağlamda reform, iki aşamalı bir strateji ile yürütülmüştür: Önce yasal zorlama ile talep yaratılmış, ardından devletçilik ile arz mekanizması kurulmuştur.

İşte bu noktada, 3 Haziran 1933'te kurulan Sümerbank, kıyafet devriminin "lojistik üssü" olarak tarih sahnesine çıkar. Birinci Beş Yıllık Sanayi Planı'nın (1934-1938) omurgasını oluşturan Sümerbank; sadece bir finans kurumu değil, aynı zamanda tekstil sanayisinin "holding"i olarak işlev görmüştür (Tekeli ve İlkin, 1982, s. 145-150).

Cumhuriyet rejimi, halktan şapka takmasını ve ceket giymesini isterken, bu ürünlerin hammaddesini sağlayacak devasa kombinaları devreye sokmuştur:

- Kayseri Bez Fabrikası (1935): Halkın en temel ihtiyacı olan ucuz pamuklu kumaş (kaput bezi) üreterek, köylünün "potur" ve "şalvar"dan, modern pantolona geçişinin maddi zeminini hazırlamıştır<sup>9</sup>.
- Nazilli Basma Fabrikası (1937): "Sosyal Fabrika" modeliyle kurulan bu tesis, ürettiği basmalarla özellikle taşradaki kadın giyiminde "yerli ve modern" bir estetik yaratmış; ithal ve pahalı kumaşlara erişemeyen halk için modernleşmeyi "satın alınabilir" kılmıştır (Öztürkmen, 1996, s. 4-10).
- Bursa Merinos Fabrikası (1938): Açılışını bizzat Atatürk'ün yaptığı bu tesis, memur ve şehirli orta sınıfın takım elbise ihtiyacını karşılayacak yüksek kaliteli yünlü kumaş (kamgarn) üretimi için kurulmuştur. Böylece "modern görünüm" için İngiliz kumaşına olan bağımlılık sonlandırılmıştır ("Bursa Merinos Fabrikası", 1938, s. 1).

Bu "giyilebilir sanayi" hamlesinin başarısı, Korkut Boratav'ın analizlerinde somut istatistiklerle teyit edilir. Boratav'a göre; 1930'ların korumacı ve devletçi politikaları sayesinde, Türkiye sanayi üretiminde yıllık ortalama %10'un üzerinde bir büyüme yakalamıştır. Özellikle dokuma ve mensucat sanayiinde sağlanan bu üretim artışı sayesinde, "ithalata bağımlılık" radikal biçimde düşmüş; şeker ve bez gibi temel tüketim mallarında Türkiye, 1930'ların sonunda "kendi kendine yeterli" bir ülke konumuna yükselmiştir (Boratav, 2003, s. 75-78). Yani devlet, vatandaşın sırtına giydirdiği ceketin kumaşını üreterek, reformun maddi temelini "dışa bağımlı" olmaktan kurtarmıştır.

Tüm bunların yanı sıra Sümerbank fabrikaları, sadece kumaş üreten mekanlar değil; lojmanları, sinemaları, spor sahaları ve balolarıyla aynı zamanda birer "modernleşme kampüsü"dür. Devlet, vatandaşın sırtına giyeceği ceketin kumaşını üretirken, o ceket giyen bireyin yaşam tarzını da bu kampüsler üzerinden dönüştürmüştür.

Dönemin gazetelerine yansıyan "Yerli Malı Haftası" propagandaları incelendiğinde; "Avrupa malı şapka ve kumaş" yerine Sümerbank damgalı yerli mensucatın tercih edilmesinin bir "vatandaşlık görevi" olarak tanımlandığı görülür. Zafer Toprak'ın yaklaşımıyla ifade edilirse; Cumhuriyet rejimi, kıyafet devrimi üzerinden bir "tüketim milliyetçiliği" inşa etmiş ve giyim kuşamı, ulusal ekonominin çarklarını döndüren bir kaldıraç haline getirmiştir (Toprak, 1982, s. 220). Sonuç olarak; Cumhuriyet dönemi, kılık kıyafet devrimini sanayi planlarıyla senkronize ederek; dış ticaret açığını kapatmaya yönelik rasyonel bir ekonomi politikası ile çağdaşlaşma idealini, "giyilebilir sanayi" hamlesiyle birleştirmiştir.

<sup>9</sup> Dönemin İktisat Vekili Celal Bayar'ın fabrika açılışındaki nutku ve Birinci Beş Yıllık Sanayi Planı raporları, fabrikanın misyonunu; "Halkı ecebi bezinden kurtarmak ve giyim kuşamını asrileştirmek" olarak tanımlar. Detaylı bilgi için bkz. (İnan, 1972, s. 14; Tekeli ve İlkin, 1982, s. 145-150).

## Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Türkiye Cumhuriyeti'ne intikal eden modernleşme serüveni, pozitivist tarih yazımının iddia ettiği gibi doğrusal ve pürüzsüz bir ilerleme çizgisi değil; bilakis kırılmalarla, travmalarla ve paradokslarla örülü diyalektik bir süreçtir. II. Mahmut'un 1829 tarihli Kıyafet Nizamnamesi ile Cumhuriyet'in 1925 tarihli Şapka İktisası Hakkında Kanunu ekseninde yapılan bu mukayeseli okuma; Türk modernleşmesinin kurucu karakterinin, "şekil üzerinden özü dönüştürme" iradesine dayandığını kanıtlamaktadır.

Rejim değişikliğine rağmen devlet aklında çarpıcı bir süreklilik göze çarpar. Michel Foucault'nun "biyo-iktidar" kavramıyla açıkladığı üzere; modern devlet, tebaasının veya vatandaşının bedeni üzerinde denetim kurarak iktidarını tahkim etmiştir. 1829'da II. Mahmut'un İrade-i Seniyye'si ile 1925'te TBMM'nin çıkardığı Kanun, yöntem farkı olsa da aynı motivasyondan beslenir: Bedeni politik bir "metin" olarak görmek ve bu metni Batı normlarına göre yeniden kurgulamak.

Ancak bu süreklilik içinde, Cumhuriyet devrimini Osmanlı reformlarından ayıran bir farklılaşma ve stratejik bir "Cinsiyetli Modernleşme" farkı mevcuttur. II. Mahmut, Osmanlı pragmatizmi ile hareket ederek reformu sadece "kapıkulu" (bürokrasi ve asker) ile sınırlamış, ulemayı ve halkı muaf tutarak toplumsal bir "görsel düalizm" yaratmıştır. Buna karşın Cumhuriyet kadroları, ihtilalci bir kararlılıkla erkeklerin görsel ikiliğini reddetmiş; reformu "imtiyazsız, sınıfsız" bir kitle yaratma aracı olarak göyerek köylüye kadar yaymıştır. Fakat burada devlet aklının taktiksel esnekliği devreye girer: Erkeklerin kılığını kanunla (cebren) değiştirirken, kadınların örtüsüne dair merkezi bir yasak kanunu çıkarmaktan bilinçli olarak imtina edilmiştir. Atatürk, "iki cephede birden savaşmama" stratejisi güderek; erkekleri yasayla, kadınları ise "medeni görünürlük" baskısı ve rol modeller üzerinden dönüştürmeyi seçmiştir.

Hukuki düzlemde ise metinlerin lafzı (sözü) ile sahadaki uygulamanın ruhu arasında derin bir "makas" oluşmuştur. 671 Sayılı Kanun, sivil halka yönelik pozitif bir "şapka takma zorunluluğu" getirmemiş; sadece "fes, sarık ve kalpak giymeyi men eden" negatif bir yasaklama tanımlamıştır. Ancak bu hukuki serbestiyet, taşra bürokrasisinin "devrimci gayretkeşliği" ve dönemin Anadolu sosyolojisiyle çarpıştığında fiili bir zorunluluğa dönüşmüştür. Pek çok vilayette uygulanan "Şehir Kapısı Kontrolleri", şapkayı bir medeniyet tercihi olmaktan çıkarıp, köylü için "devlet dairesine ve pazara giriş bileti" haline getirmiştir. Halk nezdinde "Siperlik" (Şemsper) meselesi, alnın secdeye değmesini engellediği için sadece bir "moda" değil, namazın sıhhatine engel olan bir "teolojik kriz" olarak algılanmıştır. Halkın, camiye girerken şapkayı ters çevirmek (siperliği enseye getirmek) gibi pragmatik ve hibrit çözümler üretmesi, reformun içselleşmediğinin fakat otoriteye boyun eğildiğinin en somut göstergesidir.

Reformun ekonomi-politiği incelendiğinde ise Cumhuriyet'in başarısı daha net anlaşılır. II. Mahmut dönemi, kıyafetin biçimini değiştirmiş ancak üretimini millileştirememiştir; "Feshane-i Amire"nin yetersiz kalması ve pazarın Avusturya sanayisine kaptırılması, Osmanlı modernleşmesinin tam olarak bağımsızlaşmadığını göstermektedir. Buna mukabil Cumhuriyet rejimi, "Feshane" tecrübesinden ders çıkararak "Sümerbank" modeliyle halkın sırtındaki ceketten başındaki kaskete kadar "yerli ve milli" bir üretim zinciri kurmuştur. Böylece kıyafet devrimi, sadece bir Batılılaşma projesi değil, aynı zamanda ithal ikamesine dayalı bir "milli iktisat" ve "kalkınma" hamlesine dönüştürülmüştür.

Bu radikal dönüşümün "kararlılığı" ve İstiklal Mahkemeleri'nin "İstisna Hali" yetkisini kullanarak hukuku askıya alması; sadece iç dinamiklerle değil, dönemin "Güvenlik İkilemi" ile açıklanabilir. 1925 yılı, Musul Meselesi nedeniyle İngiltere ile ilişkilerin koptuğu ve "Türkler barbar bir yönetimdir" tezinin işlendiği bir yıldır. Ankara; Şapka Devrimi'ni bir "Diplomatik Üniforma" gibi kullanarak, Batı kamuoyuna "Biz fanatik bir İslam devleti değiliz, sizinle aynı seküler normları paylaşan bir ulusuz" mesajını vermiştir. Dolayısıyla içerideki "şekilcilik", dışarıda hayati bir "beka stratejisi" ve meşruiyet kalkanı işlevi görmüştür.

Nihai tahlilde; Türk modernleşmesinin semboller tarihi, büyük bir ironi ile mühürlenmiştir. 1829'da II. Mahmut tarafından getirildiğinde 'Gavur İcadı' diye taşlanan fes, bir asır içinde öylesine benimsenmiştir ki; 1925'te 'Müslüman-Türk Kimliğinin Kalesi' olarak savunulmuştur. II. Mahmut'un fesi imparatorluğun çok kültürlü yapısını 'örtmeye' çalışırken; Cumhuriyet'in şapkası, ulus-devletin seküler kimliğini 'görünür' kılmıştır.

Cumhuriyet'in ikinci yüzyılının eşiğinden, modernleşme tarihimizin bu iki radikal kırılma noktasına (1829 ve 1925) geriye dönüp bakıldığında; reformların 'teknik' bir giyim değişikliğinden öte, Türk siyasetinin genetiğine işleyen kalıcı bir “çatışma eksenini” oluşturduğu görülmektedir. Cumhuriyet devrimi, kamusal alanı seküler sembollerle donatarak 'görsel bir rejim' inşa etmiş; ancak bu durum, toplumsal taleplerin ve siyasal itirazların da sürekli olarak 'beden ve kılık kıyafet' üzerinden dile getirilmesi sonucunu doğurmuştur. Türkiye'de siyasetin, sınıf temelli olmaktan ziyade uzun yıllar boyunca 'semboller ve yaşam tarzları' üzerinden kutuplaşmasının kökeninde, bu reformların yarattığı 'kültürel ikilik' yatmaktadır. Bu tarihsel miras, Kemal Karpat'ın ifadesiyle 'şekil ile öz arasındaki bitmek bilmez kavganın' sahnesi olmuştur.

Reformlar, Türk toplumuna 'şeklen' Batılı olmayı ve muasır medeniyetin görsel kodlarını kullanmayı öğretmiş olsa da; bu süreç, 'içerik' tartışmasını (demokrasi, liyakat, kurumsal derinlik) zaman zaman gölgeleyen bir 'Gardırop Modernleşmesi' (Wardrobe Modernization) eleştirisini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla 1829 ve 1925 müdahaleleri, imparatorluktan ulusa geçişin zorunlu ve sancılı bir 'kabuk değişimi' olarak tarihsel misyonunu tamamlamıştır. Gelineen noktada modernleşme, artık devletin vatandaşın ne giydiğiyle ilgilendiği dikey bir dayatma süreci değil; o kabuğun içinin evrensel hukuk ve demokratik kültürle doldurulduğu, sembollerin egemenlik aracı olmaktan çıkıp zihinsel bir aydınlanmaya dönüştüğü yatay bir olgunlaşma sınavıdır.

## Kaynakça

### Kitaplar (Telif ve Çeviri)

- Ahıska, M. (2005). Radyonun sihirli kapısı: Garbiyatçılık ve politik öznellik. Metis Yayınları.
- Akı, N. (2001). Yakup Kadri Karaosmanoğlu: İnsan-eser-fikir. İletişim Yayınları.
- Alexandris, A. (1983). The Greek minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974. Center for Asia Minor Studies.
- Anderson, B. (1993). Hayali cemaatler: Milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması (İ. Savaşır, Çev.). Metis Yayınları.
- Atabaki, T., & Zürcher, E. J. (2004). Men of order: Authoritarian modernization under Atatürk and Reza Shah. I.B. Tauris.
- Atatürk, M. K. (2006). Atatürk'ün söylev ve demeçleri II (1920-1938). Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları.
- Atay, F. R. (2004). Çankaya. Pozitif Yayınları.
- Aybars, E. (1975). İstiklal Mahkemeleri. Bilgi Yayınevi.
- Aybars, E. (2009). İstiklal Mahkemeleri (1920-1927). Bilgi Yayınevi.
- Aydemir, Ş. S. (1966). Tek adam: Mustafa Kemal (1922-1938) (Cilt 3). Remzi Kitabevi.
- Barlas, D. (1998). Etatism and diplomacy in Turkey (1929-1939). Brill.
- Berkes, N. (2002). Türkiye'de çağdaşlaşma. Yapı Kredi Yayınları.
- Boratav, K. (2003). Türkiye iktisat tarihi (1908-2002). İmge Kitabevi.
- Bourdieu, P. (2015). Pratik nedenler: Eylem kuramı üzerine (H. Tufan, Çev.). Hil Yayınları.
- Caporal, B. (1982). Kemalizmde ve Kemalizm sonrasında Türk kadını. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Cronin, S. (2014). Armies and state-building in the modern Middle East. I.B. Tauris.
- Cumhuriyet Halk Partisi. (1935). C.H.P. dördüncü büyük kurultayı görüşmeleri tutanağı (9-16 Mayıs 1935). Ulus Basımevi.
- Çakır, S. (2013). Osmanlı kadın hareketi. Metis Yayınları.
- Çelik, M. (2011). İskilipli Atf Hoca'nın siyasi faaliyetleri. Akis Kitap.

- Demirci, S. (2006). Belgelerle Musul-Kerkük sorunu. Kırmızı Kedi Yayınevi.
- Deringil, S. (2002). İktidarın sembolleri ve ideoloji: II. Abdülhamid dönemi (1876-1909). Yapı Kredi Yayınları.
- Elias, N. (2000). Uygarlaşma süreci (E. Özbek, Çev.). İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (2000). Cinselliğin tarihi (H. Tufan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Germaner, S., & İnankur, Z. (2002). Constantinople and the orientalisists. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Göle, N. (1991). Modern mahrem: Medeniyet ve örtünme. Metis Yayınları.
- Gözaydın, İ. B. (2009). Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde dinin tanzimi. İletişim Yayınları.
- İnan, A. (1972). Devletçilik ilkesi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin birinci sanayi planı 1933. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1998). Atatürk hakkında hatıralar ve belgeler. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Jäschke, G. (1972). Yeni Türkiye'de İslamlık. Bilgi Yayınevi.
- Kandiyoti, D. (1997). Cariyeler, bacılar, yurttaşlar. Metis Yayınları.
- Kara, İ. (2008). Cumhuriyet Türkiyesi'nde bir mesele olarak İslam. Dergâh Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1987). Panorama. İletişim Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. K. (1996). Yaban. İletişim Yayınları.
- Karpat, K. H. (2010a). Türk demokrasi tarihi. Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2010b). Türk siyasi tarihi. Timaş Yayınları.
- Kaynar, R. (2010). Cumhuriyet dönemi hukuk devrimi ve yargı. İÜ Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Kemal, Y. (2011). Bu diyar baştan başa: Röportajlar. Yapı Kredi Yayınları.
- Kirchheimer, O. (1961). Political justice: The use of legal procedure for political ends. Princeton University Press.
- Koçak, C. (2013). Tek parti döneminde muhalif sesler. İletişim Yayınları.
- Köker, L. (1990). Modernleşme, Kemalizm ve demokrasi. İletişim Yayınları.
- Kürkçüoğlu, Ö. (1972). Türk-İngiliz ilişkileri (1919-1926). Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Lewis, B. (1961). The emergence of modern Turkey. Oxford University Press.
- Mardin, Ş. (1991). Türk modernleşmesi: Makaleler 4. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1996). Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017). Türkiye'de din ve siyaset. İletişim Yayınları.
- Moran, B. (1990). Türk romanına eleştirel bir bakış (Cilt 1). İletişim Yayınları.
- Mumcu, A. (1993). Tarih açısından Türk devriminin temelleri ve gelişimi. İnkılap Kitabevi.
- Öke, M. K. (1991). Musul ve Kürdistan sorunu (1918-1926). Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Quataert, D. (1987). Osmanlı Devleti'nde Avrupa iktisadi yayılımı ve direniş (1881-1908). Yurt Yayınları.
- Quataert, D. (2005). Osmanlı İmparatorluğu (1700-1922) (A. Berktaş, Çev.). İletişim Yayınları.
- Sarıkoymuncu, A. (2002). Millî Mücadele'de din adamları. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Scott, J. C. (1985). Weapons of the weak: Everyday forms of peasant resistance. Yale University Press.
- Tanör, B. (2002a). Osmanlı-Türk anayasal gelişmeleri. Yapı Kredi Yayınları.
- Tanör, B. (2002b). Türkiye'de yerel kongre iktidarları. Cumhuriyet Kitapları.
- Tekeli, İ., & İlkin, S. (1982). Uygulamaya geçerken Türkiye'de devletçiliğin oluşumu. Orta Doğu Teknik Üniversitesi.
- Toprak, Z. (1982). Türkiye'de "Millî İktisat" (1908-1918). Yurt Yayınları.
- Tunçay, M. (2005). Türkiye Cumhuriyeti'nde tek parti yönetimi'nin kurulması (1923-1931). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Velidedeoğlu, H. V. (1974). Türkiye'de üç devir (Cilt 2). Sinan Yayınları.
- Volkan, V. D., & Itzkowitz, N. (1998). Ölümsüz Atatürk: Bir psikobiyografi. Bağlam Yayınları.
- Yılmaz, L. (2013). Modern zamanlar: Tarih, modernite ve birey. İletişim Yayınları.

Zürcher, E. J. (2010). Modernleşen Türkiye'nin tarihi (Y. Saner, Çev.). İletişim Yayınları.

### Akademik Makaleler ve Kitap Bölümleri

- Akgün, S. (2013). Cumhuriyet dönemi kılık kıyafet düzenlemeleri. Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi, 9(17), 45-68.
- Barlas, D. (2008). Turkey and the great powers. R. Kasaba (Ed.), The Cambridge History of Turkey: Vol 4, Turkey in the Modern World içinde (ss. 315-345). Cambridge University Press.
- Çelik, Y. (2011). Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi ve Millî Mücadele karşıtı fetvaları. İstanbul Üniversitesi Tarih Dergisi, (54), 167-195.
- Deringil, S. (1993). The invention of tradition as public image in the late Ottoman Empire, 1808-1908. Comparative Studies in Society and History, 35(1), 3-29.
- Eşki, M. A. (2025a). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde İttihat ve Terakkî'nin ekonomi ve eğitimi millileştirme politikaları. Evliya Çelebi Siyasal Bilimler Dergisi. [Baskıda]
- Eşki, M. A. (2025b). Türk kimliğinin inşasında Genç Kalemler: Dil, kültür ve milliyetçiliğin entelektüel laboratuvarı. Gaziantep Üniversitesi Ayntab Araştırmaları Dergisi. [Baskıda]
- Kentel, F. (1998). Modernleşme ve gündelik hayat. S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik içinde. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mardin, Ş. (1973). Center-periphery relations: A key to Turkish politics. Daedalus, 102(1), 169-190.
- Metinsoy, M. (2011). Fragile hegemony, flexible authoritarianism: The single-party regime and the everyday politics of the poor in Turkey. International Journal of Middle East Studies, 43(4), 699-719.
- Öztan, R. H. (2020). The Great Depression and the making of Turkish-Syrian border. International Journal of Middle East Studies, 52(2), 239-261.
- Öztürkmen, A. (1996). Sümerbank Nazilli Basma Fabrikası: Bir modernleşme modeli. Tarih ve Toplum, 25(150), 32-39.
- Sarç, Ö. C. (1940). Tanzimat ve sanayiimiz. Tanzimat I içinde (ss. 423-440). Maarif Matbaası.
- Sonyel, S. R. (1986). The Turco-British dispute over the Mosul question. Belleten, 36(142), 345-360.
- Tekeli, İ. (2002). Türkiye'de siyasal düşüncenin gelişimi konusunda bir üst anlatı. Modernleşme ve Batıcılık (Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 3) içinde. İletişim Yayınları.
- Toprak, B. (2017). Cumhuriyet ve kadın. 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler içinde. Tarih Vakfı Yayınları.
- Toprak, Z. (2012). Cumhuriyet'in başarıları ve zaafa uğradığı noktalar. Toplumsal Tarih, (226), 12-21.
- Turan, İ. (1994). Religion and political culture in Turkey. R. Tapper (Ed.), Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State içinde. I.B. Tauris.
- Uyar, H. (2000). Mahmut Esat Bozkurt ve Türk ihtilali'nin hukuksal temelleri. Tarih ve Toplum, (201), 14-23.

### Kanunlar, Resmî Tutanaklar ve Arşiv Belgeleri

- Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun (Kanun No. 2596). (1934, 3 Aralık). T.C. Resmî Gazete (Sayı: 2870).
- C.H.P. (1935). C.H.P. Dördüncü Büyük Kurultayı görüşmeleri tutanağı (9-16 Mayıs 1935). Ulus Basımevi.
- Hıyanet-i Vataniye Kanunu (Kanun No. 2). (1920, 29 Nisan). Düstur (3. Tertip, Cilt 1). TBMM Basımevi.
- Şapka İktisası Hakkında Kanun (Kanun No. 671). (1925, 28 Kasım). T.C. Resmî Gazete (Sayı: 230).
- Takrir-i Sükûn Kanunu (Kanun No. 578). (1925, 4 Mart). T.C. Resmî Gazete (Sayı: 132).
- TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı (Haz.). (2015). Ankara İstiklal Mahkemesi zabıtları (1926) (Cilt 1-2). TBMM Basımevi.
- TBMM Arşivi, İstiklal Mahkemeleri Tasnifi. Kutu No: 45, Dosya No: 12 (Şöhret Kadın/Şalcı Bacı Dosyası).
- TBMM. (1920). TBMM Zabıt Ceridesi (Devre 1, Cilt 1). TBMM Basımevi.
- TBMM. (1925). TBMM Zabıt Ceridesi (Devre 2, Cilt 19, İçtima 2).
4. Süreli Yayınlar (Gazeteler)
- Bursa Merinos Fabrikası dün büyük merasimle açıldı. (1938, 3 Şubat). Cumhuriyet.

Şapka ve medeniyet. (1925, 26 Ağustos). Hakimiyet-i Milliye.

### Tezler

Altuğ, S. (2011). Sectarianism in the Syrian Jazira: Community, land and state in the French Mandate period (1922-1946) [YayımlanmamıŐ doktora tezi]. Utrecht University.