

**ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA GİYİMİN KİMLİK
İNŞASINDAKİ ROLÜ: OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ**

MEHMET ADA ÖZDİL

**IŞIK ÜNİVERSİTESİ
HAZİRAN, 2021**

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA GİYİMİN KİMLİK
İNŞASINDAKİ ROLÜ: OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

MEHMET ADA ÖZDİL

Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Moda ve Tekstil Tasarımı
Yüksek Lisans Programı,
2021

Bu tez, Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne Yüksek Lisans (MA) derecesi
için sunulmuştur.

IŞIK ÜNİVERSİTESİ
HAZİRAN, 2021

IŞIK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MODA VE TEKSTİL TASARIMI YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA GIYİMİN KİMLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ:
OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

M. ADA ÖZDİL

ONAYLAYANLAR:

Doç. Ayşe Günay (Tez Danışmanı)	Işık Üniversitesi
Prof. Betül Atlı	Işık Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Duygu Atalay	Beykent Üniversitesi

ONAY TARİHİ: 14/06/2021

THE ROLE OF CLOTHING IN IDENTITY BUILDING IN MULTICULTURAL SOCIETIES: OTTOMAN-TURKISH MODERNIZATION

ABSTRACT

This research analyzed how dress codes in the Ottoman *millet* (religious community) system built on communitarian multiculturalism to make the differences between religious communities visible and perpetual were transformed through modernization. In other words, this system was examined in the context of the multiculturalism paradigm. Then the consequences of the Ottoman-Turkish modernization, including the establishment of the Republic of Turkey envisaging citizens' equality, were elaborated. Therefore, this research is an original one when the lack of comparisons between the Ottoman millet system and the Turkish nation-state in the axis of dressing, identity, multiculturalism and nationalism taken into consideration. The study, which focuses on the diversity of clothing in the Ottoman Empire, which ruled vast geography and many communities, was limited to Istanbul, the capital of the Empire. In this context, the Orthodox, Armenian and Jewish millets, that had dense populations in Istanbul, as well as the Muslims, who were the dominant element of the Empire, were examined. The social change had gained momentum with the modernization movement that started in the 18th century during Selim III and Mahmut II's reigns. In that context, the effect of modernization on clothing was striking. For this reason, most of the images exemplifying the traditional clothing of the religious communities studied were selected from the 18th and 19th centuries. The universalization of clothing via modernization in Turkey made the dress more accessible to the masses. This also affected the identity of the individual in Ottoman and Turkish societies dramatically. As a result of the comparative analysis of these effects, it was concluded that the replacement of communitarian multiculturalism with the modern nation-state via the modernization process made clothing less effective in the expression of individuals' identities and social imagination.

Key words: Clothing, Identity, Ottoman millet system, Modernization, Nation-state building

ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMLARDA GİYİMİN KİMLİK İNŞASINDAKİ ROLÜ: OSMANLI-TÜRK MODERNLEŞMESİ

ÖZET

Bu çalışmada komüniteryen bir çokkültürlülük üzerine inşa edilmiş Osmanlı *millet* (dinsel topluluk) sisteminde giyim yasalarının dinsel topluluklar arası farkları görünür ve sürekli kılmaya yönelik uygulamasının modernleşme hareketleriyle birlikte nasıl dönüşüme maruz kaldığı analiz edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, dinsel farklılığı görünür kılmayı hedefleyen sistemin çokkültürlülük paradigması bağlamında incelemesi yapılmış ve ardından da yurttaşların eşitliğini öngören Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecini de içeren Osmanlı-Türk modernleşmesinin farklılıkları daha az görünür hale getiren sonuçları ele alınmıştır. Dolayısıyla, Osmanlı *millet* sistemi ve Türk ulus-devleti arasında doğrudan giyim-kuşam merkezli kimlik, çokkültürlülük ve milliyetçilik eksenindeki karşılaştırmaların azlığı, bu çalışmaya özgünlük değeri katmaktadır. Çok geniş bir coğrafyayı ve çok sayıda topluluğu kapsayan Osmanlı Devleti'nin giyim-kuşam çeşitliliğine odaklanan çalışma, İmparatorluğun başkenti olan İstanbul'la sınırlı tutulmuştur. Bu bağlamda, İmparatorluğun hâkim unsuru konumundaki Müslümanların yanı sıra İstanbul'da yoğun bir nüfusa sahip olan Ortodoks, Ermeni ve Yahudi milletleri incelenmiştir. 18. yüzyılda III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde başlayan modernleşme hareketi ile toplumsal değişim büyük bir ivme kazanmış, modernleşmenin kılık-kıyafet üzerindeki etkisi çarpıcı biçimde kendini göstermiştir. Bu nedenle, çalışmaya konu olan dinsel toplulukların geleneksel kıyafetlerini örnekleyen görsellerin çok büyük bir bölümü, 18. ve 19. yüzyıllardan seçilmiştir. Türkiye'de kılık-kıyafetin tamamen Batılılaşması ya da evrenselleşmesiyle de Batı modası ile uyum sağlanmıştır. Bunun da Osmanlı ve Türkiye toplumlarında bireylerin kimlikleri üzerinde çarpıcı etkileri olmuştur. Bu etkilerin karşılaştırmalı analizi sonucunda komüniteryen çokkültürlülüğün modernleşme süreciyle modern ulus-devlete yerini bırakmasıyla, giyimin bireylerin kimliklerinin dışavurumunda ve toplumsal imgelemede daha az etkili hale geldiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Giyim, Kimlik, Osmanlı millet sistemi, Modernleşme, Ulus-devlet inşası

TEŞEKKÜR

Bana olan inancına ve desteğine layık olabilmek için titizlikle çaba gösterdiğim tez danışmanım ve bölüm başkanımız Doç. Ayşe Günay'a hem derslerimdeki hem de tez yazım sürecimdeki yakın ilgisi ve yol göstericiliğinden ötürü içten Őükranlarımı sunarım.

Yüksek lisans öğrenimim süresince engin bilgi ve deneyimleriyle ufkumu geliőtiren ve aktardığı hayat felsefesiyle bundan sonraki yaşamımda etkisini sürdürecekt olan değerli hocam Prof. Betül Atlı'ya teşekkür ederim.

Attığım her adımda yanımda olan canım anneme sonsuz sevgisi ve desteği için teşekkür ederim.

M. Ada ÖZDİL

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	i
ABSTRACT	ii
ÖZET.....	iv
TEŞEKKÜR.....	vi
İÇİNDEKİLER	vii
TABLolar LİSTESİ.....	ix
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	x
BÖLÜM 1	1
1. GİRİŞ	1
BÖLÜM 2	8
2. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK, KİMLİK VE GİYİM.....	8
2.1 Giyim-Kuşamın Bir İşaretleyici olarak Kimliğe Etkisi	9
2.2 Kimliğin Öğeleri ve Giyim İlişkisi	10
2.2.1 Toplumsal Cinsiyet	10
2.2.2 Sınıf.....	12
2.2.3 İrk	14
2.2.4 Milliyet.....	14
2.2.5 Dil.....	15
2.2.6 Din.....	16
BÖLÜM 3	19
3. OSMANLI'DA MİLLET SİSTEMİ VE GİYİM-KUŞAM.....	19
3.1 İstanbul'da Dinsel Toplulukların Giyim-Kuşamları	22
3.1.1 Müslümanlar	28
3.1.2 Ortodokslar.....	35
3.1.3 Ermeniler.....	39
3.1.4 Yahudiler.....	43
3.2 Millet Sisteminde Sınır Çizgileri: Renkler ve Kumaşlar	47

3.3 Osmanlı Modernleşmesi, Toplumsal Hareketlilik ve Giyim Yasalarının Çözülüşü.....	49
BÖLÜM 4.....	60
4. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE GİYİM VE KİMLİK.....	60
4.1 Türk Sekülerizmi.....	62
4.2 Yeni Türkiye’de Kıyafet	65
BÖLÜM 5.....	75
5. SONUÇ	75
KAYNAKÇA	83
ÖZGEÇMİŞ.....	93

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 3.1 Osmanlı Nüfusunun Etnik/Dinsel Topluluklara Göre Dağılımı.....	22
Tablo 3.2 İstanbul Nüfusunun Etnik Dağılımı.....	23

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 3.1 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbullu Saka, Kayıkçı ve Hamal	25
Şekil 3.2. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Kentsoyluları ve Ayvaz.....	27
Şekil 3.3. 19. Yüzyıl Sonlarında Mevlevi Dervîşi, Bektaşî Dervîşi ve Molla.....	30
Şekil 3.4. Bir Fransız İllüstratörün Türkmen Kıyafeti Çizimi.....	32
Şekil 3.5. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbullu Türk Hanımları ve Türk Okul Çocuğu....	34
Şekil 3.6. Türk Kadınları.....	36
Şekil 3.7. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbullu Musevi Kadın, Ermeni Gelini ve Rum Genç Kızı.....	38
Şekil 3.8. 1900’lü Yıllarda İstanbul’da Yaşayan Bulgarların Giyim Tarzları.....	39
Şekil 3.9. 19. Yüzyılda Sokakta Bir Ermeni Kadın.....	40
Şekil 3.10. Ermeni.....	42
Şekil 3.11. 18. Yüzyılda Ermeni (Solda) ve Türk (Sağda) Kıyafeti.....	43
Şekil 3.12. Yahudi.....	45
Şekil 3.13. Sefarad Yahudi Çift.....	46
Şekil 3.14. Osmanlı Yahudi Kıyafetleri.....	47
Şekil 3.15. 20. Yüzyıl Başlarında İstanbul Rumları.....	50
Şekil 3.16. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbul’da İşçilerin Başlık ve Kıyafet Örnekleri...53	
Şekil 3.17. 19. Yüzyıl Sonunda Üç Etek Entari.....	55
Şekil 3.18. 19. Yüzyıl Sonunda İstanbullu Müslüman Kadın Dış Giyimi.....	56
Şekil 3.19. 20. Yüzyıl Başında İstanbullu Müslüman Kadın.....	58
Şekil 4.1. Kapalıçarşı.....	67
Şekil 4.2. Kapalıçarşı, 1929.....	68
Şekil 4.3. Erken Cumhuriyet Döneminde Kıyafet.....	70
Şekil 4.4. Erken Cumhuriyet Döneminde Kıyafet.....	79
Şekil 4.5. Erken Cumhuriyet Döneminde Kıyafet.....	71
Şekil 4.6. 1930’da Şişli Sokaklarında Bir Türk Kadını.....	74
Şekil 5.1. “Sınıf Farkını Gösteren Unvanlar Yıkıldı”.....	80
Şekil 5.2. “Kıyafet Kanunu Dün Mecliste Kabul Edildi”.....	81

BÖLÜM 1

1. GİRİŞ

Osmanlı Devleti'nin altı yüzyılı aşan hükümranlığı süresince, *millet* sistemi denilen bir yönetim anlayışıyla, 19. yüzyıla kadar çok keskin ve kısıtlayıcı olmakla birlikte, tebaayı oluşturan dinsel toplulukların giyimlerine yönelik farklılaştırıcı düzenlemeler getirdiğı bilinmektedir.

Osmanlılarda giyim kuşam, din tarafından belirlenen bir kamu düzeni konusu olmuştur. 16. yüzyılın ortalarından itibaren, Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığının son yıllarına doğru Müslümanların ve gayrimüslimlerin nasıl giyinmelerine izin verildiğine dair detaylı fermanlar ilan edilmiştir (Altınay, 1987, ss. 47–48). Bu fermanlarla, İslami hukuku uygulamak isteyen Sultan, Müslümanlarla gayrimüslimleri birbirlerinden görünüşleriyle ayırırken ikincisinin toplumsal hiyerarşideki aşağı konumlarını daha açık olarak ortaya koymak istiyordu (Faroqhi, 2004, s. 22). 18. yüzyılda ise lüks mallara erişimi kolay olan zengin gayrimüslimlerin dikkat çeken tüketimlerini kısıtlamak ve böylece daha az zengin durumdaki Müslümanların tepkilerini azaltmayı amaçlayan düzenlemelere gidilmiştir (Zilfi, 2000, s. 300).¹

Bu tez çalışmasında, dinsel farklılığı görünür kılan bu durumun çokkültürlülük paradigması bağlamında analizi yapılacak ve ardından da yurttaşların eşitliğini öngören Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecini de içeren Osmanlı-Türk modernleşmesinin farklılıkları daha az görünür kılmaya yönelik sonuçları ele alınacaktır.

¹ Daha olağan düzeyde de Osmanlı Müslümanları arasındaki siyasal ve toplumsal ayrımları yansıtan giyim uygulamaları, örneğin, Avrupa ordularında üniformaların kullanılmaya başlamasından yüzlerce yıl önce, 15. yüzyıldan itibaren devlet tarafından Yeniçerilere verilen tek tip üstlük, altlık ve abartılı başlıklarda; saraydaki yüksek mevkideki yöneticilere has sarık ve başlıklarda; dervişlerin taçlarında görülür (Faroqhi, 2004, s. 23).

Çok geniş bir coğrafyayı ve çok sayıda topluluğu kapsayan Osmanlı Devleti'nin giyim-kuşam çeşitliliğini incelerken çalışma, İmparatorluğun başkenti olan İstanbul'la sınırlı tutulacaktır. Diğer bir ifadeyle, hâkim unsur konumundaki Müslümanların yanı sıra ele alınacak olan *millet*ler, İstanbul'da yoğun bir nüfusa sahip olan Ortodoks, Ermeni ve Yahudilerdir. Bu çeşitliliği incelerken İstanbul -Osmanlıların deyimiyle, Kostantiniye- eşsiz zenginlikle örnekler sunar. Amerikalı yazar Francis Marion-Crawford'un (2019, s. 10) *1890'larda İstanbul* adlı eserinde vurguladığı üzere,

Avrupa'dan, İtalya'dan veya Avusturya'dan gelen biri başkentin cihanşümül hayatı, canlılığı ve faaliyeti karşısında gerçekten şaşırır. Dünyada bu kadar farklı insanın bir araya toplandığı, birbirleriyle ve yabancılarla omuz omuza yaşadığı başka hiçbir şehir yoktur. Avrupa ile Asya'nın her milleti burada temsil edilmektedir. İnsanlığın en üst ve en alt tabakaları Galata Köprüsü'nde geçiş ücreti toplayan beyazlar giymiş adama kuruşunu öder. Pek çok kozmopolit başkentte görmeye alış olduğumuz gibi hâkim bir tip veya renk yoktur.

Bu çeşitliliğin yanı sıra, incelenen tarihsel dönemin görece uzun oluşu, kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasal alanlardaki değişimin bugünkünden çok yavaş bir hızda gerçekleşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dahası, tam anlamıyla gelişmiş bir moda sisteminin karakteristik özelliği, stillerin çok hızlı değişmesiyle bir moda kaygısının bulunmadığı geleneksel toplumda kıyafet çok yavaş değişir (Jirousek, 2004, s. 231). Nitekim Charlotte Jirousek (2000, ss. 208–209) de özellikle dinsel temelli sınırlamaların etkisiyle 17. yüzyıla dek Osmanlı'daki geleneksel giyim pratiklerinde pek değişim görülmediğini kaydeder. 18. yüzyılda III. Selim ve II. Mahmut dönemlerinde başlayan modernleşme hareketi ile ise değişim büyük bir ivme kazanmış, modernleşmenin kılık-kıyafet üzerindeki etkisi çarpıcı biçimde kendini göstermiştir. Bu nedenle, çalışmaya konu olan dinsel toplulukların geleneksel kıyafetlerini örnekleyen görsellerin çok büyük bir bölümü, 18. ve 19. yüzyıllardan seçilmiştir.

Osmanlı *millet* sistemi ve Türk ulus-devleti arasında doğrudan giyim-kuşam merkezli kimlik, çokkültürlülük ve milliyetçilik eksenindeki karşılaştırmaların azlığı, bu çalışmaya özgünlük değeri katmaktadır. Hem bu çalışmanın özgünlüğünü ortaya koymak, hem de diğer çalışmaların konuyu ele alışlarını örneklemek amacıyla önceki çalışmaların bir değerlendirmesini yapmak yararlı olacaktır.

Osmanlı toplumunun giyim kuşam pratiklerine ilişkin görsellerin kronolojik gelişimine bakıldığında, birincil kaynaklar olarak değerlendirilebilecek illüstrasyonların daha çok 16. 17. ve 18. yüzyıllardaki Osmanlı minyatürleri olduğu

söylenbilir. Halil İnalçık (1973), Géza Fehér (1978) ve Esin Atıl'ın (1999) yayımladığı çalışmalar bu açıdan önemli kaynaklardır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren fotoğrafçılığın gelişmesiyle birlikte ise kıyafet albümlerinde minyatürlerin yerini fotoğraflar almaya başlamış; birçok fotoğraf stüdyosu yabacılara satılan hatıra amaçlı fotoğraflarla şehir yaşamına ilişkin görüntüleri ölümsüzleştirmeye başlamıştır. Böylece, sıradan insan manzaraları, gündelik yaşamda kullanılan kıyafetleri ortaya koymuştur. Abdullah Frères (1875) takma adını kullanan bazı Osmanlı Hıristiyanlarının çalışmaları alanında öncü kaynaklardır. 19. yüzyılın sonlarına doğru, üst ve bir dereceye kadar orta sınıf Müslüman ve gayrimüslim Osmanlı ailelerinin fotoğrafçılığa ilgi duymasıyla da aile fotoğrafları, dönemin kıyafetlerine ilişkin fikir vermektedir. Ayrıca gazete ve dergiler gibi basılı yayınların yaygınlaşmasıyla bu yayınlarda kullanılan karikatür ve reklamlar da kaynak teşkil etmektedir. 1908 sonrasında İmparatorluğun yıkılma sürecindeki karikatürlerde Avrupa stili modanın - özellikle kadınlar tarafından- tercih edilişi, düşman saflarına geçmek ve ihanet olarak sunulmuştur (Faroqhi, 2004, s. 22). Bu noktada, 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılda Avrupa'da kaleme alınan kurgu seyahat yazılarının bir kısmının gerçeklikten ziyade Oryantalist üretimler içerdiği için güvenilir kaynaklar olarak değerlendirilemeyeceğinin altını çizmekte yarar var (Elliot, 2004, s. 104). Flaubert (1990) ve Nerval'ın (1867) çalışmaları bunlara örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla “zamansız Doğu” imgesi, ikonografik ve metinsel kaynaklarda sıklıkla karşılaşıldığından bu çalışmanın ve benzeri çalışmaların en önemli sınırlılığı olarak görülebilir. Bu sınırlılığa karşın, incelenen dönem ve bağlamların düşünsel arkaplanına başvurmak, çalışmanın nesnelliğini, güvenilirliği ve geçerliliğini güçlendirecektir.

Bu noktada çalışmayla ilgili metodolojik bir açıklama yapmak yerinde olacaktır. Kıyafet histografisi (tarihyazımı) üzerine çalışan Odile Blanc'tan (2004) esinlenerek giyimin sadece materyal bir gerçekliğin yansıtıcısı olarak “nesnel” biçiminde ele alınması, onun verili bir toplum tarafından kullanılan bir iletişim aracı olduğu gerçeğinin gölgede kalmasına yol açabilir. O nedenle, giyim araştırmacıları arasında kıyafet tarihçiliğinden giyim antropolojisine doğru bir eğilim gelişmiş; giyimin toplumsal örgütlenmedeki rolü ve toplumsal değişim, geçiş, gelişme ile ilgili konular gündeme gelmiştir. Bu çalışmada da disiplinler arası bir perspektiften hareketle, belirli bir dönemde, belirli bir toplumun veya toplulukların giyim pratikleri ile toplumsal yapının bu pratikleri biçimlendirerek ortaya çıkardığı normatif düzlem, tekstil

tarihçiliği, etnografik inceleme ve sosyolojik analizin birleşimi bir yöntemle tartışılacaktır.

Osmanlı giyim kuşamını ele alan araştırmalara geçecek olursak, Reşad Ekrem Koçu'nun (1969) hazırladığı *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemindeki kıyafetleri görsellerle zenginleştirilmiş bir ansiklopedi niteliğinde sunan son derece kapsamlı bir başvuru kitabıdır. Yüzlerce yıl önceye ulaşan Türk kıyafet tarihinin alfabetik sınıflandırmasını veren çalışmada “açık saçık gezme yasağı”ndan çeşitli meslek gruplarının kıyafetlerine kadar giyim kuşama dair her konuyu içerir.

Ahmet Refik Altınay'ın 16. yüzyıldaki fermanların yer aldığı mühimme defterlerinden derleyerek hazırladığı *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı* başlıklı çalışmada, Yahudi ve Hıristiyanların giyim kuşamına Müslümanlardan ayırt edilmelerini kolaylaştırmak üzere getirilen kısıtlamalardan ve kullanılması emredilen kumaşlardan söz edilir (Altınay, 1987, ss. 71–73). Söz konusu dönemde İstanbul'da görev yapan bir elçi de gayrimüslimlerin gösterişsiz ve kaba kıyafetler giyinmesini emreden bir fermana tanık olduğunu anlatır (Gerlach, 2007, s. 634). Mühimme defterlerini temel alarak gayrimüslimlere yönelik kıyafet kısıtlamaları özelinde yapılan ilk çalışmaya sahip olan Yavuz Ercan da en sıkı tedbir ve en ağır cezaların Sultan III. Murat döneminde uygulandığından bahseder (Ercan, 1990). Örneğin, “kâfir suretine girip, şapka ve kâfir libasıyla” hırsızlık yaparken yakalanan Müslümanlar, en ağır ceza olan siyaset (ölüm) cezasına çarptırılmıştır (Ercan, 1990, s. 118). Buradan hareketle, yasaklamanın hem Müslümanlar hem de gayrimüslimler için geçerli olduğu anlaşılabilir.

19. yüzyılı ele alan Donald Quataert (1997), çalışmasında seçkin oluşumu, merkezileşme ve devlet inşasını içeren Osmanlı modernleşme tarihini, devletin hizmetkârlarından ve tebaalarından giymeleri gereken kıyafetlere ilişkin yaptığı düzenlemeler perspektifinden ele alır. Bürokratik reform, mali merkezileşme ve askeri modernleşmeden daha az önemli olmamak üzere, II. Mahmut'un getirdiği 1829 yasasında billurlaşan giyim düzenlemeleri, devleti ve toplumu kontrol etme ve yeniden şekillendirme amacı güden saltanat araçlarıydı.² 1829 yasası, çeşitli sivil ve din

² 1829 giyim yasası, yüzyıllardır var olan farklılığa dayanan kıyafet düzeninin altını boşaltmıştı. Geçmişte, görüldüğü gibi, Osmanlı İmparatorluğu, Batı Avrupa ve Çin'deki giyim yasalarının tümü hem erkekler hem de kadınlar arasında sınıf, statü, etnik, dini veya mesleki ayrımları korumaya çalışıyordu. 1829 yasası, aynı başlığın (ulema ve gayrimüslim din adamları hariç) kullanılmasını zorunlu kılarak erkekler arasındaki görsel farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışır. Aynı görüldüğünde,

görevlilerinin farklı kademeleri tarafından giyilecek kıyafet ve başlığı belirtmiş; kadim dinsel topluluk ve mesleki farklılaşmalarının işaretlerini, türdeşleştirici bir statü işareti olan “fes”le radikal biçimde değiştirerek, kimliğin kalan tek hâkimi olarak devleti Osmanlı yaşamının merkezine yerleştirmiştir. Bu kıyafet yasası, Amerikan, Avrupa ve Osmanlı tarihlerinde ilk kez kıyafetin farklılığı değil aynılığı teşvik etmek amacıyla kullanılması anlamına geldiği için benzersizdir (Quataert, 1997). Ayrıca, padişahlar giyim yasalarını çıkararak veya uygulayarak ya da öyle görünerek, kendilerini ahlak, düzen ve adaletin uygulayıcıları olarak tebaalarını farklılaştıran sınırların koruyucuları olarak sunmuştur (Quataert, 2005, s. 44).

Çeşitlilik arz eden bir nüfusa sahip olan Emevi ve Abbasilerde gayrimüslimlere uygulanan *zimmi*³ hukukunu benimseyen Osmanlıların farklılıkları korumaya özen gösteren kıyafet düzenlemelerinin modernleşmenin etkisiyle ve geleneksel yapıların çözülmesiyle nasıl türdeşleşmeye başladığına odaklanan Namık Sinan Turan’ın (2005) çalışması, zihniyet değişiminin kıyafet uygulamalarında görünür hale geldiğini savunur.

“Osmanlı hoşgörüsü” kavramını sorgulayarak 16. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna değin kadın ve gayrimüslimlerin İstanbul şehir yaşamındaki görünürlüklerinin bağlandığı kuralları ele alan Nora Şeni (2006), zorunlu olan “türban” (kalpağın etrafına dolanan tülbent) ve ayakkabının renginden kişinin hangi dinsel topluluğun üyesi olduğunun anlaşılabilirliğini söyler. Örneğin, yeşil Müslümanların, mavi Yahudilerin, siyah Rumların, kızıl ise Ermenilerin rengiyken 19. yüzyılda bu renk kısıtlamalarına uyulmamaya başlanmış ve tüm gayrimüslimler siyah renk kullanmıştır (Şeni, 2006, s. 155). Avrupa’da Hıristiyanların kirlilik ve alçaklıkla imgeledikleri Yahudileri görünür kılarak belirli bir alanda sınırlayan getto sisteminden farklı olarak şeffaflık sağlayarak farklılığı görebilmeyi, böylece hükmedebilmeyi amaçlayan Osmanlı Devleti’nin

muhtemelen tüm insanlar eşit olacağı varsayılmıştır (Quataert, 2005, s. 66). Kadınların giyim açısından durumunu da değerlendiren Quataert’e göre Osmanlı dünyasında, Fransa, ABD ve 1870 sonrası Reich Almanya’sında olduğu gibi, kadınlar ancak yavaş yavaş tebaa ve yurttaş eşitliği gibi “modern” kavramlara dahil edilmiştir. Kadınlar ne 1829 giyim yasasında ne de 1839 ve 1856 imparatorluk fermanlarında tartışılmıştır. Fransız İnsan Hakları Bildirgesi veya Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nde olduğu gibi, kadınlar açıklanan değişikliklere dahil edilmiş olarak görülmüyordu. Böylelikle, muhtemelen Osmanlı kadınları toplum ve sınıfa göre farklılaşan kıyafetler giymeye devam edeceklerdi. Ancak, 18. yüzyılda olduğu gibi, 19. yüzyılda da modadaki değişiklikler norm haline geldi ve bu nedenle kadınlar egemen toplumsal ve sınıfsal sınırları test etmeye devam ettiler (Quataert, 2005, s. 66).

³ *Zimmi* hukuku, 717 ve 720 yılları arasında hüküm süren Emevi halifesi Ömer bin Abdülaziz gayrimüslimlere yasal haklar ve Müslüman yönetimi altında korunma karşılığında verdiği yükümlülükler dayanır (Tritton, 2010; Yiğit, 2007). Kuran-ı Kerim’in Tevbe Suresi’nin 29. ayetinde yer alan gayrimüslimlerin cizye vermesi yükümlülüğünden hareketle *zimmi* hukuku geliştirilmiştir (Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş, 2020).

kıyafet detaylarına kadar kontrol eden yaklaşımı ile ilgili olarak Şeni (2006, s. 161) şöyle der:

Devlet, şehri kendisinin yönetmeni, kostümcüsü ve sahne tasarımcısı olduğu bir tiyatro sahnesi gibi görüyordu. Kıyafet düzenlemeleri, renklerin seçilmesi, kumaşın, süslerin, kişinin giyeceği kıyafetin değerinin belirlenmesi kimin kim olduğunu görünür kılmak amacını güdüyordu. Sultan saraydan şehre bakar bakmaz nüfusu cinsiyetine ve ait olduğu etnik/dini topluluğa göre ayırt edebilmeliydi.

İstanbul'daki Yahudi tarihini ele alan çalışmasında kıyafet kısıtlamalarını, Yahudi milletinin Müslümanlara mahsus statü simgelerini kullanarak ekonomik refahlarını gösterme ısrarının sonucunda sosyal tabaka olarak üstte yer alan Müslümanların rahatsız olmasına bağlayan Minna Rozen (2010, ss. 22–23), 16. yüzyılda fermanlarla getirilen kısıtlamaların pek uygulanmadığını belirtir.

Ottoman Costumes: From Textile to Identity başlıklı derlemenin girişinde, Suraiya Faroqhi (2004), Osmanlı toplumunun hiyerarşik düzeninin incelenmesi için hem metinsel hem de görsel mevcut birincil kaynakların doğasını gözden geçirdikten sonra, giyimle ilgili düzenlemelere dönerek bunların altında yatan sosyal, politik ve etnik-dini ayrımları ortaya çıkarır. Zenginlik, sosyal statü ve kültürel zarafet gibi sembolik bağlamda tekstilin rolünü vurgulayarak 19. yüzyıl öncesi Osmanlı modasını tartışır ve Doğu ve Batı kültürel ilişkilerinin Osmanlı kıyafetleri üzerindeki etkisine işaret eder.

Karen Barkey (2008) ise oldukça heterojen bir nüfusa sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun ömürlülüğünü analiz ettiği çalışmasında, Osmanlı sisteminin farklılığı korumaya ve yönetmeye dönük pratiğinin önemine vurgu yaparak Müslümanlar, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasındaki sınırın doğrudan kamuya açık işaretleri olarak giyim kurallarına gönderme yapar. Sultan IV. Murad'ın 1631'deki fermanının bu sınır ayrımlarını açıkça ortaya koyduğunu vurgulayan Barkey (2008, s. 121), kıyafet, renk, konut yüksekliği ve köle sahipliği gibi fiziksel farklılık belirteçlerine sık sık atıfta bulunulmasına karşın, Osmanlıların söz konusu düzenlemeleri gerçekte uygulayamaz hale geldiğine dikkat çeker.

Charlotte Colding Smith'in (2013) Erken Modern dönemde Kutsal Roma İmparatorluğu'nun Almanca konuşulan bölgelerinde yayımlanan kostüm kitapları ve ansiklopedilerdeki Türk imgesini inceleyen çalışmasında yabancı sanatçıların çizimlerini referans alarak, Osmanlı İmparatorluğu ve halklarının tarihinin ve yapısının temel yönlerini dünyanın geri kalanıyla karşılaştırarak irdeler. Bu

irdelemede, giyim-kuşamın Osmanlıları diğere coğrafyalardan ayırt etmede yüklendiğı role odaklanılır (C. C. Smith, 2013, s. 25).

BÖLÜM 2

2. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK, KİMLİK VE GİYİM

Çokkültürlülük kavramı, ilk olarak 1957’de İsviçre’de kullanılsa da 1960’ların sonunda ortak anlamını Kanada’da bulur ve hızlı bir şekilde diğer Anglosakson ülkelerde gündem olarak tartışılmaya başlar (Sengstock, 2009). Çeşitlilik ve kültürel çoğulluğun çağdaş toplumlara özgü olmasından hareketle çokkültürlülük “normal” yurttaşlık modelinden ayrılarak farklı kimliklikler için bir tanınma siyaseti olarak karşımıza çıkmaktadır (Kymlicka, 2016, ss. 453–454). Çokkültürlülüğün modern ulus-devletin “farklı” olanı dışlayıcı yurttaşlık anlayışına getirdiği kapsayıcılık iddiası her ne kadar özellikle günümüz Batılı toplumları ve akademik çevreleri üzerinden söylemsel ve pratik içerik kazansa da Doğu’da, örneğin Osmanlı İmparatorluğu’ndaki *millet* sisteminde, yüzyıllarca uygulanmış bir modern öncesi köke sahiptir. Dolayısıyla, Osmanlı *millet* sistemi, liberal çokkültürcülüğün farklı olarak komüniteryen-muhafazakâr çokkültürcülüğe örnek teşkil eder.

Bu çalışmada da kültürel çoğulluğun Osmanlı İmparatorluğu’nun *millet* sisteminde aldığı biçimin değerlendirilmesi yapılarak bu çoğulluğun giyim-kuşam pratikleriyle aldığı görünürlük incelenecektir. Osmanlı toplumunun ardılı olan Türkiye Cumhuriyeti’nin birkaç yüzyıla yayılan bir sekülerleşme ve modernleşme hareketinin sonucu olarak ulus-devlete dönüşmesi sürecinde, giyim-kuşama görünür kılınan farklılaşma halinin özellikle kılık-kıyafet devrimiyle çeşitli toplulukların farklı görünürlüklerini algılanır kılmaktan alıkoyan ve siyasal-kültürel eşitlik temelinde yeni bir yurttaş yaratmak isteyen modeline doğru geçirdiği evrim analiz edilecektir.

Bu noktada, kimlik sorunsalının giyim-kuşama ilişkisine yoğunlaşarak söz konusu geçişin cemaat üyeliğine dayalı topluluk kimliğinin ulusal bağlamdaki görünürlüğünün nasıl değiştiğine bakmak yararlı olacaktır.

2.1 Giyim-Kuşamın Bir İşaretleyici olarak Kimliğe Etkisi

İngilizce gibi Batı dillerinde *idem* köküne dayanan “kimlik” sözcüğü Latince “özdeş” anlamına gelmektedir. Sözcük anlamı açısından bireyin ve toplumun düşünme dünyasına uzanır. Bir yandan kimlik, özel ve kamusal sorunları birleştiren bir kavramdır (Jerkins, 2008, s. 16). Bir anlamda birey, kendini kimlik üzerinden kendi gerçekliğinden soyutlayarak kamusal alanla bağlantı kurar. Ek olarak, etnik kimlik veya kısaca kimlik, birçok sosyal ve beşerî bilim disiplininin ortak araştırma nesnesidir. Kimlik kavramı üzerine bilimsel bir analiz yapılırken farklı yaklaşımların geliştirildiği görülmektedir. Bu farklı yaklaşımlar, çeşitli unsurların etkileşim düzeyi ve biçimine göre değişir. Karşılaştırmalı etnisite çalışmaları yaparken bu yaklaşımları kullanarak model oluşturmak mümkündür. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bir grubun veya bireyin aidiyetler, benzerlikler ve farklılıklar üzerinden nasıl tanımlandığına veya kendisini nasıl tanımladığına odaklanmanın önemidir. Ayrıca “biz kimiz? (veya ben kimim?)” sorusunun yanıtı, kimliğin benzerlik ve farklılık ilişkilerinin sistematik olarak kurulması ve anlamlandırılması açısından dinamik bir ilişkisellik içerir (Özdemir, 2012, s. 171). Bu ilişkisellik, bir kimliği tek başına kendi içinde ve kendisi tanımlamayı mümkün kılmasa da, herhangi bir kimliğin kurulmasında, başka bir şeyle bağlantı mutlak bir zorunluluktur ve bu bağlantı doğası gereği olumsaldır (Laclau, 2000, s. 142).

İncelenmek üzere masaya yatırıldığında etnik kimliğin birçok unsurun bir araya getirilmesiyle üretildiği, şekillendirildiği, değiştiği ve yeniden üretildiği görülmektedir. Milliyet, ırk, sınıf, din, cinsiyet ve dilin kimliğin önde gelen unsurları olduğu söylenebilir (Konuralp, 2017). Bunlar ve diğer unsurlar genellikle bir etnik kimlik yaratılırken iç içe geçerken bunlardan biri ya da birkaçı belirli bir etnik kimliğin tarihsel oluşum koşulları nedeniyle diğerlerinden daha baskın hale gelir. Bu nedenle, bu unsurlar her bir etnik kimliğin özgüllüğünde ayrı ayrı ele alınmalıdır. Ayrıca din, milliyet, dil, sınıf gibi etnik kimlik unsurları, ırk ve cinsiyet gibi koşullar ile bireylerin tercihleri, seçimleri, öncelikleri ile esnek bir biçimde şekillendirilebilirken, doğuştan gelen unsurların görece sabitliği etnik kimliği belirsizleştirir. Başka bir deyişle, etnik kimliğin temel, verili ve durağan bir kişisel özellik mi yoksa akışkan bir seçim mi olduğu sorusu, birçok kimlik tartışmasının kesişme noktasıdır (Konuralp, 2018).

Bireylerin kimliklerini tanımlamak ve başkalarına aktarmak için kullandıkları kodlardan biri de giyimdir. İnsanlar arasında sembolik sınırlar çizebilen bir araç olan giyim, gözlemciler tarafından ortak okunabilmesi için bireylerin gerçek sosyal kimlikleri ile dışarıdan algılanan ipuçları arasında güçlü bir bağa sahip olmalıdır. Eski çağlardan beri devam eden ve gelecekte de devam edecek olan kimlik ve kıyafet ilişkisini anlamak için teorik bir çerçeve oluşturulmalı ve giyimin sosyal boyutlarına ilişkin geniş, bütünsel bir bakış açısı geliştirilmelidir. Bu çalışmada temel amaç, giyim ile yukarıda bahsedilen temel kimlik bileşenleri arasındaki ilişkiyi analiz etmektir.

2.2 Kimliğin Öğeleri ve Giyim İlişkisi

Etnik kimliğin bileşenleri ile giyim arasındaki ilişkiye geçerse, giyimin bireyin estetik algısını göstermesi, kimliğin oluşmasına yardımcı olması ve iletişimde rol oynaması gibi pek çok anlamı ve önemi olduğunu belirtmek gerekir. Cinsiyet, sınıf ve kültürel yönelim gibi kimlik unsurlarını taşıyan giyim, sosyal statünün en önemli göstergelerinden biridir. Dolayısıyla sembolik sınırların korunmasında veya yok edilmesinde etkili olan giyim, bireyin kimliğini nasıl yansıtmak istediğinden yola çıkarak farklı dönemlerde sosyal yapılar içindeki konumların nasıl algılandığını ve sınıfların nasıl belirlendiğini gösterir. Giysinin bir farklılaşma ve anlamlandırma eylemi olduğunu savunan Philippe Perrot'un (1994, s. 8) belirttiği gibi, işaret veya sembol olarak giyim, toplum ve onun kurumları tarafından güvence altına alınan ve sürdürülen bir yasaya göre bölünmeleri, hiyerarşileri ve dayanışmaları onaylar ve ortaya çıkarır.

2.2.1 Toplumsal Cinsiyet

İnsanlar, kim olduklarını ifade etmek için giyim seçimlerini kullanırlar (Gallagher ve Pecot-Hebert, 2007). Ancak, kimlik ve giyim arasındaki bağlantıyı anlamak için öncelikle insanların kimliklerini nasıl inşa ettiklerini ve algıladıklarını anlamak önemlidir. Çoğu giyim, ilk bakışta bir kadın veya bir erkek için tasarlanmış olarak tanımlanabilir, ancak kültürel etkiler, cinsel yönelim ve erkeklerin ve kadınların sosyal rolleri gibi birçok faktör giyim yoluyla iletilebilir. Asıl soru, kadınların ve erkeklerin kendi cinsiyet kimliklerini nasıl algıladıkları veya algılamaları beklendiğidir.

Moda tarihçileri sık sık erkeklerin modadan uzak durduklarını, sakın ve ağırbaşlı bir görünüm tercih ettiklerini savunurlar. Erkek ve kadın kıyafetleri arasındaki eşitsizlik belirli zamanlarda ve bazı kültürlerde diğerlerinden daha fazla olmuştur. Örneğin moda tarihçileri, giyimde cinsiyet ayrımının 19. yüzyıldan önce net bir şekilde vurgulanmadığını belirtmektedir. 18. yüzyılda, burjuvazinin ve asillerin üst kademelerinde, kadınlar ve erkekler dantelleri, zengin kadifeleri, kaliteli ipekleri ve nakışları, süslü ayakkabıları ve şapkaları birlikte sergilediler ve saç yapmak, peruk takmak ve kozmetik malzemelerini kullanmakla eşit derecede ilgilendiler. (Maeder, 1983). Ancak, 19. yüzyılın sonlarına doğru, erkeklerin ve kadınların biyolojik olarak birbirinden farklı oldukları için farklı sosyal rollere sahip olması gerektiği tartışıldı. Dahası, 19. yüzyılda, sınıf yapısının etkileri kadınlar üzerinde erkeklerden daha fazla belirginleşti. Kadınlara, sınıfları ne olursa olsun, yalnızca birkaç yasal ve siyasi hak tanındı. Dolayısıyla bu dönemde giyim, kadınların sosyal rollerine yönelik genel kabul görmüş bir görüşü ve kısıtlayıcı tutumu yansıtıyordu.

Viktorya döneminde erkeklerin giyimindeki açık ve yerleşik cinsiyet ayrımları, 20. yüzyılın sonlarına doğru yavaş yavaş ortadan kalktı. Michel Foucault'nun (1978), cinsiyetin her zaman aynı şekilde algılanmadığı, ancak klinik ve psikiyatrik söylemlerin etkisiyle sabitlendiği şeklindeki ifadesi bu değişimi temsil eder. Benzer şekilde Judith Butler (1999), cinsiyetin bazı giyim, aksesuar ve makyaj tarzları gibi kodlar yoluyla kazanıldığını ve benliğin doğuştan, eril veya dişil olmadığını savunur. Foucault'nun yaklaşımı yeniliği çağrıştırırsa da cinsiyete uygun davranış ve görünüme ilişkin hegemonik idealler, 20. yüzyılın sonlarında bile her iki cinsiyet için oldukça farklıdır. Modern çağda, erkeklerin kendini ifade etme biçimleri büyük ölçüde sınırlıyken, kadınlar zengin bir sembolik repertuarı koruyor ve hatta onu "moda" sayesinde de genişletiyor gibi görünüyor. Hegemonya kavramının merkezinde, gerçekliğin, normların ve standartların "doğal olarak" görüldüğü ve sorgulanamayacağı fikri yatar. Bu nedenle hegemonya, baskı ve fikir birliği veya rızayı içerir (Bates, 1975, s. 363). Foucault'ya göre, tarihin sürekli doğrusal ilerlemesi bir yanılsamadır. Aksine, tarih sürekli değildir. Dolayısıyla hegemonyanın devamlılığını sağlayan sabit bir sınıftan söz etmek mümkün değildir. Feministlere göre hegemonik kadınlık, eril standartlara dayalı bir kavramdır. Bu standartlar fiziksel niteliklere ve cinselliğe odaklanır ve kadınları kendilerini erkekler gibi algılamaya teşvik eder (L. R. Davis, 1997). Yeni nesil kadınların hegemonik kadınlıkla ilgili

medya imajlarına yönelik tutumlarının, pasif tutumlardan ziyade güç ilişkilerinin bir göstergesi olarak bu imajların yorumlanmasına kaydığı da görülür (Skeggs, 1993).

2.2.2 Sınıf

Cinsiyet rollerinin hegemonik doğası, bizi giysinin sınıfsal boyutunu incelemeye götürür. Farklı sınıflardan kadınlara bakıldığında giyim, toplumsal yapı hakkında pek çok ipucu verir. Ataerkil toplumlarda, kadınlar erkeklerin malı olarak kabul edildiğinden, kadın giyimi aynı zamanda erkeklerin zenginliğinin bir simgesidir. Toplumsal birimin aile olduğu modern toplumlarda kadın giyimi, kadının ait olduğu hane halkının zenginliğini ortaya koymaktadır. Orta sınıf ev kadınları daha az ekonomik bütçeyle üst sınıfların kıyafetlerini taklit etmeye çalışırken, işçi sınıfının ev kadınlarının görünümüne ilişkin kaynaklar çok daha sınırlı. Bu aynı zamanda işçi sınıfı kadınlarının eve hapsedilmesi ve kamusal alandan dışlanması ile de ilgilidir. Cinsiyete dayalı tarihsel işbölümünden başlayarak hamilelik, çocuk yetiştirme ve ev işleri yükünü kadınlar taşıdığı için bu kadınlar kamusal alanda yer alma fırsatı bulamamışlardır. Ek olarak, orta sınıf ve işçi sınıfından bekar kadınların oynadığı roller, dönemin empoze edilen cinsiyet rolüyle çatışır. Çünkü bu kadınlar, maddi olarak bağımsız hale geldikçe, erkeklere özel alanlarda kabul görmeye başlamıştır.

Nitekim erkek giyimi Fransız Devrimi öncesinin aristokratik değerlerini reddedip daha basit, değişmez ve ağırbaşlı hale gelmesine rağmen, düzenli olarak değişmiş, dönemin değerlerine sembolik bağlılık gösteren ve sosyal sınıfın ifade edilmesine malzeme sağlayan pek çok ürün türü ortaya çıkarmıştır. Maskülen kimliğin iş ile ilişkilendirilmesi, orta sınıf erkek giyiminin katı bir şekilde iş ve kariyer odaklı değerlerle sınırlandırılmasını ve prestij elde etme ayrıcalığını profesyonel başarı üzerinden yansıtır (Crane, 2000, s. 197).

Sanayi Devrimi'nin ardından hazır giyimin yaygınlaşmasıyla birlikte giysiler ekonomik değerini giderek kaybetmiştir. Önceleri kıyafetler kişinin en değerli eşyalarından biri olarak görülür ve alt sınıflardakiler yeni kıyafetlere erişemezdi. Sosyal yapıdaki yeri ne olursa olsun ucuz kıyafetlere kolayca erişebilme olanağı, herkese üst sınıfları taklit etmek yerine kendi tarzını yaratma fırsatı verdi. Tocqueville'in (2016) Amerika Birleşik Devletleri'ne (ABD) ilişkin "hizmetçi her an efendi olabilir" değerlendirmesi, zamanın popüler tavrını açıkça ortaya koyar. 19. yüzyılın ikinci yarısında ABD, göç nedeniyle birçok insanın yeni yerlerde yeni kimlikler edinmesine tanık oldu. Pek çok göçmenin geleneksel kıyafetlerini gelir

gelmez bırakması, eski kimliklerinden kurtulmak ve yenilerini oluşturmak için kıyafeti araç olarak kullanması, giysinin kimlik üzerindeki etkisinin açık bir göstergesidir.

Sınıflı toplumlarda, her sınıfın kendisini diğerlerinden ayıran benzersiz bir kültürü vardır, ancak sınıflar aynı zamanda belirli değerleri, hedefleri ve cinsiyet ideallerini diğer sınıflarla paylaşırlar. Farklı kaynaklardan gelen malzemelerin bir karışımı olan giyim tarzları, farklı sosyal gruplar için farklı anlamlara sahiptir. Bazı popüler müzik türleri gibi giyim tarzları da hedefledikleri sosyal gruplar için anlamlıdır, ancak bu sosyal bağlamın dışındaki bireyler için çoğunlukla anlaşılmalıdır. Bu idealleri giyim yoluyla aktarmak moda döngüsünü yarattı ve bu döngüleri açıklamak için de çeşitli kuramlar oluşturuldu. En iyi bilinen moda ve giyim davranışı kuramı Veblen (1894) tarafından ortaya konuldu ve Simmel (1957) tarafından geliştirildi. Bu kurama göre moda, toplumsal yapının tepesindeki seçkinlerden başlayıp, aşağı gruplar tarafından taklit edilme süreciyle alt sınıflara doğru ilerliyor olarak görülüyordu. Moda, alt orta sınıfa ve işçi sınıfının üst katmanlarına gelince popülerleştirme sürecindeki çekiciliğini yitirirken, üst sınıflar, modanın sembolik boyutunun bir yansıması olarak kendilerini alt katmanlardan ayırmak için yeni bir modayla ilgilenirlerdi.

Simmel'in kuramı, demografik ve ekonomik faktörlerin toplumun tüm katmanlarında gençlerin etkisini artırdığı 1960'lara kadar Batı toplumlarında baskın moda yayılma şeklini açıklamıştı. Daha sonra, önceki nesillerden daha kalabalık ve daha zengin olan *baby boom* kuşağı, bu kuramın tersine dönmesine neden oldu. Böylece alt statü gruplarında ergenler veya genç yetişkinler tarafından yeni stiller ortaya çıkarılmış ve daha sonra diğer yaş grupları ve üst tabakalar tarafından taklit edilmiştir (Field, 1970; Polhemus, 1994). Ancak bu iki modelden daha karmaşık olan orta sınıf gruplarındaki sanatçılar gibi alt kültürlerde de yeni stiller ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu stiller, medya ve teknoloji aracılığıyla yukarı veya aşağı, sosyal sistemin tüm katmanlarına hızla yayılır.

Simmel'in kuramı, yeni tarzların yaygın olarak benimsendiğini varsayar. Bununla birlikte, kuramın en bariz kusuru, modanın, moda tasarımcılarının veya kullanıcılarının amacına bakılmaksızın, yalnızca sosyal sınıfın simgeleştirilmesini kapsadığına dair indirgemeci varsayımdır (F. Davis, 1992, s. 112). Sosyal statüleri ya da hedefledikleri statü dışında bu tarzları kimin benimsediği ya da benimsemediği sorgulanmalıdır. Kişinin mesleği, cinsiyeti, cinselliği, yaşı, boş zaman etkinlikleri, etnik ve dini bağlantıları gibi pek çok özelliği giyim tercihlerinde rol oynayabilir.

Simmel'in kuramının eksiklikleri göz önüne alındığında, alternatif yaklaşım Blumer'in (1969) kolektif seçim kuramıdır. Kültürel kitle takdirine dayanan bu teori, modanın yayılmasının Simmel tarafından tanımlanan süreçten daha karmaşık olduğunu ve sosyolojik bir arka plana sahip "kolektif davranış" çalışmasının birçok unsurunu içerdiğini öne sürer. Giysileri sosyal sınıf ayrılığına yardımcı olarak görmek yerine, Blumer kolektif ruh hali, zevkler ve tercihler hakkında daha ayrıntılı bir açıklama getirir. Blumer'e göre moda, zamana ve modern havaya yönelik genel bir kültürel eğilimle ilgilidir. Bu nedenle, sınıf ilişkileri ne olursa olsun, ister daha eşitlikçi ister katı olsun, moda sürekli genişleyen bir alandır.

2.2.3 Irk

Biyolojik özellikler aracılığıyla kimliğin görünür hale getirildiği bir kimlik unsuru olarak ırk, giysilerle, çeşitli ırk gruplarının farklı giyinme alışkanlıklarına ve geleneklerine sahip olması nedeniyle, daha fazla vurgulanır duruma gelebilmektedir. Deri rengi ve vücut yapısı gibi genetiğe bağlı özelliklerin giyim üzerindeki etkilerine ek olarak, ırksal farklılaşmanın giysiye yansımaları daha çok sınıf farklılaşması ile ilgilidir. Örneğin, eski dönemlerde siyah bir köle, sınıf ve ırk farklılıklarına uygun kıyafet giyerdi.

Bununla birlikte, yakın zamanda yapılan araştırmalarda da belirtildiği gibi, giyim tarzı ve ırkın sosyal sınıf hakkında izlenimler oluşturmada nasıl kullanıldığı, önyargı ve ayrımcılığı anlamak ve bunlara meydan okumak için önemlidir (Kahn ve Davies, 2017; Mcdermott ve Pettijohn II, 2011). Ayrıca, sosyal gerçekliği açıklamak için doğadan gelen farklılıkların birincil kullanımının aşırı determinizm sorununu yaratacağını ve sosyal etkilerin gizlenmesine yol açacağını da belirtmeliyiz.

2.2.4 Milliyet

Kimliğin diğer bileşenlerinde olduğu gibi, milliyeti görünür kılan temel araçlardan biri giyimdir. Banal milliyetçilik, milli sembollerin, renklerin, folklorik unsurların gündelik kıyafetlere ve üniformalara milliyetin bir ifadesi olarak uyarlanmasıyla yeniden üretilir (Billig, 1997). Böylelikle insanların "ulus"a günlük sadakati güvence altına alınmış olur. Bu bakımdan, belirli sınırlar içinde yaşayan insanları ortak bir ulusal kültür oluşturarak bütünleştirme girişimi, "hayali" bir siyasi topluluk olarak bir ulusa üye olmayı gerektirmektedir. Daha doğrusu, ulusal birliği pekiştiren ortak bir ulusal kimlik yaratılmış ve insanlar ortak bir pazara dahil edilmiş

olur (Anderson, 2017; Kymlicka, 2016, s. 456; Marshall, 1965, ss. 101–102). Dolayısıyla, ortak bir ulusal kimlik yaratmak, farklılıkları ortadan kaldırarak veya görmezden gelerek aynı siyasal birim içindeki bireyleri “eşitleme” işlevine hizmet eder. Aynı zamanda, ulusal sınırlar içinde “korunan” burjuvazinin çıkarlarını, emeklerinden başka satacak bir şeyi olmayan işçi sınıfının çıkarlarıyla uyumlu hale getirmeye dayalı bir sınıf projesi uygulanmış olur.

Bu noktada milliyetçiliğin “öteki”liği marjinalleştirerek “ötekine” yaşama hakkı vermeme politikası, “normal”in kapsamını ve görünürlüğünü genişleterek ulusal bütünleşmeyi sağlamaktadır. Devletin milliyetinden farklı “öteki” özellikler etrafında marjinalleştiğini hisseden yurttaşların kolektif kimlik mücadeleleri, ulus-devletin milliyetçiliğine tepki olarak gelişen rakip milliyetçilikler yaratarak ya tanıma siyaseti ya da milliyetten ayrılma biçimini alabilir. Birincisi, çokkültürlülüğe dayalı bir “farklılaştırılmış yurttaşlık” (Young, 1989) anlayışı getirerek siyahları, kadınları, yerli halkları, etnik-dini azınlıkları, eşcinselleri marjinallikten kurtarmayı amaçlamaktadır. İkincisi, bölücü şiddet yoluyla yeni ulus-devletler kurmayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda, Batı liberal demokrasilerindeki siyasal mücadelenin sınıf ve kimlik tonları, Nancy Fraser’ın (1998, 2000) terminolojisiyle söyleyecek olursak, “yeniden dağıtım siyaseti” veya “tanıma siyaseti” ile birlikte belirlenir. İlki, ekonomik hiyerarşinin alt seviyelerindeki işçi sınıflarının eşitsizliklere karşı mücadelesini içeren geleneksel bir seferberliktir. İkincisi, grupların statü hiyerarşilerine karşı kimlik mücadeleleridir. Ayrıca, yeniden dağıtım politikaları ile tanıma politikaları arasındaki dinamik kompozisyon bağlamdan bağlama farklılık gösterir. Özellikle tanıma siyasetinde giyim, güçlü bir tezahür sağlar.

2.2.5 Dil

Anlam dünyasının yapı taşlarını oluşturan dil, benliğin bilişsel kapasitesinin ortaya çıkmasına aracılık eder. Yalnızca öz kimliğin oluşmasında önemli bir role sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda milliyetçilikle eşitlenen dil, tarihsel olarak bölünmüş toplulukları bir siyasal birim etrafında birleştirmede en güçlü etkiye sahiptir (Isaacs, 1989, s. 94). Bunun bir örneği, farklı devletlere bölünmüş Almanların kendi yerel dilleri aracılığıyla özlerini yeniden keşfederek birleştirilmesidir (A. D. Smith, 2007, s. 328).

Günümüzde dil, hem ayrılıkçı milliyetçi hareketler hem de tanıma siyaseti için mücadele eden gruplar için öz farklılaşmada en önemli ilham kaynağı olmaya devam

etmektedir (Adaş ve Konuralp, 2020a, 2020b; Konuralp ve Adaş, 2020). Bu nedenle, bu hareket ve mücadelelerde giyim, dilin yanında bir iletişim aracı olarak işlev görür.

2.2.6 Din

Kıyafet, dini ve bölgesel kökenlerin daha görünür olmasını da sağlayabilir. Giysilerin şekline ve malzemesine bakıldığında, insanın sadece doğa tarafından belirlenmediği, doğayı diğer özelliklerle birleştirdiği ortaya çıkar. Vücudu saran uzun bir tunik olan Yahudi kıyafeti *kuttonet*'i ele alalım (Hirsch ve Levi, 2011). Dikey ve esnek yapısı kişiliği ve benzersizliği sembolize ederken, kenarlara işlenen renkler ve genel şekil yardımıyla bedeni doğadan ayırır (Haulotte, 1966).

Dini kıyafetler ve semboller giymek, herhangi bir toplumda veya toplulukta ve çeşitli kamusal veya özel ortamlarda dini bağlantıların önemli bir tezahürüdür. Bireylerin dini aidiyetlerinin bir işareti olarak geleneksel semboller takmaları, onların manevi yaşamlarını iyileştirmeye yardımcı olduğu inancını yansıtabilir. Bağlantılı oldukları kimliği empoze etme mücadelesiyle de açıklanabilir. Bazen sadece belirli bir dini tutum kazanma veya belirli bir kıyafeti dini olarak kullanma, kamusal alanda görünürlük veya tanınma arzusundan kaynaklanıyor olabilir. Bunu yaparken giyim, sosyal ve dini işlevlerini ifa eder. Örneğin, Tvedtnes'in (1994, s. 649) belirttiği gibi, İncil ve diğer erken dini literatür rahip kıyafetlerine ve sembolizmine atıflarla doludur. Ayrıca İncil'e dayalı tasvirlerde kral, rahip ve peygamber bu şekilde tanınabilir çünkü giymeleri gerekenler bellidir.

İslami örtünme bağlamında Alev Çınar'ın (2012, s. 37) öne sürdüğü gibi, başörtüsü yasağıyla birlikte kamusal alanın laik normları başörtüsünü işaretlenmiş bir kimlik haline getirirken, Batı dünyasında başı açık kadınlar bu işarettten azade olduklarından görünmezdir. Fransa'da başörtüsü takmak gösterişli bir dini işaret olarak kabul edilip yasaklanırken, Almanya'da sadece öğretmenler için yasaklanmış; Birleşik Krallık'ta ve diğer ülkelerde ise genel bir yasak yoktur (Taylor, 2011, s. 41). Fransız örneğinde, başörtüsü sembolizminin, farklılaştırılmış bir kültürel varlığın birleşik, cumhuriyetçi-laik Fransız ulusuna meydan okumasını ima ettiği ileri sürülmektedir (Asad, 2006, ss. 506–509; Scott, 2007, ss. 15–17). Bu bakımdan, İslami topluluklarda İslami başörtüsü veya geleneksel başörtüsü siyasi bir boyutu ifade edebilir. Örneğin, ağırlıklı olarak Müslüman bir topluma ve laik bir devlete sahip olan ve 2013 yılında kamu çalışanları ve öğrenciler için başörtüsü yasağını kaldıran

Türkiye’de başörtüsü, kadınların dışlanmasından ziyade kamusal alanda yer bulmasının bir simgesi haline gelmiştir (Konuralp, 2020).

Başka bir örnek vermek gerekirse, giysilerin renkleri Hinduizm’de görülen kast sistemi bağlamında dini bir sembolizmi yansıtır. Beyaz en yüksek kastlar için ayrılmış ve saflığı simgelerken, kırmızı bazı savaşçı kastları sembolize eder. Safran sarısı veya turuncu Hindu rahipleriyle ilişkilendirilir. Ayrıca, dışlanmışlar ve kirlilik mavi ile simgelenmiştir (HandEye, 2010).

Sonuç olarak, giyim politik, sosyal ve kültürel düzlemlerde belirleyici bir gösterge olarak kullanılır ve belirli sosyal gruplara hitap eder. Bazı grupları sembolik olarak tanımlar ve diğerlerini dışlar. Alternatif giyim kodları, giyinenleri politik, kültürel ve sosyal olarak belirli bir davranışa yönlendirmek açısından da etkili sembolik öznelerle dönüştürür. Bu konu sınıf mücadelesinde önemlidir çünkü anlambilim veya semboller açısından toplumun inşasında özneler önemli bir işleve sahiptir. Bu nedenle kıyafetler toplumların oluşum ve gelişme süreçleri hakkında pek çok ipucu vermektedir. Sınıflı toplumlarda, birçok giyim kodu ait oldukları sınıfı açıkça ifade eder.

Özetle, kıyafet ve etnik kimlik arasındaki ilişkinin analizi, kimliğin sembolik boyutunun görsel olarak ifade edilen giysilerle nasıl işaretlendiğini gösterir. Bu bağlamda, etnik kimliğin cinsiyet, sınıf ve din gibi bileşenlerini ele almış olduk. Cinsiyet açısından, cinsiyet rollerinin sembolik sınırlarının oluşumunda ve yok edilmesinde öznelerin kılık kıyafetten yararlandığını savunduk. Başka bir deyişle, cinsiyet rolleri giyim yoluyla sembolik kalıplara sokulur. Bu nedenle, cinsiyet eşitsizlikleri giyim ve moda tercihlerine aktarıldı.

Benzer şekilde, insan gruplarının ekonomik farklılıklarına dayanan sosyal sınıflar, giyim yoluyla görünür hale gelen eşitsizlikleri yansıtıyordu. Bu nedenle, alt sınıfların, kıyafeti üst sınıfları taklit ederek sosyal merdiveni tırmanmanın bir aracı olarak kullandıkları düşünülmüş ve moda trendlerinin yukarıdan aşağıya doğru yayıldığı kuramsallaştırılmıştı. Bununla birlikte, modanın yayılmasının 2. Dünya Savaşı sonrası dönemde yönünü alt statü gruplarından üst tabakalara değiştirmiş olması ilginçtir.

Son olarak, giyim, dini aidiyetlerin tezahürünü daha görünür kılar. Böylece giyimde dini sembollerin ve kılık kıyafetlerin kullanılması, bireyin belirgin bir kimliğe ait olduğu inanç sistemini oluşturur. Bu aynı zamanda, dini kimliklerin resmi tanınma

için tartışıldığı bazı Batı bağlamlarında kamusal alanın seküler sınırlarını açmada dini sembollerini mücadele araçlarına dönüştürür.

BÖLÜM 3

3. OSMANLI'DA MİLLET SİSTEMİ VE GİYİM-KUŞAM

Bu bölümde, Osmanlı'nın kapalı toplulukçu/komüniteryen sisteminin dinsel azınlıklarla ilişkiler ve giyim-kuşama dair farklılaştırıcı uygulamalar üzerinden incelemesi yapılacaktır. Komüniteryenizmin liberalizmle uzlaşmasıyla ortaya çıkan liberal milliyetçilik anlayışının Türkiye'deki seyri ve bu seyrin giyim-kuşamla ilişkisi ise bir sonraki bölümde analiz edilecektir.

Liberal olmayan, muhafazakâr ve ataerkil bir dini hoşgörü modeli olan Osmanlı *millet* sisteminde, çokkültürlülük, Müslümanlar ile Ortodoks Rum, Ortodoks Ermeni ve Yahudi *millet*lerinin etnisite, dil ve din temelinde ayrı yerel yönetim birimlerine sahip olduğu bir özerklik sistemiydi. Her azınlığın/*milletin* başında dini liderinin (Hahambaşı ya da Patrik) olduğu ve her bir birimin kendi üyelerine uyguladığı kısıtlayıcı dini kurallara ve geleneklere dayalı bu yönetim anlayışı, bu yönüyle bir “teokrasiler federasyonu” olarak görülse de azınlıkların dinlerini yaşama özgürlüğünün ötesinde kendi okullarına, ibadethanelerine, yasalarına, yargı organlarına ve özellikle aile statüsüyle ilgili iç sorunların çözümünde genel bir özgürlüğe sahip olduğu bir modeldi (Kymlicka, 2016, ss. 325–326). Ancak, kolektif inancın yanında bireysel vicdan özgürlüğü söz konusu değildi ve din değiştirme bastırılıyordu. Bu açıdan, bireysel özerkliğin tanınmadığı bu dini hoşgörü liberal ilkelere dayanmıyor, tersine Locke'dan Kant ve Mill'e klasik liberal düşünürlerin kişisel özgürlük idealini reddediyor, katı bir cemaat ayrımı yapıyor ve geçirgenliğe pek izin vermiyordu (Kymlicka, 2016, s. 326; Mendus, 1989, s. 56). Burada önemli bir nokta, Osmanlıların tebaalarını bireyler olarak değil dinsel topluluklar olarak muhatap almasıdır (Adıyeye, 1999, s. 256; Kurtaran, 2011, s. 62)

Osmanlı *millet* sisteminde ve Osmanlıcada kullanılış biçimiyle Arapça kökenli, hatta Kuran-ı Kerim'e dayanan *millet* sözcüğü, etnik ya da dilsel grupları değil, imparatorluğun dinsel topluluklarını işaret ederdi (Eryılmaz, 1992, s. 11). İkinci Meşrutiyet döneminde bu sözcük artık dinselden ziyade siyasal anlamıyla kullanılmaya başladı (Berkes, 2002, s. 408). Başka bir deyişle, millet, İttihatçılarla birlikte siyasal topluluğa doğru evrildi. Millet kavramının bu evrimi Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir siyaset tarzının, yani Türkçülüğün, doğuşunu temsil eder (Konuralp, 2013, ss. 61–62). Nihayetinde, 1456'dan imparatorluğun Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki çöküşüne kadar yaklaşık 500 yıl hüküm süren *millet* sisteminin yerini modern Türk ulus-devletinin almasıyla Osmanlı'nın dinsel komüniteryen mirası milliyetçiliğin cazibesine yenik düşmüş oldu. Osmanlıcanın yerini Cumhuriyet devrimiyle birlikte Türkçeleştirme hareketinin almasıyla da Arapça kökenli “millet” ile eşanlamlı olarak Öztürkçedeki “ulus” sözcüğü kullanılmaya başlamıştır.

Millet sisteminin ortak bir Osmanlı kültürünün oluşmasını engelleyen kapalı yapısı, dinsel ve mezhepsel ayrım etrafında yönetimi öngörüyor, dilsel paydaşlık dikkate alınmıyordu. Örneğin, Ermenice konuşan Ermeni-Gregoryen, Katolik ve Protestanların yaşadıkları mahalleler dahi ayrıydı. Diğer taraftan, Yunanca ibadet eden Ortodoks Sırp, Bulgar ve Yunanlar/Rumlar ruhani, adli, mali ve idari merkez olarak Fener Patrikhanesi'ne bağlıydı ve Fransız Devrimi sonrasında 19. yüzyılda milliyetçiliğin Balkanlarda yayılmasıyla birlikte bu etnik grupların kendi ulusal kiliselerini kurma mücadelesine giriştiği görülüyordu. Benzer şekilde, Osmanlı'nın Avrupa'dan göçü teşvik etmesiyle birlikte sayıları hızla artan Yahudilerin arasında da dilsel bir birliktelik yoktu. Yine asli unsur sayılan Müslümanlar dilleri birbirinden farklı olan Türk, Arnavut, Pomak, Boşnak, Kafkas, Arap ve Kürtleri kapsarken bu grupların arasındaki etnik bölünmenin görece zayıf olması dikkat çekiyordu (Ortaylı, 1985, s. 997).

Osmanlı'nın hoşgörülü yönetim anlayışı altında hiçbir zaman din değiştirmeye zorlanmaksızın ve hatta Müslümanlara kıyasla -kimi zaman ömür boyu sürebilen askerlik gibi- bazı yükümlülüklerden muaf kalarak yüzyıllarca özerk yaşayan *milletler*, özellikle Rus desteği sayesinde Balkanlarda bağımsızlıklarına kavuşmaya başlamış; Hıristiyan çoğunluğa erişmek amacıyla Müslümanlara karşı etnik temizlik harekâtına ve büyük katliamlara girişerek onları İstanbul ve Anadolu'ya göç etmeye zorlamıştı (Shaw, 1985, ss. 1003–1005). Ayrıca Batılı devletlerin Osmanlı topraklarına nüfuz etmek üzere, Osmanlı *milletlerini* “himayecilik” adı altında kullanmalarıyla

emperyalist bir taktik geliştirmeleri ve *millet* sistemini istikrarsızlaştırmaları söz konusuydu (Küçük, 1985, ss. 1012–1014). Dağılma noktasına gelen nüfusun bağılılığını güçlendirme çabası olarak, Batılı devletlerin tavsiyeleri doğrultusunda, 3 Kasım 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı’yla birlikte *millet* sistemini demokratikleştirmek ve rahiplerin kötü yönetiminin önüne geçmek amacıyla getirilen reformlar sonucunda *millet*leri üzerindeki otoriteleri zayıflayan ruhani liderler ile yine Rusya ve yeni bağımsızlıklarına kavuşan Balkan devletleri, topraklarını genişletmek için Hıristiyan Osmanlı tebaasını ayaklanmaya teşvik etmeye başlamıştı (Küçük, 1985, s. 1016; Shaw, 1985, s. 1005). Hıristiyan milliyetçilerin Müslüman çoğunluğa sahip Makedonya ve Doğu Anadolu’da başlattıkları gerilla örgütlenmeleri sonucu artan terör, Müslümanlara karşı büyük bir soykırımı beraberinde getirirken, Makedonya’daki Bulgarların kurduğu İç Makedonya Devrimci Örgütü (İMRO), Doğu Anadolu’daki Ermenilerin kurduğu Hınçak ve Taşnak örgütleri, Osmanlı Devleti’nin şiddeti önlemeye yönelik gerçekleştirdiği askeri müdahaleleri de Batılı devletlerin desteğini kazanmaya dönük bir propaganda malzemesi olarak kullanıyor; Müslümanları ise oç alma duygusuna sevk ediyordu (Shaw, 1985, ss. 1005–1006). Yüzlerce yıllık millet sistemine dayalı yönetim şeklinin artan istikrarsızlıkla birlikte sonu gelirken, Tanzimat sonrası dönemde eşitliğe dayalı reform çalışmaları hız kazanıyor; Osmanlılık ya da Osmanlı yurttaşlığı düşünceyi altında din farkı gözetmeksizin tüm Müslüman, Hıristiyan ve Yahudileri eşit haklara kavuşturmak maksadıyla laik yasalar ve kurumlar yaşama geçirilmeye başlıyordu (Shaw, 1985, s. 1006). Nitekim, Osmanlılık olarak kavramlaştırılan Osmanlı milletlerinin birliği ve eşitliği düşünceyi, 1876 ve 1908 Anayasalarında resmen ifade buluyordu. 1876’da kabul edilen *Kanuni Esasi*’nin ⁴ 8. maddesinde şöyle deniliyordu: “Devlet-i Osmâniyye tâbiyyetinde bulunan efrâdın cümlesine herhangi din ve mezhepte olursa olsun bilâ istisnâ Osmanlı tabir olunur” (Özcan, 2007). Diğer taraftan, özellikle 1856 Islahat Fermanı’ndan sonra, Hıristiyan toplulukların gerçek anlamda “ulus” olma süreci ve bilinci hız kazanmış, teokratik çerçeveden çıkılarak kilise meclislerine halktan temsilcilerin seçilmesiyle anayasacılık, sekülerleşme ve ulusallaşma kökleşmişti (Küçük, 1985, s. 1023). Dolayısıyla, Osmanlıların Avrupalıların telkinleriyle uygulamaya koydukları “eşitlikçi” çabalar, Hıristiyan milletlerin milliyetçi eğilimlerinin önüne geçmekte başarılı olamıyor, süreç içinde Müslümanların

⁴ I. Meşrutiyet Anayasası.

da Arap ve Arnavutlardan başlayarak etnik milliyetçilik ekseninde ayrışması; son olarak da Türklerin kendi ulus-devletlerini kurmak amacıyla ulusal kurtuluş mücadelesine yönelmeleriyle Osmanlı *millet* sistemi tarih sahnesinden tamamen siliniyordu.

3.1 İstanbul’da Dinsel Toplulukların Giyim-Kuşamları

Buraya kadar sunulan kavramsal çerçeve ve tarihsel arka plandan hareketle, Osmanlı *millet* sistemini oluşturan başlıca topluluklar, onların giyim-kuşam pratikleri ve geleneksel cemaat ayrımının gündelik ve toplumsal yaşamda görünür kılınışının örneklerine geçmek, tartışmamızın netleşmesini kolaylaştıracaktır.

Tablo 3.1 Osmanlı Nüfusunun Etnik/Dinsel Topluluklara Göre Dağılımı (1905-6 Nüfus Sayımı)

Etnik/Dinsel Topluluk	Nüfus	Yüzde
Müslüman	15.508.753	74,47
Kazak	1.792	0,01
Rum	2.823.063	13,55
Ermeni	1.031.708	4,95
Bulgar	761.530	3,66
Ulah	26.042	0,13
Katolik Rum	29.749	0,14
Katolik Ermeni	89.040	0,43
Protestan	52.485	0,25
Latin	20.496	0,10
Maruni	28.738	0,14
Süryani	36.985	0,18
Keldani	2.371	0,01
Yahudi	253.435	1,22
Çingene	14.470	0,07
Yabancı	142.018	0,68
Diğer	4.213	0,02
Toplam	20.826.888	100

Kaynak: Dâhiliye Nezareti Sicil-i Nüfus İdare-i Umumiyyesi Müdüriyeti (1919)

Tablo 3.2 İstanbul Nüfusunun Etnik Dağılımı (1897)

Etnik Topluluk	Nüfus	Yüzde
Türk	597.000	56,3
Arnavut	10.000	0,01
Kürt	5.000	0,005
Rum	236.000	22,2
Ermeni	162.000	15,2
Yahudi	47.000	4,4
Sırp	1.000	0
Hıristiyan Arap	1.000	0
Toplam	1.059.000	100

Kaynak: Karpat (2003, s. 143)

Sıradan Osmanlı tebaasını etnografik bir bakış açısıyla sunan 1873 tarihli *Elbise-i Osmaniyye* albümünde⁵ on beş figürü içeren beş fotoğrafla anlatılan “İstanbul, bir taraftan Osmanlı halklarının tarımsal ve sınai üretiminin, diğer taraftan Karadeniz yoluyla Hindistan, Çin, İran ve Rusya’nın ve Akdeniz yoluyla Amerika, İngiltere, Fransa ve dünyanın diğer bölgelerinin ürünlerinin toplandığı ve yığıldığı, geniş bir transit ticaretin antreposu” olduğundan sokaklarında “portakal rengi keçeden veya astragandan sivri külahıyla, sarındığı geniş *maşlah*’ının rahatlığı içinde Acem satıcı”ya, “kafasına geniş ve düz bir kasket takmış, Kafkasya usulü gümüş bir kemerle belinden sıkılmış pilili eteği olan ve dar bir redingot giymiş Kafkasyalı Rus tüccarlar”a rastlamak olağandır. Siyah setre takım elbiseleri içindeki fesli Türk memurlar, silindir şapkalı Rum kökenli Osmanlılar, İngiliz turistini ilgisini çeken beyaz sarıklılar ve tül peçeliler, ulusal kıyafetleri içinde Asyalı, Avrupalı, Afrikalı yabancılar “belki dünyanın hiçbir yerinde rastlanmayan” bir giysi çeşitliliği yaratır. Bu çeşitlilik ticaret merkezi olmakla birlikte farklı dinlerin varlığından kaynaklanır (Osman Hamdi Bey ve Launay, 1999, ss. 10–11).

Alt gelir gruplarından insanların icra ettikleri mesleklere göre de belirli kıyafetlerin varlığı söz konusudur. Şekil 3.1’de İstanbullu saka, kayıkçı ve hamalın kıyafetleri örneklenmiştir. Her biri farklı esnaf loncalarının üyeleri olarak hükümetin ve loncalarının koruması altındadır. Evlere içme suyu taşıyan sakanın giysisi, işin

⁵ Bu çalışmada orijinali *Les costumes populaires de la Turquie en 1873* (Osman Hamdi Bey ve Launay, 1873) adıyla Fransızca olarak yayımlanan albümün *1873 Yılında Türkiye’de Halk Giysileri* (Osman Hamdi Bey ve Launay, 1999) adıyla yayımlanan Türkçe çevirisi kullanılacaktır. Viyana’daki 1873 Dünya Fuarı için yayımlanan bu albümü, seçkin ressam Osman Hamdi Bey ve Ticaret Nazırı İbrahim Edhem Paşa’nın yanında çalışan Fransız sanatçı ve tarihçi Victor Marie de Launay hazırlamıştır (Ersay, 2004).

gereği olan ek parçalar dışında diğer işçilerin genel giysileriyle aynıdır. Kayıkçıların, bürümcük adlı bükümlü ipten yapılmış gömlekten, parlak ve nakışlı yelekten, kırmızı ya da siyah yemeniden ve başlarındaki festen oluşan bir giysileri vardır. Genellikle Ermeni kökenli olan hamallar keçe kumaş olan abadan yapılmış mintan ve şalvar, İran işi gömlek, dayanıklı yün çoraplar, birlikte giyilen terlik ve yemeni, etrafına sarık sarılı, nakışlı, beyaz keçe külah giyerler.



Şekil 3.1. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbullu Saka, Kayıkçı ve Hamal
Kaynak: Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay (1999, s. 20)

Şekil 3.2’de yer alan *ayvaz*, yemek servisinden sorumlu hizmetkardır. Kalın ve renkli sarık, salta, yelek, şalvar giyen *ayvaz*ın rengarenk yünlü çorapları, kırmızı veya siyah yemenileri, çizgili futası (önlük) ve omuzunda Bursa’nın beyaz pamuklusundan yapılan peçetesi vardır. Daha üst gelir grubundaki İstanbul kentsoyluları (burjuvazi),

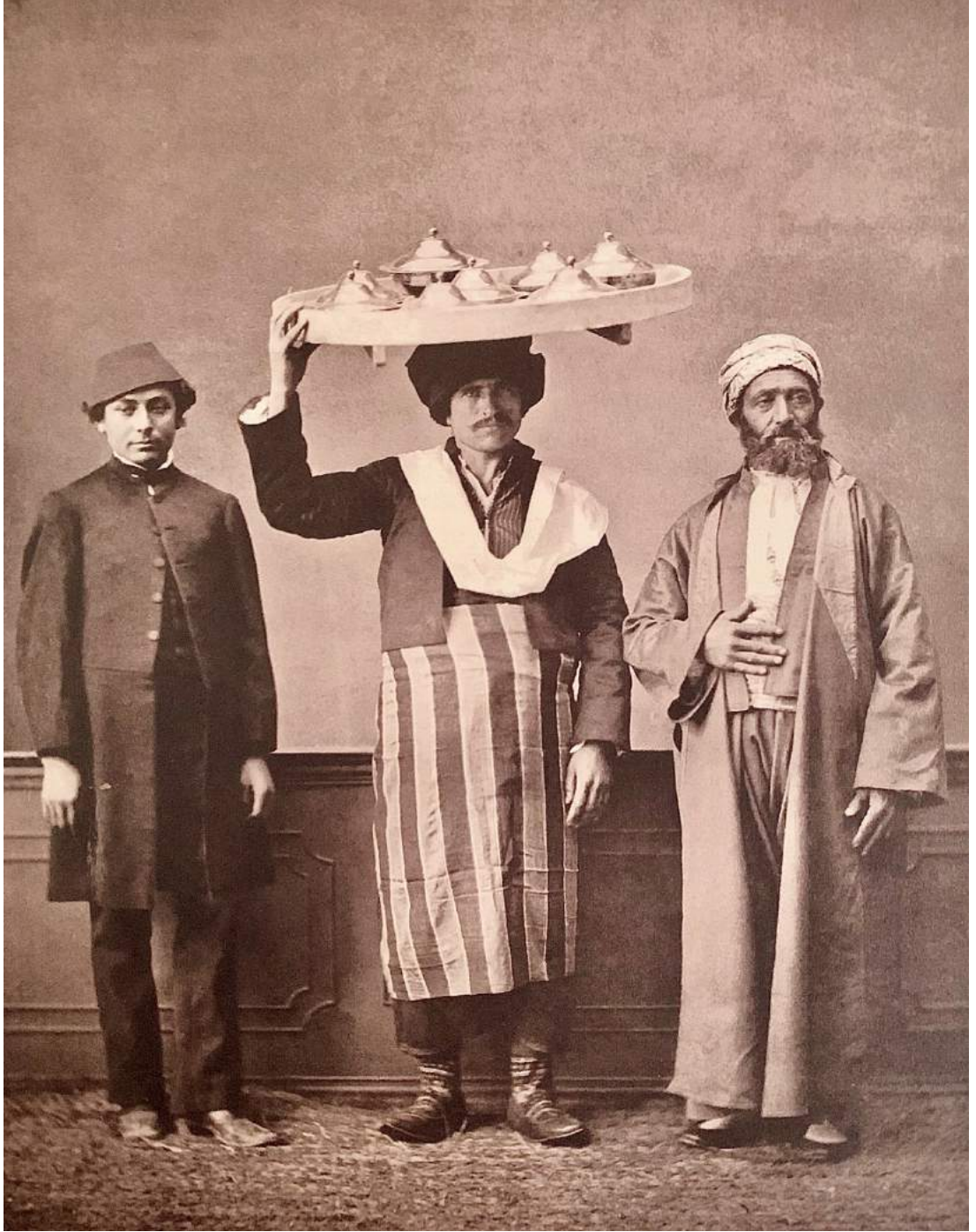
dinsel veya geleneksel kıyafetle ayırt edilebilirken (*sağda*), giyim kısıtlamalarının kalkması ve modernleşmeyle birlikte tekdüze Batılı kıyafetler de giymeye başlamıştır (*solda*). İstanbul'daki orta sınıf ve büyük çoğunluğu gibi Batılı etkinin gücüne direnerek *milli* gelenek ve göreneklere sadakatini giysileriyle gösteren Müslüman kentsoylu figür ile hangi din veya sınıftan olduğu giysisinden anlayamayan Avrupalılaştırmış figürü karşılaştıran Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay'ın (1999, ss. 17–18) 1873'te modernleşen kıyafetlerin kimliklerle ilişkisi konudaki çarpıcı yorumu şöyledir:

Bu figürdeki giysi, hükümet memurlarının giysisine tıpatıp uymaktadır. Bu aynı zamanda bir tören elbisesi, ilericilerin 'siyah resmi elbisesi'dir. Herkesin bildiği gibi bu elbise, esas olarak kırmızı fes, siyah setre ceket ve siyah pantolondan oluşur. Fakat zengin sınıf arasında Avrupalılaşmakta ölçüyü kaçıranlar biraz daha ileriye giderler. Açık yüreklilikle itiraf edelim ki setre ceketini hiç zarif bulmamakta haklıdır, onun yerine parklarda gezerken hiç rahatsız olma adı altında, daha rahat giyimli ceketleri ve kendilerine daha uygun gelen yenilikleri yeğlerler.

İstanbul'da, İzmir'de ve imparatorluğun büyük kentlerinin çoğunda, kentte gezerken fes yerine, zarafetin simgesi soba borusu gibi şapkalardan giymeyi tercih eden zevki incelmış ve gelişmiş kentsoylulara rastlanır. Her şeye karşın bu kişiler, muhafazakâr bir üst görevlinin karşısına çıkmak zorunda kalırlarsa giymek üzere, ceplerinde bir fes taşımak ihtiyatlılığını da gösterirler.

Uygarlığın nimetlerini inkâr etmeksizin, siyah setre ceket, fes pantolon ve potinden oluşan kıyafetin, eski dönemlerde imparatorluğun çeşitli din ve ulusları [*milletleri*] arasında, giysi nedeniyle ortaya çıkan kinlerin giderilmesinde büyük yararları olduğunu ve olmaya devam ettiğini belirtmeliyiz. Bu giysinin, Müslüman olmayanları belirleyen farklı işaretlerin ortadan kaldırılmasını sağladığı ve böylelikle yobazların, yani hoşgörüsüz Müslümanların Gayrimüslimlere hakaret etmesine engel olduğu gerçektir. Böylelikle bu kıyafeti giyenlere, Rum, Ermeni, Latin veya yabancı olsunlar, rahatlıkla efendi, be, paşa vs. şeklinde hitap edilmektedir. Bu iyiliğini değerlendirmemize karşın yine de ilginç, çekici ve pitoresk görünüşü açısından bu yeni giysinin, eskisinin yerini almasına üzüldüğümüzü belirtmeliyiz.

Gerçekten de, geniş cübbe, içinde bacakların rahatlıkla hareket edebildiği şalvar, koltuk altlarını sıkmayan salta, jile yerine kullanılan ve ona göre çok daha rahat olan yelek, kırmızı veya sarı sağlam yemeniler, nezlenin kesin düşmanı olan külâh ve sarıktan oluşan bu eski giysi, bütünü içinde basit, soylu, rahat bir elbise ve hiç şüphe yok ki çağdaş Avrupalılaştırmışların dar, çirkin, gülünç takım elbiselerinden daha sağlıklı bir kıyafettir.



Şekil 3.2. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbul Kentsoyluları (solda ve sağda) ve Ayvaz (ortada)

Kaynak: Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay (1999, s. 16)

Zira vücut hatlarını göstermeye dayalı Batı Avrupalı estetik anlayışı, tarihte Doğulu bol kıyafet biçiminden temelde hep farklı niteliklere sahip olmuştur (Jirousek, 2004, s. 234). Geleneksel “rahatlık”ın modern olana karşı mağlubiyetini, uygarlığın kazanımlarını da görmezden gelmeyecek çaresizlikle tespit eden bu yorum, o dönemde yeni yeni Osmanlıların gündemine girmeye başlayan “moda” kavramına da çekinceyle

yaklaşır: “Çünkü terziiler, kunduracılar, ayakkabıcılar, kadın berberleri ve diğerlerinden oluşan ordularıyla moda, bizi mağlup etmek için var gücüyle saldırıyor. Bu güce teslim olmaktan başka çare yok” diye eklerler (Osman Hamdi Bey ve Launay, 1999, s. 18). Diğer bir deyişle, modernleşme ve moda, geleneksel kimlikleri başka bir boyuta taşıyarak dönüştürüyordu.

3.1.1 Müslümanlar

Müslümanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun hâkim unsurudur; ancak, bu unsurun da çekirdeğinde devletin kurucusu olan Türk ve Türkmenler yer almaktadır. Selçuklu Devleti'nin yıkılmasından sonra Anadolu'da kurulan Türk beyliklerini bir bir ele geçiren ve ardından Türkleri Balkanlarda yeni fethedilen topraklara yerleştiren Osmanlılar, Boşnak, Arnavut, Kürt gibi başka Müslüman toplulukların katılımıyla ve özellikle Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferinden sonra Arapların içerilmesiyle büyük bir Müslüman nüfusa kavuşmuş; bu nüfusu tek ve bir olarak tasavvur etmiştir. Ancak şunu da özellikle belirtmek gerekir ki, Avrupalılar “Türk” tanımlamasını tüm Osmanlı Müslümanlarını içerecek şekilde kullanmışlardır. Örneğin, bu karışıklıkla ilgili olarak 1890'lı yıllarda Marion-Crawford (2019, ss. 10–11) şöyle der:

Türkleri bir millet olarak mı, yoksa İslam'ın müşterek bağıyla bir araya gelmiş bir farklı ırklar topluluğu olarak mı tanımlamak daha doğrudur bilemiyorum. Gelişigüzel gireceğimiz herhangi bir camide herhangi bir Norveçli kadar soluk benizli ve lepiska saçlı Türk'ü, siyah Afrika'nın en siyahilerinden birinin yanında secde etmiş dua ederken görebilirsiniz.

Her ne kadar Müslümanlıkta, Hıristiyanlıktaki gibi ruhban sınıfı olmasa ve Müslümanlar tek bir ümmet olarak görülse de dinsel örgütlenmeler olarak kendi içlerinde farklı mezhep ve tarikatlara ayrılmıştı. Şekil 3.3'te görüldüğü gibi, farklı dinsel öğretileri yaşatan derviş, şeyh ve mollaların kıyafetleri de farklılık arz ediyordu. Örneğin, Nurbahşiye tarikatının kurucusu Şeyh Şahabeddin Sühraverdi'nin öğrencisi Celaleddin Rumi tarafından Selçuklular döneminde Konya'da kurulan Mevlevi tarikatında dervişler ferace, kırmızı yemeni, haydariye (ceket), tennure (etek), *sikke-i şerif* (kutsal külah) giyerdi. Orhan Gazi döneminde kurulan ve ardından Hıristiyan çocuklarından devşirilerek Müslümanlaştırılan Yeniçerilerle sıkı ilişkide bulunan Bektaşilerin başlarında taç adı verilen, kendi elleriyle keçeden yaptıkları, ucunda Hacı Bektaş Veli'nin hırkasının kolunu temsil eden bir uzatma olan başlık takarlar. Zorunlu aksesuar olarak göğüslerinde teslim taşı denilen ve yıldız şeklinde bir yeşim taş, sağ kulaklarında hilal şeklinde bir küpe, av borusuna benzeyen bir nefir, kuşaklarının

önüne bağlanan meşin cilbent kullanırlar. Hırkanın dışında bir ceket, çok geniş ve pilili potur (pantolon), kırmızı veya siyah yemeniler giyerler. *Talip* veya *softa* (öğrenci), *danişment* (akil kişi), *mulazim* (yardımcı), *molla* (üst aşamadaki yargıç), *müderris* (üst aşamadaki eğitimci), *hoca* (eğitmen) ve *müftüden* (en üst düzey yasa yorumcusu) oluşan ulema sınıfında bu farklı aşamalar, beyaz sarıkları üstünde taşıdıkları altın işlemeli kumaş kurdelelerle simgelenir. Giysileri diğer Müslümanlarla aynı olup pardösülerine cübbe değil biniş denir (Osman Hamdi Bey ve Launay, 1999, ss. 24–29).



Şekil 3.3. 19. Yüzyıl Sonlarında Mevlevi Dervîşi, Bektaşî Dervîşi ve Molla
Kaynak: Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay (1999, s. 25)

İmparatorluğun hâkim unsuru olan Müslüman Türklerin giyim tarihine baktığımızda İslam öncesi ve İslami gelenekle harmanlanmış bazı özellikler dikkat çeker. Kökleri Doğu Orta Asya steplerine uzanan Türkler, hayvancılıkla uğraşan göçebeler olarak bu yaşam tarzından, hareket halinde yaşamaya ve aşırı sıcak ve soğuk aşırılıkları içerebilecek iklim belirsizliklerine uyarlanmış bir elbise biçimi

geliştirmişti. Hem erkekler hem de kadınlar için temel giysiler, binicilik için en uygun olan gevşek pantolonlar ve önden açılan paltolar, yelekler veya ceketlerdi (Özel, 1992; Scarce, 1987, ss. 32–36). Palto, ceketler ve yelekler, sıcaklık sağlamak için bir gömleğin üzerine giyilebiliyordu. Bunlar, kapalı tuniklere göre avantajlıydı, çünkü at sırtındayken bile ihtiyaç duyulduğunda bir seferde kolayca bir katman olarak çıkarılabiliyordu. Şekil 3.4’te de görüldüğü gibi, kuşaklar, kıyafetleri kapatmak için kullanılırdı ve ayrıca kişisel eşyalar veya silahlar için yuva görevi görüyordu. Cinsiyet veya statü farklılıkları, takı ve her şeyden önce başlık gibi diğer aksesuarlardaki farklılıklarla belirtilirdi. Göze çarpan ve genellikle karmaşık olan başlıklar hem erkekler hem de kadınlar için Osmanlı kıyafetinin özel bir niteliğiydi. Aksesuarların ayrıntıları, tekstil süslemesi, tekstil seçimi ve giysilerin belirli kombinasyonları ve katmanlama sırası, cinsiyeti, sınıfı ve belirli klanları veya toplulukları daha da ayırt edici hale getiriyordu (Jirousek, 2004, ss. 232–233).



Şekil 3.4. Bir Fransız İllüstratörün Türkmen Kıyafeti Çizimi
Kaynak: Charlotte Jirousek (2004)

Birçok katmanın giyilmesi her zaman tören veya bayram elbisesinin bir özelliği olmanın yanı sıra bir zenginlik ve statü işaretiydi (Gervers, 1983). Katmanlama, vücut şeklini gizleyen ve lüks elbiseyi alçakgönüllülükle dengeleyen bir silüet yaratan Türk

elbisesinin özel bir niteliğidir. Katmanlar sadece üst üste giyilmekle kalmamış, tüm katmanların malzemeleri görkemli bir etki yaratacak şekilde tasarlanmış ve düzenlenmiştir (Berker, 1985). Daha geniş bir estetik ve manevi kavram olarak katmanlamanın önemi, kültürün derinliklerine işlemiştir. Burada yine resmiyet katmanlarıyla ilişkilendirilir. İslam süsleme sanatlarında, karmaşık desenlerin üst üste katmanlanması, ilahi düzenin doğası için manevi bir metafor olarak görülür; görünüşte anlaşılmaz, ama aslında planlı ve anlamlıdır (Ardalan ve Bakhtiar, 1973).

İslam'ı kabul ettikten sonra Türkler, kıyafetlerinin Müslümanları gayrimüslimlerden ayırması gerektiğine dair olan geleneği de benimsedi (Baker, 1986). Erkekler için sarıklar, kadınlar için örtünme, belli renk ve kumaşlar giyme Müslümanın işareti oldu. Pek çok etnik ve dini grubu içeren Osmanlı toplumunda yasayla belirlenen kılık, herhangi bir dini bağın özel bir göstergesi haline geldi (Quataert, 1997).

Kadın kimliğinin giyim-kuşamla İslami bir geleneksellik doğrultusunda biçimlenişinin bir özelliği olarak ev içi (*sağda*) ve ev dışı (*solda*) kıyafetlerde dikkat çeken fark olan tesettür, Şekil 3.5'te örneklenmiştir. Şam, Halep veya İstanbul'daki fabrikalarda üretilen brokarlardan dikilen Türk kadın giysileri, yere kadar uzanan etekli entari ve geniş şalvarın altında gizlenen inci ve altın nakışlarla bezeli kadife pabuçlarla tamamlanırken kaşmir şaldan sarkan kuşak, entarinin etekliğinin toplanmasını ve yürümenin kolaylaşmasını sağlar. Saç tuvaleti alın önüne düşer. İstanbul civarında üretilen ve bibil denilen oya ile kıyafet süslenir. Ev dışına çıkarken ise tüm bu süslü kıyafet, mevsimine göre çuha, merinos veya kaşmirden yapılmış ferace ve modernleşmeyle birlikte iyice saydamlaşmış beyaz muslinden bir yaşmak (tül peçe) altında kalır (Osman Hamdi Bey ve Launay, 1999, s. 33).



Şekil 3.5. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbullu Türk Hanımları ve Türk Okul Çocuğu
Kaynak: Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay (1999, s. 31)

Şekil 3.6’da da ayırt edici özellikleri Türk kadınları görülmektedir. Sol ve sağ üstte çarşaf ve yeşil feraceleri içinde, ev dışı kıyafetleriyle İstanbullu Müslüman kadınlar yer alırken; sol altta düğün kıyafeti, sağ altta da ev içi kıyafetiyle Peralı Müslüman kadın resmedilmiştir.



Şekil 3.6. Türk Kadınları
Kaynak: Dalvimart (1802)

3.1.2 Ortodokslar

Çeşitli dilsel toplulukları içeren Ortodoks *milleti* içinde en önemli grup Rumlar ya da diğer bir ifadeyle, Helenlerdir. 1895'teki nüfus sayımına göre 2 milyon 400 bine yakın olan Rum nüfusun, 1914'teki sayıma gelindiğinde, Yanya, Epir, Makedonya,

Trakya ve adaların Sırbistan ve Yunanistan'a geçmesinden ve Arnavutların bağımsızlıklarına kavuşmasından sonra 1 milyon 700 binle toplam Osmanlı Devleti nüfusunun yüzde 9'u dolaylarına indiği görülür (Karpat, 2003, s. 88).

İstanbul'un 1453'teki fethini takiben Fener Patrikhanesi'nin yönetimi altında siyasal akidelerini sürdüren ve Osmanlı İmparatorluğu'nun en büyük azınlığını teşkil eden Rumlar, devlet yönetiminde de yer almıştır. 1821'deki Yunan İsyanı'na kadar, Türkler dahil, diğer toplulukların sahip olmadığı ayrıcalıklara sahip olan Helenler, Fener Patrikhanesi'yle olan tarihsel bağlarından ötürü tüm Ortodoksların sözcüsü ve temsilcisi konumuna erişmiştir. Öyle ki, 1840'a kadar Osmanlı, tüm Ortodokslardan "Rum" olarak bahsetmiştir (Karpat, 2003, s. 86). Oysa *millet* sisteminin bütün gayrimüslimleri kapalı bir kategori olarak sunmasının ve dinsel toplulukları türdeş topluluklar olarak ele almasının gerçeklikle çeliştiğine yönelik çalışmalar son yıllarda artmaktadır (Özil, 2016).

Bir diğer büyük Ortodoks topluluk olan Bulgarların dili Slav dil ailesine dahil olan Bulgarcadır ve kökleri ise Türklerle ortaktır. Turanlılara dayanır. Tuna ile Balkan Dağları arasında ve Trakya ile Makedonya'da yaşayan Bulgar halkı, Mithat Paşa'nın 19. yüzyılın ikinci yarısındaki Tuna Valiliği döneminde yaptığı reformlar ve atılımlar sonucunda ekonomik ilerleme kaydederek geniş bir orta sınıfa sahip olmuştur. Bulgar milliyetçiliğinin gelişmesine bu sınıfın katkısı büyüktür. Çok uzun bir dönem Yunan eğitim kurumları ve kilisenin çabalarıyla Helenleştirilme süreci yaşayan Bulgarlar, 1870'te bu sınıfın çabaları sonucu Sultan Abdülaziz'in "Bulgar Erkzahlığı Fermanı" sonrası Bulgar Kilisesi'nin kurulmasıyla Fener Patrikhanesi ve kendi kiliseleri arasında tercih yapma ve ayrı bir *millet* olarak tanınma hakkı elde etmiştir. 19. yüzyılın sonunda Bulgaristan dâhil Balkanlarda 3 milyon civarında insanın Bulgarca konuştuğu ve 1881-1893 Osmanlı nüfus sayımına göre de Osmanlı Devleti'nde 9 yüz 50 binin üstünde Bulgar yaşadığı tahmin edilmiştir (Dadyan, 2020, s. 64; Karpat, 2003, ss. 88–91).

1840 ve 1880 yılları arasında İstanbul'un Bulgar nüfusu ise 50 bin dolayındadır. Bu şehirde Bulgarlar özellikle sütçülük mesleğiyle özdeşleşmiştir. İstanbul'a "Çarların Şehri" anlamında "Tsaringrad" adını veren Bulgarlar için bu şehir Bizans İmparatorluğu döneminden beri hep önemli bir merkez olmuştur. 19. yüzyılda da ilk Bulgar dinsel topluluk yönetimi, kilisesi, gazete ve matbaası, okulları İstanbul'da kurulmuş ve başta Rum Patrikhanesi'nin yürüttüğü baskı politikasına karşı olmak üzere Bulgar milliyetçiliğini bu merkezler beslemiştir (Dadyan, 2020, ss. 44–45).

Kıyafet örneklerine bakacak olursak, zimmi hukukuna dayalı giyim yasalarının giderek ortadan kalktığı modernleşme sürecinde dahi Rum, Ermeni ve Yahudi gayrimüslimlerin kıyafetleri arasında bazı farklılıklar söz konusudur. Şekil 3.7’de görülen Rum genç kızı (*sağda*), Osman Hamdi ve Launay (1999, s. 40) tarafından görüntüsüyle geçmiş zamana daha bağlı Yahudi kadınla (*solda*) karşılaştırılarak onun karşı kutbu olarak değerlendirilir. İncelikle yapılmış saç topuzuyla ve yenilikçi kıyafetiyle Rum kızı, aslında eskinin malakof tuvaletlerini anımsatır.



Şekil 3.7. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbullu Musevi Kadın, Ermeni Gelini ve Rum Genç Kızı

Kaynak: Osman Hamdi Bey ve Marie de Launay (1999, s. 37)

Şekil 3.8'deki Bulgar kadınların kıyafeti, ince bezden, geniş kollu, yakası açık ve göğüs kısmı dantel işlemeli gömlek, entari ve ona uyumlu yelek, yünlü kumaştan yapılmış önlük, kanaviçe işlemeli etek, renkli püskül ve işlemlerle bezenmiş, takke görüntü veren bir başörtüsünden oluşur. Rahatlığı ile dikkat çeken Bulgar erkek

kıyafeti ise, fes, potura doğru uzanan yelek, işlemeli kürk, kırmızı kuşak, üzerinde değişik eğri desenlerin olduğu potur, kırmızı marokenden yemeni gibi unsurlara sahiptir.



Şekil 3.8. 1900'lü Yıllarda İstanbul'da Yaşayan Bulgarların Giyim Tarzları
Kaynak: Saro Dadyan (2020)

3.1.3 Ermeniler

Başta Doğu Anadolu ve İstanbul olmak üzere, İmparatorluk içinde dağınık halde yaşayan ve devlet nezdinde en güvenilir Hristiyan topluluk olan Ermenilerin diğer ülkelerdeki Ermenilerle aralarında farklar da mevcuttur. Ermenilerin hemen hemen hepsi Ermenicenin yanı sıra Türkçe konuşur ve dahası kadınları tıpkı Müslüman kadınlar gibi dışarda örtülü dolaşırdı (Şekil 3.9). Ermeniler, II. Mahmut'la birlikte üst düzey devlet yönetiminde de görev almaya başlamıştır (Toros, 1985, s. 1009). Farklı mezheplere ayrılmış olan Ermeni topluluğu, Rum ve Bulgarlara kıyasla daha gelenekselci bir toplumsal örgütlenmeye ve kültüre sahiptir. 1881-1893 Osmanlı nüfus sayımına göre de Osmanlı Devleti yaklaşık 1 milyon 100 bin Ermeni barındırır (Karpat, 2003, s. 95).



Şekil 3.9. 19. Yüzyılda Sokakta Bir Ermeni Kadın
Kaynak: Bogos Tatikian (1850)

Şekil 3.7’de görülen Ermeni gelininin kıyafetini Osman Hamdi Bey ve Launay (1999, s. 36) şöyle betimler:

Altın ve ipek işlemeli kalın kumaştan, açık, evaze ve dirseklere doğru kıvrık kol uçlu, kuyruklu uzun robunun özenle hazırlanmış düzgün ve ağır pilileri, beyaz tacının çiçekleri, tül peçesinin en küçük ayrıntısı, telpeçe denen ve yüzü örten bir diğer peçenin altın telleri, birbirine bağladığı elleri ve baştan ayağa bütün vücudu ve elbisesinin hiçbir kısmı bozulmaz ve kımıldamaz. Ailenin gelecekteki annesi genç geline, bu kadar parlak bir şekilde yapılan ve genç gelin tarafından bu kadar törensel ciddiyet içinde kabul edilen bu büyük saygı gösterisi hiç şüphesiz, evrensel doğurganlıkla ilgili eski dinlerin bir hatırasını, belki bilinçsizce ama gözle görünür bir biçimde anımsatmaktadır.

Şekil 3.10’da yalnız başına ve Şekil 3.11’de Türk ile birlikte resmedilen Ermeni’nin *millet* kimliği, başlık ve yemenisinin renginden kolaylıkla anlaşılabilir.



Şekil 3.10. Ermeni
Kaynak: Dalvimart (1802)



3.11. 18. Yüzyılda Ermeni (Solda) ve Türk (Sağda) Kıyafeti
Kaynak: Saro Dadyan Koleksiyonu (Akbaş, 2020, s. 84)

3.1.4 Yahudiler

Osmanlı coğrafyasının geneline yayılmış halde yaşayan Yahudi cemaati, yoğun olarak İstanbul Selanik ve İzmir gibi dış ticaret merkezi olan şehirlere yerleşmiştir. Yerli Yahudiler dışında, anti-Semitizm güden Hıristiyan ülkelerden kaçıp

Osmanlı'nın hoşgörüsüne sığınarak gelen göçmen Yahudiler de bulunmaktadır. İbadet dili olmasının ötesinde İbranice'nin ortak bir dili temsil etmediği Yahudi topluluğu içinde Arap vilayetlerinde yaşayanlar Arapça konuşurken İspanya'dan gelen Sefaradlarla Lehistan'dan ve Rusya'dan gelen Aşkenaz göçmenler arasında dil birliği yoktur.

19. yüzyılın başında Osmanlı Devleti'ndeki kıyafetlere dair bir gravür albümü hazırlayan Octavien Dalvimart (1802), zulme maruz kalmış bir ırk olarak Yahudilerin dünyanın hiçbir ülkesinde olmadığı kadar ayrıcalığa İstanbul'da sahip olduklarını dile getirerek onların Türklerle aynı zeminde yer aldığını, hatta kimi durumlarda daha fazla özgürlükleri olduğunu söyler. Ticareti kontrol eden bu insanlar İstanbul'da büyük bir zenginliğe ve saygınlığa erişmiştir. Şekil 3.12'de Dalvimart'ın resmettiği bir Yahudi, geleneksel kıyafeti içinde görülürken Şekil 3.13'te Sefarad Yahudi çift resmedilmiştir.



Şekil 3.12. Yahudi
Kaynak: Dalvimart (1802)



3.13. Sefarad Yahudi Çift

Kaynak: Silvyo Ovadya Koleksiyonu (Molinas, 2020, s. 297)

Şekil 3.14'teki İstanbul Yahudisi kadın ve erkekler de kıyafetlerindeki geleneksel çizgilerle dikkat çeker. Osman Hamdi Bey ve Launay (1999, s. 40), Yahudi kadınların kıyafetlerini Kuzey ve Doğu modasının acayip bir karışımı olarak görür. Şekil 3.7'deki Yahudi kadın kıyafetinin renkli illüstrasyonu olan Şekil 3.14'teki kıyafet (*solda*), saçların görünmesini önleyen, sımsıkı sarılmış, beyaz oyalı kenar süsüyle çevrili, çiçekli baş örtüsü, çizgili ya da kareli ipekliden, kenarı altın işlemeli şeritle geçilen, bel kısmı kuşaklı bir entari, parlak fıstık yeşili, leylak, açık kahve rengi vs. renklerde, beyaz astragan ya da kuğu tüyü ile astarlanmış bir hırka ile pabuçlardan oluşur.



3.14. Osmanlı Yahudi Kıyafetleri
Kaynak: İvo V. Molinas (2020)

3.2 Millet Sisteminde Sınır Çizgileri: Renkler ve Kumaşlar

Suraiya Faroqi'nin (2004, ss. 24–25) belirttiği gibi, Müslümanların gayrimüslimlerden ayırt edilmesini sağlamanın o dönemdeki en etkin yöntemi, bazı kumaş ve renkleri Müslümanlar için rezerve etmektir. Sadece İslam peygamberi Hz. Muhammet'in soyundan gelen seyitlerin yeşil sarık takabilme ayrıcalığına sahip

olması, bu rengin başka Müslümanlar tarafından sakınılması ve resmi olarak gayrimüslimlere yasaklanması anlamına geliyordu. Seyit olmadığı halde Kanuni Sultan Süleyman, dine bağlılığının bir göstergesi olarak yeşil rengi kullanarak bu konuda bir istisna teşkil etmişti (Nahum, 2011). Kutsal Kudüs şehrini ziyaret eden Aşkenaz Yahudileri için 1650 tarihli bir hac rehberi, hacı yanında yeşil ipli bir dua şalı getirmişse sıkıntı yaşamaması için bunu kullanmamasının daha iyi olacağını salık veriyordu. Gayrimüslimler için kullanılması yasak olan bir diğer renk de beyazdı. 16. yüzyıl başlarında Fransız diplomat Pierre Belon (1554, s. 400) seyahatnamesinde Yahudilerin sarı, Ermeni, Rum, Marunî, Kıpti Hıristiyan milletlerin mavi ya da başka renklerde türbanlar taktığını; çünkü beyazın sadece Türklerin giyinebildiğini belirtir. Ancak yeşil haricinde başka renk iplikler kullanılması, beyaz kumaşı kabul edilebilir hale getiriyordu (Peters, 1985, s. 526). 19. yüzyılın başlarında ise Hıristiyan ve Yahudilerin beyaz ancak mavi ya da mavi-siyah şeritli türbanlar takması norm haline gelmişti (Elliot, 2004, s. 105). Başlığın rengi dışında şekli de *millet*leri birbirinden ayırt etmede kullanılabiliyordu. Örneğin, kendilerine özgüleştirilen siyah renk ile birlikte Ermeniler “zarif olmayan ve kullanışsız” bir kalpak çeşidiyle de fark ediliyordu (White, 1845, s. 186).

16. yüzyıldaki fermanlarda hangi renklerin kimler tarafından giyileceğine dair pozitif bir yaklaşım geliştirildiği görülür: Hem Yahudi hem de Ermeni gayrimüslim kadınların belirli bir Bursa kumaşından dikilmiş ve mavi, siyah ya da lacivert renkte etekler giymesi uygun görülmüştü. O dönemde sarımsı deri ayakkabı Müslümanlara has kılınmışken gayrimüslimlerin siyah renk ayakkabı giymelerine izin verilmişti (Altınay, 1987, ss. 47–48). Koyu maviden siyaha tüm renk aralığının kötüye işaret ettiği inancının bu renklerin gayrimüslimler için uygun olduğu fikrini pekiştirmesi ve 16. yüzyıl boyunca bu tonların yası simgelemesiyle ilişkilidir. 18. yüzyıla gelindiğinde, özel yas kıyafetleri artık sultanların cenazelerinde, aşırı keder göstergelerinden sakınmayı ve ağırbaşlılığı salık veren İslami terbiye gereği kullanılmaz olmuştu. Ancak 15. ve 16. yüzyıllarda âdetler oldukça farklıydı ve minyatürler, dindarlığıyla bilinen Kanuni Sultan Süleyman’ın cenazesinde bile devlet ileri gelenlerinin koyu mavi ve siyah kaftanlar giydiklerini gösterir. Ayrıca, görünür keder belirtileri olarak eski kıyafetleri kötü durumda giymek de adettendi (Bağcı, 1996). Kıyafetin Yahudilerin diğer gayrimüslimler gibi Müslümanlardan ayırt edilmesini sağladığının altını çizen İvo Molinas (2020, ss. 315–316) da şöyle der:

Örneğin, 1702’de Yahudi ve Hristiyanlara sarı ayakkabı ve kırmızı kalpak yasaklanmış, bunların yerine sadece siyah ayakkabı ve şapkaya izin verilmiştir. 1730’da ise Yahudilerin külahlarının Müslümanlarınkine benzemesi durumunda ölüm cezası bile verileceği ifade edilmiştir. 1752’de ise Yahudilerin giyebilecekleri Kürk cinsleri sınırlanmış ve sadece mavi ve koyu renk kumaştan elbise ve kısa kalpaklara müsaade edilmiştir.

Daha alt sınıflara mensup halkın aksine, kıyafetlerinin renklerini seçme olanağına sahip olan varlıklı Osmanlıların hem kırmızının hem de mavinin parlak tonlarını tercih etmesi, Doğu Akdeniz’de faaliyet gösteren 18. yüzyıl Fransız tüccarlarının bazen ticari yazışmalarına dâhil ettikleri numune kumaş koleksiyonlarında belirgin derecede görülebilir. Bu tercih, şüphesiz ki gelirle ilişkili olduğundan sınıfsal bir durum arz eder. 18. yüzyıl Fransız Levanten ticaret el kitabına göre, üst gelir grubuna yönelik bir kumaş balyası birkaç parça karmin kırmızısı, bir leylak ve bir menekşe, biri mor veya tarçın ve üç parça yeşilden (ancak çimen yeşili olarak bilinen renkten bu rengin dini öneminden ötürü kaçınılıyordu) oluşurken, düşük gelirliler için olan balyalar yumuşak renkteki kumaşlardan oluşuyordu: Üç parça mavi, iki hâkî, iki koyu menekşe rengi. Bu mütevazı alıcıların bile 16. yüzyıldaki fermanların gayrimüslimlere mahsus kıldığı siyah ve koyu mavileri tercih etmediğini eklemek gerekir (Faroqhi, 2004, s. 26).

İngiliz tüccarların Osmanlı piyasasından geçici olarak çekildiği 18. yüzyılın ortalarına kadar İngiltere’den ithal edilen yünlü kırmızı kumaş talebine ilişkin de bilgi mevcuttur. En ucuz çeşitler (örneğin, kökboyası olarak bilinen bir bitkisel boyayla boyanmış kırmızı Londra kumaşı), başka bir renk istemeyen fes üreticileri tarafından satın alınırdı (R. Davis, 1967, ss. 109–113). Bu dönemde yerel olarak üretilen kumaşlardan yıkandıktan sonra akmayan ve nispeten koyu bir ton olan hindi kırmızısı olarak bilinen kumaş Avrupalı müşteriler arasında çok talep gördüğünden, bu kumaşın boyama tekniğini öğrenmek için “endüstriyel casusluk” bile yapılmıştır. Buna ek olarak, Halep’ten Antep’e kadar 18. yüzyıl kuzey Suriye’sinin, yerel imalatçıların, 1600’ler ve 1700’lerde varlıklı Osmanlıları da büyüleyen bazı Hint kumaşlarını başarıyla taklit ettiğini biliyoruz (Faroqhi, 2004, s. 25).

3.3 Osmanlı Modernleşmesi, Toplumsal Hareketlilik ve Giyim Yasalarının Çözülüşü

Kökü İslam öncesi dönemdeki Bizans ve Sasani imparatorluklarına dayanan İslami giyim yasaları ayrıca Yahudi ve Müslümanlara yönelik benzer ama daha az sıkı

düzenlemelerin Kilise tarafından uygulandığı Ortaçağ Avrupası ile de paralellik arz eder (Cohen, 2008, ss. 38–74). Ancak bu düzenlemeler Aydınlanma çağında önce Batı Avrupa’da, ardından da daha yavaş seyretmekle birlikte, Doğu Avrupa ve Rusya’da ortadan kaybolmuştur. Örneğin, 1781’de Habsburg İmparatorluğu’nda İmparator II. Josef, Yahudilerin sarı yıldız takması zorunluluğunu kaldırmıştır (Elliot, 2004, s. 107).

Osmanlı İmparatorluğu’nda ise kısıtlama ve zorunlulukların gevşemesi, modernleşme sürecinde aşamalı olarak gerçekleşmiştir. Ancak, Şekil 3.15’te de görüldüğü üzere, 20. yüzyıla gelindiğinde modern kıyafetler özellikle gayrimüslim İstanbullular arasında tamamen yaygınlaşmıştır.



Şekil 3.15. 20. Yüzyıl Başlarında İstanbul Rumları
Kaynak: Ari Çokona (2020, s. 245)

Bu süreci değerlendirmek açısından Donald Quataert’e (2005) atıfla Osmanlı modernleşmesi boyunca topluluklar içindeki ve arasındaki olağanüstü toplumsal hareketliliğe bakmak ufuk açıcı olacaktır. 18. yüzyıla kadar, sosyal hareketlilik esas olarak devlet aygıtı aracılığıyla gerçekleşmiş ve 17. yüzyılın ortalarına kadar, imparatorluğun genişlemesi ilerleme için muazzam fırsatlar sunmuştu. Devşirme yoluyla yönetici ve Yeniçeri yapılan binlerce Hıristiyan köylünün oğlunun yüksek askeri ve siyasi pozisyonlara yükselmesi, zenginlik ve sosyal prestij elde edilmesini beraberinde getiriyordu. Benzer şekilde, yoksul Türk göçbeleri de düzenli olarak orduların komutanları ve vilayetlerin yöneticileri, ya da daha mütevazı bir şekilde, tüm

sosyal ve ekonomik ayrıcalıklarla yönetim birimlerinin liderleri olabiliyordu. Ancak toprak genişlemesi hız kesince, askeri kanallar aracılığıyla hareketlilik de yavaşladı.

İlk zamanlardan beri giyim yasaları, sosyal hareketliliğin önemli göstergeleri olarak işlev görmüş ve memurlar içindeki, memurlar ile reaya arasındaki ve ayrıca reaya içindeki farklılıkları belirtegelmişti. Yasalar, her bir rütbeden kişilere ayrılmış özel başlık ve cüppeleri belirtiyor, başlığı vurguluyor ve kıyafet, ayakkabı, kemer ve diğer giysilerin türleri ve renkleri açısından ayrımlar yapıyordu. Bu yasalar, insanları her biri belirli kıyafetleri olan ayrı gruplara ayırmayı ve herkesin sınırlarını bildiği ve ileri gelenlere saygı gösterdiği bir sosyal düzen yaratmayı amaçlıyordu. Bazen devlet giyim yasalarını veya bunların uygulanmasını başlatırken diğer durumlarda toplumdaki yerlerinin erozyona uğramasından korkarak devlete başvuran kesimler vardı. Modern öncesi dünyanın birçok yerinde giyim yasaları hüküm sürdüğünden tarihçiler moda değişiklikleri ile sosyal yapıdaki değişiklikler arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmiştir. İmparatorluğun büyük bir sosyal hareketlilik ve akışkanlık dönemini tamamlamakta olduğu bir dönemde Kanuni Sultan Süleyman'ın (1520-1566) da terziliğe dair çok sayıda düzenlemeyi hayata geçirmesi önemlidir. O dönemden sonra, giyim yasaları temelde 150 yıldan fazla bir süre -1720 yılına kadar- değişmeden yürürlükte kalmıştır. Bu dönemde, artık toprak genişlemesi durmuş, devlet oturmuş, görece az moda değişikliği ve nispeten küçük sosyal hareketlilik olmuştur. Ama sonrasında, 18. yüzyılın başlarından itibaren, düzenli bir giyim yasaları akışı başlamıştır. O tarihlerde, dünyanın her yerinde -Avrupa, Amerika, Doğu Asya ve Osmanlı İmparatorluğu'nda- yönetici hanedanların ve onların destekçilerinin ekonomik, sosyal ve politik gücüne meydan okuyan yeni gruplar ortaya çıkmıştır. Böylece Osmanlı dünyasında servetten elde edilen statü, makam sahipliğinden kazanılan statü ile giderek daha fazla rekabet etmeye başlamıştır. Bunu kaçınılmaz kılan gelişme, 18. yüzyılın başlarında, iki yeni grubun ortaya çıkmasıdır. Birincisi, artan uluslararası ticaret ve emtia dolaşımındaki genel artış sayesinde, yeni Müslüman ve gayrimüslim tüccar grupları gelişmiş; ikincisi, 1690'larda yaratılan ömür boyu iltizam sistemi ile malikaneciler devletin zenginliğine ve devlet aygıtı içinde işleyişe bağlı, yeni ve güçlü bir siyasi güç kaynağı haline gelmiştir (Quataert, 2005, ss. 144–148).

Daha Lale Devri (1718-1730) sırasında, yeni zenginlik belirginleşmiş ve saray, yeni rakip grupları uzak tutmak için rekabetçi tüketim gösterilerine başvurmuştu. Bu nedenle Sultan III. Ahmet ve damadı Sadrazam İbrahim Paşa, saray yapımı ve

şenliklerin yanı sıra lale yetiştiriciliği gibi diğer tüketim gösterilerinin yarışmalarına destek oluştu. Bu dönemde uluslararası ticaret henüz öne çıkmaya başladığı için, birincil hedef kitle malikanecilerdi. Lale Devri'nden başlayarak ve 18. yüzyılın geri kalanında, örneğin 1720'lerde, 1750'lerde ve 1790'larda bir dizi giyim yasası ortaya çıkmıştı. Bu yasalar, ahlak, sosyal disiplin ve düzen için fazlasıyla uçuk kaçan kadın ve erkeklerin çeşitli şekillerde çok dar, çok açık saçık, çok zengin, çok abartılı veya yanlış renkte olan kıyafetlerine karşı çıkan bir statüko vaaz ediyordu. 1760'larda yasalar, tüccarları ve zanaatkârları padişah ve vezirlerine mahsus olan ermin kürk giymekle suçluyordu. 1792'de kadınların paltolarının yarı saydam olacak kadar ince imal edilmesinden dem vurularak bu şekilde olanlar yasaklanırken, birkaç yıl önce de Müslüman olmayanların yalnızca Müslümanlara izin verilen bir renk olan sarı ayakkabılar giymesi şikâyet konusuydu. Ayrıcalıklı konumları tehdit edilen devlet erkânı ve sosyal grupların şaşkınlığına karşı canlı bir sosyal değişim ve hareketlilik meydana geliyordu. Böylece devletin bu konuda bir şeyler yapması talep ediliyordu. Devlet, kendi meşruiyetini ve genellikle eski tüccar çevrelerden ve devlet memurluğundan olanların sadakatini korumak için bu yasalar dizisini çıkarmıştı. Yasaların ihlal edilmesi durumunda bazı davaların görüldüğüne dair Osmanlı şer'iyecilleri bulunmaktadır. Sosyal değişim ve hareketlilik o kadar şiddetli hale gelmiş ve devletin kontrol etme kabiliyetinin ötesindeydi ki, 1829'da Sultan II. Mahmut bir gecede pes ederek kıyafet giymeye dayanan eski sosyal işaretleri ortadan kaldırmak durumunda kalmıştı. Bunun yerine, bir dizi yeni düzenleme tüm görevlilerin *fesi*, yani tamamen aynı başlığı takmasını zorunlu kılıyordu. Bu yasal düzenlemeler, sivilleri de içerecek şekilde genişletildi ve cübbe ile terliklerin yerine redingot ve pelerin, pantolon ve siyah deri botlar geçti. Mücevherat, kürklü giysiler, süslemeler terk edildi. Sakallar kısaltıldı. Din adamları özellikle yasadan muaf tutuluyordu. Osmanlı kadınları ise görmezden geliniyordu. Padişah, devlet görevlileri dışındakilerin de fes takmasını isteyerek ayrımsız ve görüntüde farklılaşmamış bir Osmanlı tebaası yaratmayı amaçlıyor, görsel tekdüzelik tercih ediyordu (Çiçek, 1996; Elliot, 2004, ss. 106–107; Lewis, 1993, s. 143; Quataert, 2005, s. 148; Soykan, 2000, s. 183).

Böylece, ayakkabıcıları gümüşçülerden, tüccarları zanaatkârlardan ve Müslümanları gayrimüslimlerden ayırmaya çalışan köklü kurallar bir gecede ortadan kalkıyor; meslek, rütbe veya dine dair hiçbir giysi göstergesi zorunlu tutulmuyordu. 1829 yasası, dini veya diğer grup kimliğine bakılmaksızın tüm Osmanlı tebaası içinde eşitlik sağlamaya çalışan daha kapsamlı 1839 ve 1856 fermanlarının habercisi gibiydi.

Birçokları artan sosyal değişim karşısında gerginleşen ve sonunda çöken eski belirteçlerin nihai olarak ortadan kalkmasını memnuniyetle karşılıyordu. Fes, frak ve pantolon resmi görevlilerin yeni “üniforması” haline geliyordu. Artık yasal kısıtlamalardan kurtulmuş, çoğu gayrimüslim olan birçok zengin tüccar, bazen farklılığın getirdiği ayrımcılıktan kurtulmak için yeni kıyafetlere hemen uyum sağlıyordu. Ancak diğer Osmanlı tebaası tek tip giysiler yaratma çabasını reddediyor ve bunun yerine yeni sosyal işaretle yaratıyordu. Örneğin, sosyal tabakalaşmada altta yer alan Müslüman ve gayrimüslim Osmanlı işçileri fesi kabullenmiyordu. Bu Müslüman ve gayrimüslim eşitliğine karşı çıkan gerici bir tercih değildi. Aksine, işçiler işçi kimliklerinde ısrar ederken lonca ayrıcalığına saldıran, koruyucuları olarak gördükleri Yeniçerileri yok eden ve işçilere uzun süredir koruma sağlayan ekonomik uygulamaları kaldıran bir devlete karşı sınıf farklılığını korumayarak dayanışmak istiyorlardı. Müslüman ve gayrimüslim işçilerin tamamı olmasa da çoğu, kendilerini ayrı bir grup olarak tanımlayan başlıklar üzerinde ısrarcıydı. Bazı işçilerin fes taktığını ve diğerlerinin ayırt edici başlıklara sahip olduğu Şekil 3.16’da görülür (Quataert, 2005, ss. 149–150).



Şekil 3.16. 19. Yüzyıl Sonlarında İstanbul’da İşçilerin Başlık ve Kıyafet Örnekleri
Kaynak: Fabrizio Casaretto (2018)

Sosyal tabakalaşmanın üst katmanlarında yer alan pek çok zengin Müslüman ve gayrimüslim ise yeni zenginliklerini, güçlerini ve sosyal şöhretlerini son moda abartılı giysileriyle sergilemeyi tercih ediyordu. Bir anlamda, tekdüzelik, alçakgönüllülük ve basitlik empoze etmeye çalışan 1829 yasasıyla alay ediyorlardı. Kısacası, 19. yüzyılın artan kıyafet çeşitliliği, Osmanlı toplumundaki çeşitli mesleki ve dini gruplar ve rütbelere arasında yükselen sosyal akışkanlığı ve eski sınırların süregelen çözülüşünü yansıtıyordu. 18. ve 19. yüzyıl Osmanlı toplumuna damgasını vuran dönüşümleri yansıtan kıyafetlerdeki bu olağanüstü ve hızlı değişiklikler, Osmanlı kadınlarının giyimlerine de çarpıcı biçimde yansıtıyordu (Quataert, 2005, ss. 150–151).

Osmanlı’da ev genellikle sosyal yenilikler için bir deneme alanı işlevi görürdü. Kadınlar modayı önce özel alan sayılan evlerinde dener ve oradan da kamusal alana çıkardı. 18 ve 19. yüzyılın başlarında, Osmanlı’nın Müslüman kadınları evlerinde şalvar ve dökümlü, üç etekli ev elbisesi giyerlerdi (Şekil 3.17). 19. yüzyılın sonlarına doğru, kentli seçkin kadınlar evde yeni moda için uygun olarak kabarık eteklere, ince belli bir görünüm için korselere ve topuz saç stiline geçmiştir. Ev içindeki bu deneyimin ardından bu yeni tarz, kamusal alana taşınmış ve kadınlar neredeyse vücudun her yerini kaplayan uzun etekli bir duvakla vücut hatlarını gizlemeye özen göstermiştir. Zamanla, bu uzun etekli örtü, Avrupalı kadınların paltolarıyla benzeşerek gittikçe daha şeffaf hale gelmiştir (Şekil 3.18). Cumhuriyet dönemine doğru ise Batı’nın öne çıkan stili ve *flapper* olarak nitelenen modern silüetler benimsenmiştir.



Şekil 3.17. 19. Yüzyıl Sonunda Üç Etek Entari
Kaynak: Lale Görünür (2010, s. 78)



Şekil 3.18. 19. Yüzyıl Sonunda İstanbullu Müslüman Kadın Dış Giyimi
Kaynak: Donald Quataert (2005, s. 153)

Moda tarihçileri, Osmanlı kadın ve erkeklerinin giymeye başladığı Batı giysisinin anlamı üzerinde tartışırken iki görüş ekseninde ayrışır. Birinci grup, Batı kıyafet ve kültürünün benimsenmesinin batılılaşmayı veya Batı'nın bir parçası olma arzusunu yansıttığını belirtirken ikinci grup, Batı modasının benimsenmesini daha karmaşık bir şekilde, Batı toplumuyla bütünleşme çabası olarak değil, 19 yüzyıl boyunca devam eden daha geniş bir uygarlaşma sürecinin parçası olarak görür. Şekil 3.19'da örneklendiği üzere, en son Paris modasına uygun dantel elbise veya fraklarla, sosyal farklılaşma ve modernlik, yani hem eskinin değil yeninin bir parçası hem de kendi toplumlarında böyle giymeyenlerden üstün olma vurgusu kıyafetle işaretlenmeye çalışılırdı(Quataert, 2005, ss. 151–152).



Şekil 3.19. 20. Yüzyıl Başında İstanbullu Müslüman Kadın
Kaynak: Donald Quataert (2005, s. 154)

Son olarak, 18. yüzyılda başlayan sürecin bir genel değerlendirmesiyle modernleşmenin Osmanlı uğrağını kapatarak Cumhuriyet'e doğru yol alınacaktır. II. Mahmut'la birlikte yeni ve eskinin ikiliği ya da çift başlılığı ortaya çıkmıştı, ki bunlar

Cumhuriyet'e kadar varlığını sürdürecekti. Osmanlı modernleşmesi süresince hiçbir şey “din dışı” olarak tanımlanmamıştı; yaşantı, dünyevi ile dini unsurların ve emirlerin bir karışımını içeriyordu. Süreç içinde, durağan veya geleneksel olan, esin kaynaklarına bakılmaksızın “dini” olarak algılanırken, “değişen” ve “yeni,” kaynaklar kısmen de olsa “dünyevi” veya “dini olmayan” olarak anlaşılmıştı. Ulema, III. Selim'in hükümdarlığındaki reformların itici unsurlarından biriydi; ancak II. Mahmut döneminde eski-yeni ikiliğinin ortaya çıkmasıyla din ve ulema gerici hale gelecekti (Berkes, 2002, s. 205).

Gelenek ve reformlar birbiriyle çelişmeye başlayınca yasa yapma ihtiyacı doğmuştu. Tanzimat ile İslam tarihinde ilk defa çıkarılan Avrupa tipi yasanın Şeriat ile birleştiği görülmektedir. Yasa yapma gereksinimi, II. Mahmut'un “adalet”i “şeriat” ve “kanun”dan ayırmasının doğal bir sonucuydu (Berkes, 2002, ss. 220–221). Diğer taraftan, Tanzimat döneminde ikilemler, çelişkiler, acizlik ve en önemlisi modern ekonomik temel eksikliği, Tanzimat reformlarını başarısız olmaya mahkûm etmişti. Bu başarısızlığa verilen tepki Tanzimat düşüncesi için kritikti ve bu tepki başlangıçta iki uyumsuz eğilimi birleştirdi: Anayasacılık ve radikal İslamcılık. Bu nedenle Osmanlıların ilk anayasası olan *Kanun-i Esasi*, Batıcılık, milliyetçilik ve İslamcılığın birleşimi olarak sahneye gelmişti. Ancak bu, potansiyel çatışmaları ve çelişkileri de barındırıyordu (Berkes, 2002, ss. 246–248). Berkes (2002, s. 248), Osmanlı Devleti'nin bu dönemdeki çaresizliğini “gölge egemenlik” olarak kavramlaştırır. Nitekim, egemenliğin üzerindeki bu gölge Cumhuriyet ilan edilene dek kalkmayacaktı.

BÖLÜM 4

4. ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE GİYİM VE KİMLİK

Osmanlı-Türk modernleşmesine dair tarihsel arka planın anlatıldığı bir önceki bölümde tartışıldığı üzere, etnik ve dinsel farklılıkları giyim pratikleri üstünden görünür kılmaya çalışan *millet* sistemi, birkaç yüzyıla yayılan bir süreç içinde önemli bir değişime maruz kalmıştır. Önce Tanzimat dönemindeki (1839-1876) eşitliğe dayalı reform çabalarıyla, ardından da I. ve II. Meşrutiyet anayasalarının resmîyet kazandırdığı Osmanlılık düşüncesiyle reayayı bütünleştirme hareketi nihayetinde imparatorluğun dağılmasının ve bir Mustafa Kemal Paşa (Atatürk) önderliğinde Türk ve Müslümanların örgütlendiği Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti çatısı altında başlatılan Kurtuluş Savaşı'nın (1919-1922) ardından 29 Ekim 1923'te kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti ile yepyeni bir yurttaşlık anlayışına evrilmiştir. Bu bölümde bu yeni anlayış doğrultusunda devlet eliyle inşa edilen ulusal kimliğin giyim-kuşam pratikleri ile ilişkisi incelenecektir.

Söz konusu yeni anlayışı tam anlamıyla kavrayabilmek için ilk olarak Cumhuriyet'in ilanı ve ardından peşi sıra gelen reformların genel bir değerlendirmesini yapmakta yarar var. Bu noktada tarihçi Halil İnalçık'ın (2007) *Atatürk ve Demokratik Türkiye* adlı kitabında ortaya koyduğu görüşler, değerlendirmemize ışık tutacaktır. İnalçık'a (2007, ss. 39–40) göre modernleşme açısından Atatürk'ün reformları, tüm yaşam felsefesi ve değerleriyle Batı'yı içselleştirdiği için topyekûn bir devrimdir. Dünya görüşünün toplu değişimi, Atatürk'ün projesini radikal bir devrimci modernizasyon haline getirmiştir. Bu projenin amacı, toplumsal düzeni, toplumsal ilişkileri, maddi ve ahlaki uygarlığı radikal bir toplumsal değişim, devrim yoluyla Batı tipi bir uygarlığa dönüştürmektir. “Asrilik” olarak ifade edilen modernleşme, “çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmak” anlamında “Batılılaşma” demektir.

Modernleşme kavramı, geri kalmış bir sosyal sistemden gelişmiş bir sisteme geçişi işaret ettiği için kendi içinde bir değer yargısını barındırır. Kendini Batı uygarlığına adapte etmeye çalışmak sosyal bir olaydı, Türkiye’de bir kültür değişikliği olayıydı. Bununla birlikte, Atatürk’ün radikal modernleşmesine kadar modernleşmenin ikiye ayrılabilceği düşünülüyordu: Modernitenin maddi ve manevi yönleri sırasıyla teknik ve ahlakla ilgiliydi (İnalçık, 2007, ss. 78–78). Kültür ve medeniyet arasındaki ayırım, böyle bir bölünmeye dayanıyordu. Bu ayırım, Türkçülük hareketinin önemli ideologlarından olan sosyolog Ziya Gökalp’in⁶ çalışmalarında net olarak görülür. Atatürk ise bunu reddettiği ve toplu bir proje önerdiği için getirdiği değişim devrim niteliğindedir (Konuralp, 2016, s. 81). Sosyolog Şerif Mardin’e (1981, s. 217) göre Atatürk, dine dayalı kültürü “çağdaş uygarlık” ile değiştirmek için bir kültürel Batılılaşma politikası uygulamaya koymuştu: Latin harflerine dayalı yeni Türk Alfabesinin kabulü; opera, bale, Batı çoksesli müziğini öğretmek için bir konservatuar kurulması; Doğu müziğinin geri plana itilmesi; kültürel süreli yayınlar çıkarılması; modern Türk resmini tanıtmak; heykeller dikmek; “Halkevleri” tarafından yeni Türk kültürünün yayılması bu politikanın örnekleridir.

Birçok araştırmacı, değişimi açıklamada devlete ve siyasi elite veya Atatürk’ün kişiliğine önemli bir rol atfetmektedir. Diğer taraftan, felsefeci Charles Taylor (2007), kuramın toplumsal tahayyülü dönüştürmedeki rolüne odaklanır. Örneğin, halk egemenliği düşüncesi bir kuram olarak başlar ve ardından yavaş yavaş toplumsal tahayyüllere sızar ve onları dönüştürür. Benzer şekilde Osmanlı-Türk modernleşmesinde Batılılaşmanın devleti kurtarmanın tek çaresi olduğuna inanan askeri-sivil bürokrasinin değişim süreci üzerinde büyük etkisi vardır. Pozitivizm, onların politik ve sosyal değişim anlayışlarını motive etmişti. Trimberger’in (1978) terminolojisini kullanırsak, Türkiye’de yukarıdan devrim, Atatürk’ün zihnindeki kuramın hayata geçiydi. Başka bir deyişle, siyasi iktidarın devrimci değişimi ile Atatürk, yeni inşa edilen ulusun toplumsal tahayyülünü şekillendirmek için yasal zeminde reformlar başlatmıştı. Ulus inşa süreci, eğitim gibi devletin ideolojik aygıtlarının kullanılmasıyla hız kazanmıştı. Atatürk’ün zihninde kültür ve uygarlık birliği ve Batı uygarlığının -üstünlüğü değilse de- evrenselliği anlayışı, İslam’ın kamusal alandaki yerinin ve rolünün azalmasıyla sonuçlandı. Sosyal imgelemi şekillendirerek, sekülerizm, özellikle toplumun eğitilmiş kesimleri arasında sosyal bir

⁶ Ziya Gökalp, II. Meşrutiyet (1908-1918) döneminde Türkçülüğün kurucu babalarından biri olarak görülür ve bu dönemde ülkeyi yöneten İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin ideologlarındandır.

temel kazandı. Bu nokta, yeni Cumhuriyet'in ulusal kimlik inşasında son derecede kritiktir.

4.1 Türk Sekülerizmi

Niyazi Berkes'in sekülerleşme tezinin temel ilkelerini benimseyen Banu Eligür'ün (2010, s. 6) vurguladığı gibi, Türklere Batı'nın liberal fikirlerini aşılamanın amacı, bireyciliğe yer olmayacak bir ümmet yerine yeni bir yurttaşlık türü ve dolayısıyla modern bir toplum yaratmaktır. Türk laiklik deneyiminin kademeli bir değişimi değil, aynı zamanda bir dereceye kadar devletin otoriterliğini de içeren şiddetli bir değişimi temsil ettiğine dikkat edilmelidir. Atatürk'ün önderliğindeki devrimci hareket, İslam'ı kamu işlerinden çıkarmayı ve dini, devlet kontrolüyle özel alana indirmeyi amaçlamıştı. Eligür'e (2010, s. 37) göre, din üzerindeki bu kontrolcülüğün nedenleri, Osmanlı döneminin başarısız modernleşme deneyiminden kaynaklanıyordu. Örneğin, Tanzimat dönemi reformlarından farklı olarak Cumhuriyet modernleşmesi, Batı egemenliğine caydırıcı olacak modern bir ulus ve devlet yaratmayı amaçlıyordu ve bu proje kaçınılmaz olarak laikliğe dayanıyordu (Eligür, 2010, s. 43). Yüzyıllarca tutucu ulema ve tarikatların hâkim olduğu bir İslami sistem altında yaşayan kitleler, Batı'nın liberalizm anlayışına aşina olmadıkları için, yeni kurulan devletin yurttaşlarına karşı paternalist bir rol oynaması dinin devlet kontrolü yoluyla kamusal işlerden elinin çektilmesi hedefinin gereği idi (Eligür, 2010, s. 46).

Cumhuriyetin 1923'te kurulmasından itibaren, yeni Türkiye'nin kültür politikası laikti. Böyle bir yönelimin yankıları yeni çıkarılan yasalarda görülüyordu: *Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti*'nin (Diyanet ve Vakıflar Bakanlığı) yerine Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması; Eğitimin Birleştirilmesi (tevhidi tedrisat) Yasası ile tüm eğitim kurumlarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanması ve medreselerin kapatılması; 1517'den beri Osmanlı hanedanında bulunan halifeliğin kaldırılması; Şeriat mahkemelerinin kaldırılması; Hafta Sonu Yasası; başlık ve kıyafet değişikliği; uluslararası zaman ve takvim sisteminin benimsenmesi; yeni medeni hukuk, ceza hukuku, borçlar hukuku ve ticaret hukukunun getirilmesi; dini evliliklerin ve çok eşliliğin kaldırılması; "Devletin dini İslam'dır" maddesinin Anayasa'dan çıkarılması; Latin harflerinin benimsenmesi; uluslararası birimler sisteminin benimsenmesi; soyadı yasası; unvanların ve takma adların kaldırılması; kadınların seçme ve seçilme

haklarının tanınması; laiklik ilkesinin Anayasa'ya dâhil edilmesi. Bu gelişmeler “laikliğin kurumsallaşması” olarak değerlendirilmektedir (Timur, 1997, s. 290).

Laikliğin kurumsallaşması, Atatürk'e göre Batı ile Türkler arasındaki eşitsizlik ancak laik bir devlet sistemiyle giderilebileceği için yaşamsaldı. Ayrıca Batılı değerler Atatürk için evrenseldi ve Türkler Batılı kültür sembollerini ve yaşam biçimlerini benimseyerek Batı toplumlarının düzeylerine ulaşabilirdi. Bu amaçla Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin (TBMM) çıkardığı yasalarla bunu devrimci bir şekilde topluma aşılama çalıştı. Laik hukukun gerekliliğinin, 1922'deki Lozan müzakerelerinde kapitülasyonlarının ve gayrimüslim azınlıkların ayrıcalıklarının kaldırılması söz konusu olduğunda görüldüğü de unutulmamalıdır. Batılı devletlerin delegasyonu, Türkiye'deki dini hukuk sistemi temelinde bu ayrıcalıkların sürdürülmesinde ısrar ettiği Türk heyeti, Büyük Millet Meclisi'nde yeni yasaların hazırlanmasını önermişti (İnalçık, 2007, ss. 70–71). Nitekim, Kuruluş Savaşı sonrasında yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin uluslararası sistemde varlığının tescili olan Lozan Barış Antlaşması'nın 39. maddesinde şöyle denilmektedir:

Müslüman olmayan azınlıklara mensup Türk yurttaşları Müslümanlarla özdeş medeni ve siyasal haklardan yararlanacaklardır. Türkiye'nin tüm halkı, din ayırt edilmeksizin, yasa önünde eşit olacaktır. Din, inanç ya da mezhep farkı hiçbir Türk yurttaşının medeni ve siyasal haklardan yararlanmasına ve özellikle genel hizmetlere kabulüne, memurluğa ve yukarı derecelere ulaşmasına, ya da çeşitli meslekleri ve sanatları yapmasına bir engel sayılmayacaktır. Herhangi bir Türk yurttaşının gerek özel ya da ticaret ilişkilerinde, gerek din, basın ya da her türlü yayın konusunda ve gerek toplantılarda herhangi bir dili serbestçe kullanmasına karşı hiçbir sınır konulmayacaktır. Resmi dilin varlığı kuşkusuz olmakla birlikte, Türkçeden başka dil ile konuşan Türk yurttaşlarına yargıçlar önünde kendi dillerini sözlü olarak kullanabilmeleri için gerekli kolaylıklar gösterilecektir. (TBMM, 1923)

Bu maddede aslında yeni devletin yurttaşlık kimliğine yüklediği anlamlar ifade bulmaktadır. Şöyle ki ister Müslüman çoğunluktan olsun ister gayrimüslim azınlıklardan olsun, her birey eşit haklara sahip Türk yurttaşları olarak tanımlanmaktadır. Azınlık dillerinin konuşulmasına veya kullanılmasına herhangi bir kısıtlama getirilmezken yeni ulusal devletin resmi dilinin Türkçe olduğu ve resmi dilin yeni ulusal kimliğin bir ögesi olduğu dikkat çekilmektedir. 41. maddede bu konuda şöyle denilmektedir:

Genel öğretim konusunda Türk Hükümeti, Müslüman olmayan yurttaşların önemli bir oranda yerleşmiş oldukları kentler ve kasabalarda, bu Türk yurttaşlarının çocuklarının ilk okullarda kendi dilleriyle öğretim görmelerini

sağlamak üzere, gerekli kolaylığı gösterecektir. Bu hüküm Türk Hükümetinin söz konusu okullarda Türk dilinin öğretilmesini zorunlu kılmasına engel olmayacaktır. (TBMM, 1923)

Ulusal kimliğin inşasında resmi dil olarak Türkçeye yapılan bu vurgu, Osmanlı Devleti'nden oldukça farklıdır. Türkçenin yeni ulusal kimliğin önemli bir dayanağı olduğu görülmektedir.

Lozan Antlaşması'nın ilgili hükümlerine bakıldığında, İnalçık'ın (2007, ss. 71–72) belirttiği gibi, bu hükümler Osmanlı dönemindeki *Mecelle*'nin yerini alacak seküler bir medeni hukuk sisteminin kabul edilmesini kaçınılmaz kıldığı görülür ki, yeni Medeni Yasa, bireylerin sosyal ilişkilerini kökten değiştirdiği ve onları Batı yaşam tarzına göre biçimlendirdiği için Türk toplumu açısından derin bir sosyal devrimi beraberinde getirmiştir. Her ne kadar İslam, doğumdan ölüme kadar her şeyi kapsayan bir yaşam tarzı öngörse ve Şeriat dışında bir hukuk sisteminin meşruiyeti dinsel zeminde tartışmaya açık olsa da İnalçık'a (2007, ss. 73–75) göre, ulusal egemenliğe dayalı demokratik cumhuriyeti, din kurallarına dayalı Şeriat devleti ile ilişkilendirmek imkânsızdır. Diğer bir deyişle laiklik, demokrasinin ön koşuludur. Ulusal egemenlik kavramı, egemenliğin ulusal ve laik olması gerektiğini ifade eder (İnalçık, 2007, s. 92). Dolayısıyla, yeni ulusal kimlik, Osmanlı'da dine yapılan vurgunun tersine, seküler doğrultuda inşa edilmeye çalışılmıştır.

Bu çaba, şüphesiz, sorunsuz bir geçişe işaret etmemektedir. E. J. Zürcher'e (2011, s. 339) göre, Cumhuriyetçi laiklik anlayışı, devlet organları ile din arasındaki ayırmadan ziyade, dinin denetim açısından devlet bürokrasisinin bir bileşeni olmasını gerektiriyordu. Özellikle 1930'larda biraz "aşırı" bir yorumla laiklik, "dinin kamusal yaşamdan çıkarılması ve kalan dini kurumlar üzerinde tam bir devlet kontrolünün kurulması" anlamına geliyordu (Zürcher, 2011, s. 269). Bunun nedeni şuydu: Pozitivist görüş, önceki II. Meşrutiyet dönemindeki İttihatçılar gibi, erken Cumhuriyet dönemindeki devrimcileri dini, devletin ve toplumun modernleşmesinin önünde bir engel olarak algılamaya zorluyordu (Zürcher, 2011, s. 339). Bu nedenle, dinin rolünü, tamamen kamusal alanın dışında kalan özel bir inanç sistemi olarak sınırlamaya çalıştılar (Na'ım, 2008, s. 197). Mustafa Kemal, Osmanlı toplumunun toplumsal tahayyülü ve hafızasıyla ilgili olarak İslam'ın önemini farkındaydı. Bu bakımdan Devrim'in özü sekülerizmdi ve Mustafa Kemal, karşı devrim tehlikesine açıkça dikkat çekerken onun dini bir ideoloji biçiminde ortaya çıkabileceğine inanıyordu (Şaylan, 1992, s. 80). Dolayısıyla Cumhuriyet'in laiklik anlayışı, dini sivil topluma bırakılan

geniş bir özgürlük alanı olarak yorumlayamazdı; aksine din, kontrol altına alınmalıydı (Şaylan, 1992, s. 80). Devrimcilere göre, dinin siyasi bir rol oynamamasını sağlamanın tek yolu onu devlet kontrolüne tabi tutmaktır (Tank, 2005, s. 6). Böylece, din, özel alan içinde sınırlanacaktı (Lewis, 1993, s. 408). Nitekim Türkiye Cumhuriyeti'nin kontrollü bir laikliğe dayalı olduğu ileri sürülmektedir (Tank, 2005, s. 14). Bu bakımdan tamamen Cumhuriyet'e özgü bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, devlete dini kontrol altında tutabilmek için gerekli araçları sağlamıştır. Bu kurumun, Aleviliği yadsıyarak ana akım Sünni-Hanefi doktrini teşvik etmesi ise önemli bir sorun potansiyeli barındırıyordu (Mardin, 2011, s. 69). Türkiye'de dini düzenlemede devletin en önemli aracı olan Diyanet İşleri Başkanlığı, din ve devlet arasındaki teorik ayrıma bakıldığında uygulamadaki büyük farklılığı oluşturmaktadır (Kuru ve Stepan, 2013, s. 93).

Öte yandan, Oryantalistlerin Batılı olmayan toplumları analizlerinde genellikle kültür ve iktidar arasındaki ilişkileri göz ardı ettikleri ya da yanlış yorumladıkları yönünde ciddi eleştiriler söz konusudur. Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın rolünü netleştirmek de önemlidir: Sosyal kültürün önemli bir bileşeni olan din, iktidar için büyük bir potansiyele sahiptir. Türk devleti bu iktidar üssünü düzenleyerek kontrol etmeye çalışmıştır. Türkiye'de laikliğin nasıl ve neden farklı bir kurumsallaşma yolu takip ettiğini göstermek açısından Türk laikliğinin bu özelliğini anlamak gerekir.

4.2 Yeni Türkiye'de Kıyafet

Türkiye'de sekülerizmin gelişiminin yeni ulusal kimlik ve kültürün devrimci bir kararlılıkla kurumsallaşması, toplumsal yaşamda net çizgilerle görünür kılınmıştı. Bu dışı vurum, kılık kıyafetin eski canlılığını ve renkliliğini yitirişine sitemle birlikte de anılır. Örneğin, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1946) Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin İstanbul'un kimliğindeki değişime nasıl yansıdığını İstanbul çarşılarından hareketle anlatırken, alaca canlılığa duyduğu özlem satır aralarından okunur:

Bu çarşılarda çok değişik kıyafetlerinin aralarındaki mezhep, dil, ırk, hatta kıta ayrılıklarını ilk bakışta kavranacak hâle getirdiği rengârenk bir insan kalabalığı akardı. Bütün eski şark bu sokaklarda idi. Seyrek, çember sakallı, çıkık elmacık kemikli, yüzleri riyazet ve takva ile süzölmüş, elleri uzun kollu şal hırkalarında kilitli Türkistanlılar, kim bilir kaç senesinin Hac kervanından -tıpkı sürüsünden ayrılmış hasta bir leylek gibi- bu şehrin bir köşesinde kalıvermiş. Ayvansaray'da veya Hırkaişerif 'te evlenmiş, çoluk çocuk sahibi olmuş, bizim

kıyafetimizi uzviyetlerinin itiyadı hâlâ yadırgayan Çin Müslümanları, siyah kalpaklı, belleri gümüş tokalı kemerlerle sıkılı Kafkaslılar, beyaz harmanilerine bürünmüş endamlarıyla eski hacılara Arafat'ı hatırlatan Yemenliler, nihayet biz yaştakilerin çoğunun hayatına bir ikisinin şefkati ve esirliğinin acıklı masalı behemehâl girmiş bir yığın zenci... Çocukların “Gündüz feneri” diye uzaktan alay ettikleri, fakat garip bir tezatla evlerde en fazla bağlandıkları kalfalar, harem ağaları, lâlalar, hülâsa, kimi Türkçeyi bir hindi edasıyla gırtlaktan yumurtlayan, kimi yarım yamalak öğrendiği her kelimeyi genzinin mengenesinde ezip büzdükten sonra iplik iplik ortaya atan, kimisi memleketinin dilinden başka hiçbir dil bilmeden sadece büyük şehirlerin verdiği o acayip imkânla aramızda geçinip giden, çoğunun hakiki hemşerisine ancak pazarlarımızda yahut o zamanın zengin kuşçu dükkânlarında tesadüf edilen bir kalabalık.

(...) Beyazıt sergisi bu kalabalığın senede bir ay en feyizli şekilde birleştiği yerd. Sarıgın, kalpağın, fesin her çeşidi, en yenisi Sargon kabartmalarıyla yaşıt bir yığın kıyafet ve her dilde şakıyan bütün bir şark Babil'i burada, birbirine karışan bin türlü bahar kokusunun kurduğu âdeti metafizik bir Şark ve Asya havası içinde birbirine kenetlenmiş çalkalanırdı.

Bu alaca kalabalığı sadece *pittoresque* bir unsur diye kabul etmemelidir. O, şehrin İktisadî imkânlarına dayanıyordu. Arkasında dünya ticaretinin büyük bir parçası vardı. Bütün Akdeniz, Karadeniz kabara kabara İstanbul'a geliyordu. Hatta 1900 yılına doğru bile İstanbul dünyanın birinci sınıf limanlarından biri olarak tanınırdı. Bütün Boğaz, Marmara açıklarına kadar her cinsten ve her bayraktan gemi ile dolu idi. Devrin bütün seyyahları İstanbul limanından bahsederken Londra'yı hatırlarlar, onunla ölçerlerdi. Lamartine 1833'te, İngiliz seyyahı Delahey 1850'de bu benzetişte ısrar ederler.

Bütün bunlar, arkalarındaki hususî medeniyetle birlikte çekilince, İstanbul gerektiği gibi düzenlenmesi zaman isteyen bir istihsal hayatıyla geçinmeye başladı. Kısacası, büyük müstehliklerin şehri, küçük müstahsilin şehri oldu. Yarınki İstanbul bu istihsalin şartlarına, şekillerine bağlıdır. Yurttaki gelişmelerin, kendi toprak ve imkân zenginliğinin, coğrafya vaziyetinin bu şehre yepyeni bir hayat, hür çalışma zevkini almış insanların hayatını vereceği muhakkaktır. Bugünün İstanbul'u oldukça uzun süren bir geçiş devresinden sonra bu hayata adımını atmış sayılabilir. Ama istediğimiz gibi geniş, verimli çağını idrak ettiği zamanda da eskiyi tamamıyla unutmuş olmayacağız. Çünkü o bizim ruh maceralarımızdan biridir.

Şekil 4.1'de görüldüğü üzere, Osmanlı İstanbul'unun çarşılarını rengârenk insan manzaraları süslerdi. Tanpınar'ın da dikkat çektiği gibi, bu renkliliğin arka planında, dönemin ekonomik koşulları yatıyordu. Yabancılar kapitülasyonlar adı altında verilen ayrıcalıkların gayrimüslim azınlıklar aracılığıyla yürütüldüğü tüketim sisteminden üretime öncelik veren çağdaş bir sisteme geçiş, beraberinde “hür çalışma” yaşamını, yani ücretli emek ile yaşamını kazanan işçi sınıfının yükselişini de getiriyordu. Şehrin imparatorluk şatafatını yansıtan ticaret burjuvazisi, yeni yurttaşlık

anlayışıyla kamusal alana eşit haklar çerçevesinde katılmaya başlayan ve hızla köyden kente göç ederek köylülükten kentli işçilere dönüşen kitlelerle kültürel bütünleşme isteyen yeni devlet otoritesinin önlemlerine boyun eğiyordu.



Şekil 4.1. Kapalıçarşı, Avusturyalı ressam Emanuel Stöckler'in 1849'da yaptığı bir suluboya tablo.

Yeni devletin benimsediği devletçi kalkınma modeli, büyük ölçüde gayrimüslimlerden oluşan burjuvaziye karşı devlete güçlü ekonomik araçlar sağlıyordu. Bu araçlarla devlet bir taraftan ulusal burjuvazi yaratmak üzere Anadolu girişimcilere kol kanat gererken bir taraftan da kurduğu büyük sanayi tesisleri ile köylülere ve kentli yoksullara kamu sektöründe olmanın imkânı yaratıyordu. Diğer bir ifadeyle, devletçilik, yukarıdan aşağı devrimcilik nosyonuyla toplumun kültürel yapısını ve çeşitliliğini, yeni ulusal kültürde bütünleştirmek için gerekli ekonomik altyapıyı kuruyordu. Çevre, Anadolu ulusal pazarla bütünleştikçe merkezin nüfuzuna daha da açılıyordu. Bu durum, yüzyıllarca Anadolu'yu ihmal etmiş olan Osmanlı yönetim pratiklerinden büyük ölçüde farklıydı.

Bu farkın gündelik yaşama ve kılık kıyafete aktarımı da çarpıcıydı. Şekil 4.2'de görüldüğü gibi, Tanpınar'ın sözünü ettiği çeşit çeşit sarık, kalpak ve fesin metafizik bir Doğu havasıyla iç içe geçişi, Kapalıçarşı'da Cumhuriyet'le birlikte yerini Batılı bir

görünümüne bırakmıştı. “Uzun kollu şal hırkalı” Türkistanlılar, “siyah kapaklı, gümüş tokalı kemerleriyle” Kafkas insanı,” “beyaz harmanileri” içindeki Yemenliler, siyah köleler tarihi çarşılara imparatorluk ruhu üflerken artık ceketli, pantolonlu, şapkalı İstanbul beyefendileri ve döpiyesli hanımefendiler yeni ulusun rol modelleriydi sokaklarda, çarşı ve pazarlarda.



Şekil 4.2. Kapalıçarşı, 1929

Kaynak: Eski İstanbul Fotoğrafları Arşivi (2021)

Yeni devletin kurulmasıyla ivme kazanan reformlar, bir taraftan da reaksiyoner tepkileri beraberinde getiriyordu. Devrimin kurumsallaşması ve toplumsal alana nüfuzunu sağlamak ve ayaklanmaları sindirmek adına, 1925’te Huzurun Sağlanması Yasası (Takrir-i Sükûn Kanunu) yürürlüğe sokulmuştur. 1925’ten 1934’e kadar olan dönemde de yurttaşların görünümünü Batı uygarlığına benzer duruma getirmeye yönelik çalışmalar yapılmıştır. Erkekler için şapka giyilmesi, din adamlarının kıyafetlerinin düzenlenmesi için yasal düzenlemelere başvurulurken kadınların çağdaş kıyafet giymeleri, yasal düzenleme yapılmaksızın teşvik edilmiştir (Sezer Arıç, 2006, s. 153). 28 Ocak 1925’te Kastamonu’nun İnebolu ilçesindeki Türk Ocağı’nda verdiği söylevde şapkayı tanıtırken kıyafet devriminin önemine dikkat çeken Atatürk şöyle diyordu:

Türkiye Cumhuriyeti'ni tesis eden Türk halkı medenidir. Tarihte medenidir, hakikatte medenidir. Fakat medeni aleme -ben sizin öz kardeşiniz, arkadaşınız, babanız gibi söylüyorum- medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı; fikriyle, zihniyetiyle medeni olduğunu ispat ve izhar etmek mecburiyetindedir. Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medeni olduğunu göstermek mecburiyetindedir. Velhasıl medeniyim diyen Türkiye'nin, hakikaten medeni olan halkı başından aşağıya vaz'ı haricisiyle dahi medeni ve mütekamil insanlar olduğunu fiilen göstermeye mecburdurlar. Bu izahatımı heyet-i aliyenize, heyet-i umumiyeye bir sualle tevcih etmek istiyorum, soruyorum: “Bizim kıyafetimiz milli midir? Bizim kıyafetimiz medeni ve beynelmilel midir? Tabirimi mazur görünüz altı kaval üstü şişhane diye ifade olunabilecek bir kıyafet, ne millidir ve ne de beynelmileldir. O halde kıyafetsiz bir millet olur mu arkadaşlar? Böyle tavsif olunmaya razı mısınız arkadaşlar?... “Turan” kıyafetini araştırıp ihya eylemeğe mahal yoktur. Medeni ve beynelmilel kıyafet, bizim için, çok cevherli milletimiz için layık bir kıyafettir. Onu iktisa edeceğiz. Ayakta iskarpin veya fotin, bacakta pantolon, yelek, gömlek, kravat, yakalık, ceket ve bittabi bunların mütemmimi olmak üzere başta “siper-i şems-i serpuş”. Bunu açık söylemek isterim. Bu serpuşun ismine “şapka” denir. Redingot gibi, bonjur gibi, smokin gibi, frak gibi... İşte şapkamız diyenler vardır. Onlara diyeyim ki, çok gafilsiniz ve çok cahilsiniz ve onlara sormak isterim: Yunan serpuşu olan fesi giymek caiz olur da şapkayı giymek neden olmaz. (Akçiçek ve Karayaman, 2007, s. 119)

Atatürk, uygar ve uluslararası kıyafete sahip olmayı ulusal kıyafete sahip olarak görür ve düşünsel olarak uygar olmanın göstergesinin kıyafet olduğunu belirtir. Öyle ki, ulusallık adına bir Turan kıyafeti arayışına girmeyi gereksiz ve anlamsız bulur. Ayakkabı, pantolon, yelek, gölek, kravat ve ceketten oluşan Batılı kıyafetin tamamlayıcısı olarak şapkayı sunarken, özünde bir Yunan başlığı olan *festense* uluslararası kıyafetin bir parçası olan şapkanın Türk ulusuna daha uygun olduğunu söyler. Trimberger'in yukarıdan aşağı devrimcilik terminolojisine uygun olarak Şekil 4.3, 4.4 ve 4.5'te de görüldüğü gibi, giyim-kuşamıyla da yeni Türk ulusu için örnek Atatürk'ün ve çevresinin kıyafetleri tam anlamıyla Batılılığı temsil ediyordu.



Şekil 4.3. Erken Cumhuriyet Döneminde Kıyafet
Kaynak: Atatürk Araştırma Merkezi (2013)



Şekil 4.4. Erken Cumhuriyet Döneminde Kıyafet
Kaynak: Atatürk Araştırma Merkezi (2013)



Şekil 4.5. Erken Cumhuriyet Döneminde Kıyafet

Kaynak: Atatürk Araştırma Merkezi (2013)

Mustafa Kemal'in Kastamonu'da yaptığı konuşmada “uygar milletlerin giyimi”ni ülkeye sokmak işareti verdiği günden sonra Türk toplumunun görüntüsü kesin biçimde değişti. Önerilen reform, sadece fesin şapka ile yer değiştirmesinden ibaret değildi. Milletın tüm giysi biçimi söz konusuydu. Bu devrim Türk gardırobunu tümü ile altüst etti ve yirminci yüzyılda, bütün ülkelerde ilk Osmanlı şahzadeler dönemini hatırlatan Asya biçimindeki alacalı bulacalı giysileri kesin olarak kaldırdı. (Gentizon, 1994, s. 128)

II. Mahmut'un başlattığı ama gelenekselliğın ruhuna pek dokumayan kılık kıyafet dönüşümü, Cumhuriyet'le birlikte artık geleneksel-modern ikiliğinden kurtulmuştu. Batı'daki “küçük düşürücü” Türk imgesinin bir biçimi olan Moliere'in “Büyük Mamamuşi” karakterini yansıtan eskinin Asya kıyafetleri, burunlu pabuçlar, değirmen taşını andıran sarıklar ve palalar, Batı kıyafetleri olan pantolon, ceket, redingot, iskarpin, yaka ve kravatla yer değiştirirken İstanbul sokakları da geçişin renk cümbüşünün sahnesiydi adeta.⁷ Türk oldukları başlarındaki festen anlaşılabilir

⁷ “Moliere, ‘Büyük Mamamuşi’ karakterini, 1669 yılında Fransa'ya gönderilen ilk Türk elçilerinin gözlerini, üzerinde taşıdığı 14 milyon altın pahasındaki silme pırlanta pelerin ve Versaille Sarayı'nın şatafatıyla kamaştıramadığı için sinirlenen Kral 14. Louis'in, 'Türkleri küçük düşürücü' bir piyes yazması emriyle yaratmıştı. ‘Efendi Burjuva’ piyesinde görgüsüz zengin Mr. Jourdain, yüksek sosyeteye girebilmek için Büyük Türk Müftüsü Mamamuşi kılığında düşüp kalkarak şaklabanlık yapıyor ve mumlar dikili bir kavuk taşıyordu” (Kırıkkanat, 2005).

derecede Batılı kıyafetler içindeki modern İstanbullu Müslümanlar ile geleneğe bağlılığını renkli elbiseler, kat kat poturlar, işlemeli kaftanlar, çiçekli yelekler, şişkin külotlar, kırmızı veya sarı renkte deri ve kalkık sivri burunlu ayakkabıları ile göstermeyi tercih edenlerin kafa ve görüntü karışıklığı, Atatürk'e kadar süren bir ikilemdi. Devlet memurlarının kıyafetlerini düzenleyen kararnameden başlayarak 1925 yılındaki Meclis açılış oturumu, milletvekillerinin tamamının giydiği frak, beyaz gömlek, beyaz kravat ve siyah ayakkabıdan oluşan kombinle yeni dönemin ruhunu tam olarak simgeliyordu. Şalvar, kaftan, entari, sarık ve fesin tarihe karışmasının simgeselliği, Fransız Devrimi'nden sonra Avrupa'da aristokratik simgeselliğin parçası olan pudralı perukların, tüylü geniş şapkaların, kadife hırkaların, ipek külotların, dantelli manşetlerin yadırganmaya başlaması ile koştur bir değişimi görünür kılınmasıdır (Gentizon, 1994, ss. 128–131). Diğer bir ifadeyle, Müslüman Türklerin geleneksellikten modern simgelere geçişi, Türklere özgü bir değişim değildir. Batı da benzer süreçleri yaklaşık bir buçuk yüzyıl önce yaşamış ve feodalizmin kalıntılarından devrimlerle birlikte kurtulmuştu.

Erkek kıyafetlerindeki bu uluslararasılaşmanın yanı sıra kadınların kıyafetlerinde de geleneksellikten kopuş yaşamıştır. Bu kopuş, kimliğin önemli bir ögesi olan toplumsal cinsiyetle birlikte düşünüldüğünde, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamanın simgesel boyutuyla ilgilidir. Kadınların toplumsal yaşama erkeklerle eşit hukuksal statüde katılabilmelerinin ötesinde bu katılımın görünürlüğü için kadını gizlemeye yönelik geleneksel giyim pratiklerinin aşılması bir gerekliliktir. Nitekim, 20. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan bu yöndeki yumuşama, çarşaf ve peçe kullanımının küçük bir sosyete grupla sınırlı kalsa da terk edilmesini beraberinde getirmişti. Zaten kırsal kesimde yaşayan kadınlar için çarşaf alışkanlığı söz konusu da değildi; ancak, şehirli Müslüman kadınların yüzlerinin açık dolaşması sokaklarda hala hoş karşılanmıyordu. Birinci Dünya Savaşı koşullarında eşini cephelelere gönderen kadınların çalışma yaşamına katılmak durumunda kalması, örtünme konusunda bir gevşemeyi zorunlu kılmıştı. Mütareke ve işgal döneminde İstanbul'da çalışan kadınlar için çarşaf ve peçenin yerini ilk etapta geçici bir süre için başın etrafını sararak ensede bağlanan başörtüsü almıştı. Cumhuriyet'le birlikte ise örtünmemenin cezalandırılması tamamen son buldu. Cumhuriyet yurttaşı kadınlar, Batılı kadınların kullandığı şapka, kostüm, tayyör ve manto giyinmek için teşvik edildi ve bu teşvik şehirlerde önemli ölçüde kabul gördü (Gentizon, 1994, ss. 132–133).

Diz altına uzanan etekler, ince ama vücuda tam oturmayan tipte, daha düşük yakalı, düz silüetli elbiseler, yüksek topuklu ayakkabılar ve korsenin yerini alan iç çamaşırlarıyla betimlenen *flapper* tarzı ile Şekil 4.6'da da örneklendiği gibi, bu dönemde, kadının siyasal, ekonomik ve sosyal özgürleşmesi kıyafete yansyordu.



Şekil 4.6. 1930'da Şişli Sokaklarında Bir Türk Kadını
Kaynak: Cengiz Özkarabekir ve Sevecen Tunç (2020, s. 401)

BÖLÜM 5

5. SONUÇ

Din, dil, milliyet, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet gibi etnik kimliğin temel unsurlarının ortak göstereni olan giyim kuşam, çokkültürlü ve ulusal bağlamlarda birbirinden farklı işlevselliğe ve altyapıya sahiptir. Bu açıdan, çokkültürlülüğe örnek olarak verilebilecek Osmanlı Devleti ve onun ardılı konumunda bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti, iki farklı bağlamı karşılaştırmak açısından zengin tartışma malzemeleri içerir. Bu bölümde etnik kimliğin temel öğelerinin giyim kuşamla ilişkiselliği, Osmanlı ve Cumhuriyet örneklerine gönderme yaparak tartışılacaktır. Anne Hollander'in (1993) ifadesiyle, bu ilişkisellik kıyafetler üzerinden görülmeye çalışılacaktır.

Osmanlı modernleşmesinin liberal milliyetçi bir yurttaşlık anlayışına evrilmesinden ve tebaayı bireylere dönüştürmeye başlamasından önce, komüniteryen çokkültürcü bir model olan *millet* sistemi, devletin resmi olarak tanıdığı dinsel toplulukların sınırlarını, giyim pratikleri üzerinden görünür kılmıştı. Diğer bir ifadeyle kıyafetler, farklı kimliklerin işaretleyicisi olarak Osmanlı yöneticilerinin toplumsal statükoyu korumaları için gerekliydi. Bu öyle bir sistemdi ki, padişah sarayından baktığında kimin hangi cemaate ya da millete mensup olduğunu kolaylıkla görebildiğinden yönetim açısından son derece öngörülebilirlik sağlanıyordu. Öngörülebilirliğe ve düzenin korunmasına hizmet ettiği sürece Osmanlı yöneticilerinin “hoşgörü”sünden yararlanan *milletler* ve dini önderleri, dinsel sınır çizgilerinin yüzyıllarca değişmeden kalması için çaba göstermiştir. Bir anlamda herkesin yerini bildiği ve bunu giyim kuşamıyla gösterdiği bir modeldi *millet* sistemi.

Dolayısıyla, çoğu zaman mensup olunan dinsel toplulukla yani *milletle* örtüşen dil de daha dudaklardan dökülmeden kıyafetle görünür kılınırdı. Örneğin, Ermeni milletine mensup bir kişi, taktığı başlığın renginden anadilini de belli ediyordu. Benzer

biçimde, başka etnik topluluklar da geleneksel kıyafetlerinin farklılığını koruyarak, yani etnik sınırlarını görünür kılarak, dil veya lehçelerinin farklılığını da yakın ve akraba toplulukların dil ve lehçelerine karşı koruyorlar, kendilerini diğer topluluklardan izole edebiliyorlardı. Böylece aynı dinsel topluluğa (Ortodoks) mensup olsalar ya da aynı (Slav) dil ailesinden dilleri konuşsalar da örneğin, Sırplarla Bulgarlar ayrı kimliklerini yaşatabilmiş ve milliyetçiliklerin yükseldiği çağda ayrı ulus-devletler kurabilmişti.

Ayrı ulus-devletlerin yurttaşlarının İstanbul sokaklarında dolaşırken ayırt edilmelerini sağlayan en önemli özellikleri kıyafetleriydi. Giyim kuşam alışkanlıkları ve tercihleri, Batı Avrupalı ulusları hem Osmanlı *millet*lerinden hem de Müslümanlardan kolaylıkla farklılaştırıyordu. Bu nedenle, kimliğin milliyet ögesinin de giyimle işaretlendiği, ulusal kostümlerin ulusal kültür ve kimliğe nüfuzu, kimliğin görünür kılınmasında çok etkiliydi. Bu da yüzlerce yıldır bir uluslararası ticaret merkezi olan İstanbul'a kozmopolit bir ruh kazandırmıştı. Cenevizli, Venedikli, Frenk tüccarlar ile sonraları Rus, İngiliz, Alman diplomatlar İstanbul'un özellikle Batıların yoğun olarak yaşadığı Pera ve Galata gibi semtlerinde kendi ulusal kimliklerini dışa vuran kıyafetleriyle dolaşıyordu. Dolayısıyla, Doğu ve Batı'nın kavuşma noktası olan İstanbul hem komüniteryen çokkültürlülüğünü hem de çok milliyetliliğini giyim çeşitliliği ile yansıtıyordu.

Kimliğin din, dil, milliyet gibi kültürel bileşenlerinin dışında ekonomik ögesi olan sınıfsal boyut insanların hem toplumsal statülerini hem de üretim sistemi içindeki konumlarını içerir. Marksist ve Weberyen varyantları olan sosyal sınıf, sınıflı toplumlarda ortaya çıkan sosyal tabakalaşma modellerine odaklanan bir sosyal bilimler kavramıdır ve bu kavram çerçevesinde kuramsal olarak insanlar, en yaygın olanı üst, orta ve alt olmak üzere bir dizi hiyerarşik sosyal kategoride gruplandırılmıştır (Grant, 2001, s. 161). 14. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar süren Osmanlı Devleti'nin klasik çağında ise geleneksel Ortadoğu toplum yapısına denk düşen bir sınıflandırma söz konusuydu. Halil İnalçık'ın (2003, ss. 156–157) belirttiği gibi,

Geleneksel Ortadoğu toplum kavramı, çiftçi, tüccar ve zanaatkarları üç üretici sınıf olarak kabul eder. Kentli nüfusu son iki grup oluşturur, toplumsal sınıflandırmanın alt basamağında zanaatkârlar bulunurdu. Sultanın emrine göre, her sınıf üyeleri mevkilerini gösteren elbiseler giymek zorundaydı; üst sınıfların giydiği lüks elbiseleri ise, zanaatkâr ve dükkân sahiplerinin giymeleri olanaksızdı.

İmparatorluğun kentli nüfusu da, köy nüfusu gibi, Müslüman ve gayrimüslim olarak iki sınıfa ayrılmıştı; ancak bu, şeriatın koyduğu bir sınıflandırmadır ve toplumdaki gerçek toplumsal ve ekonomik ayrılıkları yansıtmaz. Müslüman ve gayrimüslim tüccarlarla zanaatkarlar gerçekte aynı sınıftandı ve hepsinin hakları aynıydı. Zengin Yahudi, Rum ve Ermeni tüccarlar Müslümanlar gibi giyinir, ata biner ve davranırdı. Sultan zaman zaman gayrimüslimlerin Müslümanlarla aynı biçimde giyinmelerini, köle edinmelerini ya da ata binmelerini yasaklayan yasalar çıkararak şeriatın koşullarını yerine getirmek isterdi, ama bu fermanlar etkisiz kalırdı.

Görüldüğü gibi dış görünüş , şeriata dayanan *millet* sisteminin öngördüğü kılık kıyafet farklılaşmasından ziyade farklı toplumsal ve ekonomik gerçeklikle, yani sınıfsal farklılaşmayla ilgiliydi. Nitekim din ayrımı üzerinden biçimlenen ve devlet eliyle yaşatılmaya çalışılan kısıtlama ve farklılaştırma uygulamaları, ekonomik, toplumsal, siyasal ve askeri koşulların zorlamasıyla sahneye gelen Osmanlı modernleşmesiyle etkisini hızla yitirmeye başlamıştır.

Kimlik farkının biyolojik özelliklerden ötürü görünür kılındığı bir kimlik ögesi olan ırk, farklı ırksal grupların birbirinden farklı giyim pratiklerine ve geleneklerine sahip olmaları nedeniyle bir kat daha vurgulanır olur. İstanbul sokaklarında efendisinin yanında dolaşan siyah bir köle hem sınıfsal hem de ırksal farklılığına denk düşen kıyafetler giyerdi. Zira bir Müslüman siyahı bir Müslüman Çerkes ya da bir Ortodoks Rum kostümü içinde görmek olası değildi. Ancak, Osmanlı *millet* sisteminde ırka dayalı bir sınıflandırma bulunmamasına karşın giyim kuşamın ırksal zeminde farklılaşmayı yansıtmamasının nedeni sınıfsaldır.

Kimliğin ele aldığımız son ögesi olan toplumsal cinsiyet ise hem erkeklerle kadınların biyolojik farklılıklarını hem de bu farklar üzerine toplumsal olarak inşa edilen norm ve değerleri içerir. Gelenekçi toplumlarda kadının özel alana hapsedilmesi, toplumsal yaşamda denetlenmesi ve kamusal alandan soyutlanmaya çalışılması, mahrem kadın kimliğiyle özdeşleştirilen giyim kuşam pratiklerinde de açıkça görülür (Berktaş, 2010). Örneğin, Arapça'da *nâmûs* şeklinde kullanılan sözcük “sır saklamak, gizli söz söylemek” anlamındaki *nems* mastarından türemiştir ve “gelenekselliğin güçlü olduğu toplumlarda veya toplum kesimlerinde namus kavramı, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünün ve onun üzerindeki hiyerarşik konumunun en belirgin göstergesidir. Namus ayrıca erkeğin kadını sömürmesinin, yaşamını belirlemesinin ve sınırlamasının en güçlü aracıdır” (Hamzaoğlu ve Konuralp, 2019, s. 53). Osmanlı toplumunda da kadının kıyafetiyle gizlenmesi, çarşaf ve peçe altında görünmez kılınmaya çalışılması, özellikle Müslümanlar arasındaki namus anlayışıyla

ilgilidir. Dahası, tesettür Doğu ve Batı arasındaki farkın imgelemesi açısından Doğulu kimliğin içine işlemiştir. Modernleşmeyle birlikte bu imge -en azından İstanbul’da- çözülmeye başlamıştır.

II. Mahmut’un reformları erkek kıyafetinde yeni bir görünümü ortaya çıkarırken kadın kıyafetine dair gelişim süreci Tanzimat sonrasında yeni yaşam biçimine bağlı olarak biçimlenmiştir. Daha çok kentli kadının geleneksel görünümünden uzaklaşması biçiminde algılanan süreç özellikle 1908 sonrasında yoğun bir mücadele alanını oluşturmuştur. (Turan, 2013, s. 103)

Bu bağlamda, Mehtap Hamzaoğlu’nun (2018, s. 76) belirttiği gibi, “Tanzimat döneminden Cumhuriyet’e uzanan süreçte Türk toplumsal, siyasal ve ekonomik hayatındaki değişim ve dönüşüm süreçlerinde kadının ‘kamusal alan’a dâhil olma çabalarıyla şekillenen kadın hareketleri ve bu bağlamda öne çıkan kadınlar Türkiye’de kadın kimliğinin oluşumunda önemli bir rol üstlenmiştir.”

Giyim konusuna dönecek olursak, “Cumhuriyetin ilanından önce kılık kıyafet ve başlıkla ilgili çok çeşitli ıslahat girişimleri olmuş fakat eski ve yeninin bir arada kullanılması ve taassubun yenilikler üzerindeki gölgesi nedeniyle Türk halkı modern bir dış görünüme kavuşmamıştır” (Aysal, 2011, s. 21). Osmanlı-Türk modernleşmesinde devrimci bir aşamaya geçişi simgeleyen Cumhuriyet, toplumdaki kimlikleri ve dolayısıyla bu kimliklerin dışavurum unsurlarından biri olan giyim kuşamı da radikal derecede etkilemiştir. Ancak bu değişim hiç de kolay gerçekleşmemiştir. Modernleşmede Cumhuriyet’e değin Batı’nın ileri bilim ve tekniğini alıp kültürünü reddetme isteminden kaynaklanan bir gerilim söz konusuydu. Giyim de kültürün, özellikle dinsel kimliğin önemli bir birleşenydi. Bu nedenle, Batılı giyim tarzına dinsel çevreler tarafından katıyetle karşı çıkılıyordu. Hatta *zimmi* ya da yabancı kıyafetlerinin giyilmesi, günah işlemekle dinden çıkmak arasında değişen bir suçtu (Düzdağ, 1973; Elliot, 2004, s. 109). Hatta bu konudaki dirençten, Sultan II. Abdülhamit (1974, ss. 117–118) bile yeni bir askeri başlığı 1903’te şeyhülislama kabul ettirmede zorlanıldığı için şikâyet etmiştir. Saray, ordu ve devlet memuru kıyafetlerinin modernizasyonu, 19. yüzyıl boyunca Avrupa kıyafetlerinin sıradan Müslümanlar (başlangıçta şehirli halkı ve daha sonra kırsal nüfus) tarafından benimsenebilmesinden önce gerçekleşmiş ve bunun için zemin hazırlamıştı. Ancak şalvar yerine pantolon giydirilen askerler, geçmişte olduğu gibi dar Avrupa elbisesini hem gülünç hem de edep dışı olarak gören halkın alay etmesinden ilk başta şikâyet etmişti (Gellner, 1981, ss. 174–178). Müslüman halk ayrıca ulusal ihanetle eşdeğer

görerek Avrupa başlığını benimseme konusunda isteksiz kalmıştı (Elliot, 2004, s. 110).

Din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, dinin kamusal alandaki baskın rolünü kaybederek bireylerin özel yaşam alanlarındaki tercihlerine bırakılması, onların kimliklerinde ve bu kimliklerin toplumsal tahayyüle aktarılmasında ve imgelenmesinde önemli etkiler yaratmıştır. Devlet nezdinde Türkiye Cumhuriyeti yurttaşları, dinlerine göre sınıflandırılmaksızın hukuksal ve siyasal eşitliğe kavuşmuştur. Dolayısıyla, milliyet, liberal milliyetçilik doğrultusunda yurttaşlık bağıyla Türkiye Cumhuriyeti'ne bağlı tüm insanları birleştirmeye ve kapsamaya yönelmiştir. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun komüniteryen çokkültürlü organizasyonu yerine resmi dini olmayan ama ulusal bir kültüre sahip yeni anlayışın yukarıdan aşağı benimsetilmesi demektir. Batılılaşmanın bir sonucu olarak resmi düzlemde artık Türkler ya da Türk yurttaşları Batılı giyim kuşam uygulamalarını benimseyerek evrensel normlara uyum sağlamış oluyordu.

Diğer bir ifadeyle, artık giyim kuşamına bakılarak bir yurttaşın anadili, dini/mezhebi, etnik kökeni hakkında çıkarsama yapmak zorlaşmış, bireylerin bu yönleri konusunda anonim kalma hakkı güvence altına alınmıştı. Hatta geçmişin abartılı kıyafetlerinin yerini Batılı mütevazı kıyafetlerin alması, sınıfsal farkların da giyim kuşam yoluyla daha az görünür kılınmasını sağlamıştı. Dolayısıyla, kültürel, toplumsal, siyasal ve ekonomik farkların giyim kuşam üzerindeki etkileri sınırlı kalmıştı. Dönemin *Milliyet* gazetesinin manşetine yansıtış biçimiyle Şekil 5.1 ve 5.2'de örneklenen ve aynı dönemde TBMM'de kabul edilerek sınıfsal farklılığı yansıtan unvanların kaldırılmasına dair yasa ile kıyafet yasası bu yöndeki önemli gelişmelerdir.

Gayrimübadiller emlak satışının artırılması ve yeni para tevziatı için Ankara'ya bir heyet gönderdiler.

Bulgar - Yunan Sınırlarında

Bir kaç günden beri Atina'dan yüksek oynatıcı teyzaların gelmekte. Balkan barışlığı beklenmektedir. Balkan barışlığı beklenmektedir.

1 - İlk önce Yunan komünizminin sunularına karşı yazılmıştır. Bu çaplı bizim sınırlarımızda kabul edilmez.

Balkan barışlığı beklenmektedir. Balkan barışlığı beklenmektedir. Balkan barışlığı beklenmektedir.

Bu ülkeler, sıkıntı içinde bulunmuşlardır. Balkan barışlığı beklenmektedir. Balkan barışlığı beklenmektedir.

Bu son çaplılık ta Yunan Komünizminin aygıtına yeni bir basıştır. Ancak öyle bir basıştır ki acısı bütün Balkan ülkeleri sezmiştir.

2 - Ancak son saldırı için, Balkan barışlığı beklenmektedir. Balkan barışlığı beklenmektedir. Balkan barışlığı beklenmektedir.

Saldırı bu kez yalnız Yunanistan'a karşı yapılmış değildir, Bulgaristan son iki yıl içinde gittiği yola ve tutumlarına Balkanlarda keşfi başına üzerinde durulacak bir karşı karşıya olmaktadır.

İran dış bakanı Sınırdadır

Düzeltilme görüşmelerinin kolaylaşmasına çalışacak. Tahran, 3 (A. A.) - Başbakanı Dr. Huseyn Bekun İran dış bakanı olarak görevlendirilmiştir.

Kars Maarif müdürü ANKARA, 3 (Telefonla) - Kars Maarif müdürlüğüne Könyü Erkek İktisadi Lisesi tarafından bir heyet gönderilmiştir.

Kıyafet Kanunu Dün Mecliste Kabul Edildi

Herhangi bir din ve mezhebe mensup olursa olsunlar ruhanilerin mabet ve ayinleri haricinde ruhanî kisve taşımaları yasaktır

Kıyafet kanununun esasları

Kanun şu ferde veya bu teşekküle karşı alınmış bir tedbir değildir, umumdur

Kıyafet kanununun birinci maddesinin hükümleri neşri tarihinden altı ay sonra

diğerleri kanunun neşri tarihinden itibaren meridir...

Kanun yarın Resmî gazetede Çıkacaktır

Diyanet işleri reisi, Hahambaşı, Rum, Ermeni patrikleri

ANKARA, 3 (Telefonla) - Meclis kanunlar komisyonu tarafından kabul edilmiş olan Kıyafet Kanunu'nun esasları, Diyanet işleri reisi, Hahambaşı, Rum, Ermeni patrikleri ve diğer din temsilcileri ile görüşülerek tasarrufları alınmıştır.



İbrahim İsparta Hakkı (Mus) Turgut (Mevlânî)

mediy için temsile okuyamadın. Mücadele buradan itibaren başlanmalıdır.

Dahiliye emniyet müdürlüğü tarafından Bay Şakir Kaya'nın emriyle...

Bay Şakir Kaya'nın emriyle...



İbrahim İsparta Hakkı

Yunanistan tatmin edilmezse... Venizelos: "Milletler cemiyetinden çekilelim," diyor

Hattâ Arnavutlukta Yunanlıları kurtarmak için kuvvete müraacat

ATINA, 3 (A. A.) - Eski Başbakan Venizelos, Yunanistan'ın Arnavutlukta Yunanlıları kurtarmak için kuvvete müraacat etmesi gerektiğini söylemiştir.

Yunanlıları kurtarmak için kuvvete müraacat etmesi gerektiğini söylemiştir.

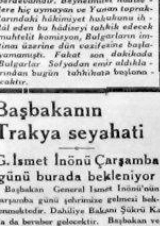


Resimde görüldüğü gibi Yunanlı komünistleri, dün tekeriklerinde zincirli katararak Karaköyde bir pazaryerine götürülmüşlerdir.

Yunan Hududundaki Feci hâdise

Tahkik komisyonu dün vazifeye başliyabildi

ATINA, 3 (Milliyet) - Bulgaristan, Yunan hududundaki tahkik komisyonu dün vazifeye başliyabildi.



İbrahim İsparta Hakkı

Yunanlıları kurtarmak için kuvvete müraacat etmesi gerektiğini söylemiştir.

Mebus seçimi

Teşkilât ve sayılab seçimi yasaları değişecek

Dün akşam toplanan firka divanında seçim işleri konuşuldu

Teklif bu akşam Meclise verilecek

ANKARA, 3 (A. A.) - Bu akşam toplanan Cumhuriyet Halk Fırkası divanı sayılab seçimi işlerini konuşmakta sona ermiştir.

Kadın, erkek otuz yaşını bitiren yurttaşlar sayılab seçileceklerdir.

Teşkilât esasları yasasında değişiklik yapılmasına dair kanun teklifi yeniden fazla mebus imzasıyla yarın akşam Meclise verilecek.

Gayrimübadiller Ankara'ya bir heyet gönderdiler

Mal satışının bir kat daha artırılmasını istiyorlar

Bono fiatları bir az daha yüksek yeni tevziat ne zaman?

Gayrimübadiller namına gayrimübadillerin çıkarılması için bir heyet Ankara'ya gönderildi.

Gayrimübadiller Cemiyeti Reisi Bay Hüsnü...

Tahkik komisyonu dün vazifeye başliyabildi.

ARSLAN İÇİN

Çocukluğumuzda bir Arslan bir canavardır.

Arslan, haydutlar gibi gündüz saldırmaz, erler gibi ortada döşer, kadınları öldürmez, avlanmaz.

Arslan evi işler, çöller, gâzâhî gibi emeller, unuttuğumuz meşhurları hatırlatır.

Arslan, bir canavardır. Arslan, bir canavardır. Arslan, bir canavardır.

Şekil 5.2. "Kıyafet Kanunu Dün Mecliste Kabul Edildi" Kaynak: Milliyet (1934b)

Şüphesiz bu değişimin kırsal kesime ve taşraya yansımaları, yeni kurulan devletin sınırlılıkları ile doğru orantılı olarak daha yavaş oldu. Ancak, yeni başkent Ankara ve İstanbul başta olmak üzere büyük kentlerde devlet bürokrasisi eliyle başlatılan bu değişime kolaylıkla ayak uydurulmuştu. Yine bu değişimin önemli bir parçası olan kadının özgürleştirilmesi ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin giderilmeye çalışılması,

kadının geleneksel giysilerden kurtarılması, en azından örtünmeye yönelik yasal baskıların ortadan kalkması anlamını taşıyordu.

Genel olarak giyim kuşama üretim ve maliyet açısından bakıldığında ise 19. ve 20. yüzyıllarda üretimin makineleşmesi ve dağıtımın kolaylaşmasından önce kumaşların fiyatlarının görece pahalı olması sebebi ile, Osmanlı döneminde hane halklarının bütçeleri için ilgili harcamaların büyük bir yük olduğunu ve yoksul aileler için kıyafetin lüks olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür. Sanayileşmeyle birlikte hazır giyimin yaygınlaşması, kitle üretiminin başlaması, moda kavramını kitlelerin gündemine getirmiştir. Türkiye’de kılık-kıyafetin tamamen Batılaşması ya da uluslararasılaşması ile de Batı modası ile uyum sağlanmış, kıyafet Osmanlı dönemine göre daha erişilebilir hale gelmiştir. Bunun da Osmanlı ve Türkiye toplumlarında bireylerin kimlikleri üzerinde çarpıcı etkileri olmuştur.

Bu çalışmada, yukarıda bahsedilen etkiler karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve komüniteryen çokkültürlülüğün modernleşme süreciyle modern ulus-devlete yerini bırakmasıyla, giyim kuşamın bireylerin kimliklerinin dışavurumunda ve toplumsal imgelemede daha az etkili hale geldiği, en azından etkisinin mecra değiştirdiği tartışılmıştır. Modernleşmeyle birlikte farklılıkları gösteren ve yasaklarla sınırları çizerek toplumu birbirinden ayıran giyim kuşam pratikleri, daha türdeşleştirici bir çizgiye yönelmiş ve Cumhuriyet devrimiyle de evrensel uygarlığın bir parçası olmanın simgesi konumuna gelmiştir. Diğer bir ifadeyle, giyim tikelci Osmanlı *millet* kimliklerinin evrenselden kopuşunun bir göstergesi olmaktan çıkmış, modernleşen Osmanlı ve sonrasındaki Türk yurttaş kimliğinin evrenselle bütünleşmesini sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Abdullah Frères. (1875). *Constantinople*, 1875.
<http://hdl.handle.net/10020/96r14d1816%0A> adresinden erişildi.
- Adaş, S. ve Konuralp, E. (2020a). Sırp Milliyetçiliği Fay Hattında Bosna-Hersek Siyasetinin Krizi. *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*, 8(2), 102–126.
- Adaş, S. ve Konuralp, E. (2020b). Eski Yugoslavya’da Sırp milliyetçiliğinin tarihsel temelleri ve Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti’nin dağılmasına etkileri. *Anadolu ve Balkan Araştırmaları Dergisi*, 3(6), 107–139. doi:10.32953/abad.755901
- Adıyeke, N. (1999). Islahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sistemi ve Gayrimuslimlerin Yaşantılarına Dair. *Osmanlı*, 4, .255-261.
- Akbaş, P. (2020). İstanbul’da Ermeniler. S. Dadyan (Ed.), *İstanbul’un Renkleri* içinde (ss. 75–111). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ.
- Akçiçek, E. ve Karayaman, M. (2007). *Atatürk’ün Türk Ocakları’nı Ziyaretleri ve Yaptığı Konuşmalar*. İzmir: Ege Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- Altınay, A. R. (1987). *Onuncu Asr-ı Hicri’de İstanbul Hayatı (1495-1591)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Anderson, B. (2017). *Hayali Cemaatler* (9. bs.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ardalan, N. ve Bakhtiar, L. (1973). *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Asad, T. (2006). Trying to Understand French Secularism. H. de Vries ve L. E. Sullivan (Ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World* içinde (ss. 494–526). New York: Fordham University Press.
- Atatürk Araştırma Merkezi. (2013). İnkılaplar Dönemi. *Fotoğraflar*. 29 Aralık 2020 tarihinde <https://www.atam.gov.tr/fotograflar/inkilaplar-dönemi> adresinden erişildi.
- Atıl, E. (1999). *Levni and the Surname: The Story of an Eighteenth-Century Ottoman Festival*. İstanbul: Koçbank.

- Aysal, N. (2011). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Giyim ve Kuşamda Çağdaşlaşma Hareketleri. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 10(22), 3–32.
- Bağcı, S. (1996). İslam Toplularında Matemi Simgeleyen Renkler: Mavi, Mor, Siyah. J.-L. Bacque-Grammont ve A. Tibet (Ed.), *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri* içinde (ss. 163–168). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Baker, P. L. (1986). The fez in Turkey: A symbol of modernization? *Costume*, 20(1), 72–85. doi:10.1179/cos.1986.20.1.72
- Barkey, K. (2008). *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. New York: Cambridge University Press.
- Bates, T. R. (1975). Gramsci and the Theory of Hegemony. *Journal of the History of Ideas*, 36(2), 351. doi:10.2307/2708933
- Belon, P. (1554). *Les observations de plusieurs singularitez & choses mémorables, trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie, aux autres pays étrangers*. 3. Cilt. Paris: Guillaume Cavellat & Gilles Corrozet.
- Berker, N. (1985). *Türk İşlemeleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berktaş, F. (2010). *Tarihin Cinsiyeti* (5.Basım.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Billig, M. (1997). *Banal nationalism*. London: Sage Publications.
- Blanc, O. (2004). The histography of costume: a brief survey. S. Faroqhi ve C. K. Neumann (Ed.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde (ss. 49–61). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Blumer, H. (1969). Fashion: from class differentiation to collective selection. *The Sociological Quarterly*, 10(3), 275–291. doi:10.1111/j.1533-8525.1969.tb01292.x
- Butler, J. (1999). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Casaretto, F. (2018). Sébah&Joallier photos. *People*. 1 Ocak 2021 tarihinde <https://en.sebahjoallier.com/portreler-insanlar> adresinden erişildi.
- Çiçek, K. (1996). Osmanlılar ve Zimmîler: Papa Pavlos'un İslam'a Hakareti Ya da Renklere İsyanı. *Toplumsal Tarih*, (25), 28–33.
- Çınar, A. (2012). Subversion and Subjugation in the Public Sphere. A. Cinar, S. Roy ve M. Yahya (Ed.), *Visualizing Secularism and Religion* içinde (ss. 25–46). Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Cohen, M. R. (2008). *Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Çokona, A. (2020). 20. YY Başlarında İstanbul Rumları. S. Dadyan (Ed.), *İstanbul'un Renkleri* içinde (ss. 179–253). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ.
- Crane, D. (2000). *Fashion and its social agendas: class, gender, and identity in clothing*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Dadyan, S. (2020). Eski İstanbul'un Unutulmuş Cemaati Bulgarlar. S. Dadyan (Ed.), *İstanbul'un Renkleri* içinde (ss. 37–71). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ.
- Dahiliye Nezareti Sicil-i Nüfus İdare-i Umumiyyesi Müdüriyyeti. (1919). *Memalik-i Osmaniyye'nin 1330 Senesi Nüfus İstatistikî*. İstanbul: Dahiliye Nezareti Sicil-i Nüfus İdare-i Umumiyyesi Müdüriyyeti.
- Dalvimart, O. (1802). *The Costume of Turkey*. London: Howlett and Brimmer for William Miller.
- Davis, F. (1992). *Fashion, culture, and identity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Davis, L. R. (1997). *The swimsuit issue and sport: hegemonic masculinity in sports illustrated*. Albany: State University of New York Press.
- Davis, R. (1967). *Aleppo and Devonshire Square: English Traders in the Levant in the Eighteenth Century*. London: Palgrave Macmillan.
- Düzdağ, M. E. (1973). *Şeyhülislâm Ebussuud Efendi fetvaları ışığında 16. asır Türk hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Eligur, B. (2010). *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elliot, M. (2004). Dress codes in the Ottoman Empire: the case of the Franks. S. Faroqhi ve C. K. Neumann (Ed.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde (ss. 103–123). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Ercan, H. Y. (1990). Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Giyim, Mesken ve Davranış Hukuku. *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, (1), 117–125.
- Ersoy, A. (2004). A sartorial tribute to late Tanzimat Ottomanism: The Elbise-i Osmaniyye album. S. Faroqhi ve C. K. Neumann (Ed.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde (C. 20, ss. 253–270). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Eryılmaz, B. (1992). *Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.
- Eski İstanbul Fotoğrafları Arşivi. (2021). Kapalıçarşı 1929. *Eski İstanbul*. <http://www.eskiistanbul.net/2081/kapalicarsi-1929> adresinden erişildi.
- Faroqhi, S. (2004). Introduction, or why and how one might want to study Ottoman clothes. S. Faroqhi ve C. K. Neumann (Ed.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde (ss. 15–48). İstanbul: Eren Yayıncılık.

- Fehér, G. (1978). *Türkische Miniaturen aus den Chroniken der ungarischen Feldzüge*. Leipzig: Kiepenheuer.
- Field, G. A. (1970). The status float phenomenon: the upward diffusion of innovation. *Business Horizons*, 13(4), 45–52. doi:10.1016/0007-6813(70)90157-6
- Flaubert, G. (1990). *Lettres d'Orient*. Bordeaux: L'Horizon chimérique.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality*. New York: Pantheon Books.
- Fraser, N. (1998). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. G. Peterson (Ed.), *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. XIX* içinde (ss. 1–67). Salt Lake City: University of Utah Press.
- Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, (3), 107–120.
- Gallagher, A. H. ve Pecot-Hebert, L. (2007). “You Need a Makeover!”: The Social Construction of Female Body Image in “A Makeover Story”, W “hat Not to Wear”, and “Extreme Makeover”. *Popular Communication*, 5(1), 57–79. doi:10.1080/15405700709336785
- Gellner, E. (1981). *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gentizon, P. (1994). *Mustafa Kemal ve Uyanan Doğu*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Gerlach, S. (2007). *Türkiye Günlüğü 1573-1576 Cilt II*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Gervers, V. (1983). Construction of Türkmen Coats. *Textile History*, 14(1), 3–27.
- Görünür, L. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminden Kadın Giysileri: Sadberk Hanım Müzesi Koleksiyonu*. İstanbul: Sadberk Hanım Müzesi.
- Grant, J. A. (2001). Class. R. J. B. Jones (Ed.), *Routledge Encyclopedia of International Political Economy: Entries A-F* içinde (s. 161). New York: Routledge.
- Hamzaoğlu, M. (2018). Tanzimat'tan Erken Cumhuriyet Dönemine Türk Sosyopolitik Yaşamında Öne Çıkan Kadınlar. *Lectio Socialis*, 2(1), 74–92.
- Hamzaoğlu, M. ve Konuralp, E. (2019). Geleneksel Toplumlarda Namus Olgusu ve Namus Cinayeti: Türkiye Örneği. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, (1), 51–65.
- HandEye. (2010). Colour and Encoded Meaning. *Handeye Magazine*. 1 Haziran 2020 tarihinde <http://handeyemagazine.com/content/colour-and-encoded-meaning> adresinden erişildi.
- Haulotte, E. (1966). *Symbolique du vêtement selon la Bible*. Paris: Aubier.
- Hirsch, E. G. ve Levi, G. B. (2011). Coat. *Jewish Encyclopedia*. 31 Mayıs 2020 tarihinde <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/4427-coat> adresinden erişildi.

- Hollander, A. (1993). *Seeing Through Clothes*. Berkeley, CA: University of California Press.
- İnalçık, H. (1973). *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- İnalçık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalçık, H. (2007). *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. İstanbul: Kırmızı.
- Isaacs, H. R. (1989). *Idols of the tribe: group identity and political change*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Jenkins, R. (2008). *Social Identity*. Londra: Routledge.
- Jirousek, C. (2000). The Transition to Mass Fashion System Dress in the Later Ottoman Empire. D. Quataert (Ed.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde (ss. 201–242). New York: State University of New York Press.
- Jirousek, C. (2004). Ottoman influences in Western dress. S. Faroqhi ve C. K. Neumann (Ed.), *Ottoman Costumes: From Textile to Identity* içinde (ss. 231–251). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Kahn, K. B. ve Davies, P. G. (2017). What Influences Shooter Bias? The Effects of Suspect Race, Neighborhood, and Clothing on Decisions to Shoot. *Journal of Social Issues*, 73(4), 723–743. doi:10.1111/josi.12245
- Karaman, H., Çağrıç, M., Dönmez, İ. K. ve Gümüş, S. (2020). *Kur'an yolu: Türkçe meâl ve tefsir, Cilt II*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karpat, K. H. (2003). *Osmanlı Nüfusu (1830-1914): Demografik ve Sosyal Özellikleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Kırıkkanat, M. G. (2005, 6 Şubat). Büyük Mamamuşi, Jacques Chirac. *Radikal*. İstanbul. <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/mine-g-kirikkanat/buyuk-mamamusi-jacques-chirac-737045/> adresinden erişildi.
- Koçu, R. E. (1969). *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları.
- Konuralp, E. (2013). *Ecevit ve Milliyetçilik*. İstanbul: Togan Yayıncılık.
- Konuralp, E. (2016). *Transformation of Secularism in Turkey: Debating Post-Secularism under the AKP Rule*. <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12620198/index.pdf> adresinden erişildi.
- Konuralp, E. (2017). Etnik Kimliğin Veçheleri ve Etnisite Kuramları. E. B. Ateş Çiftçi (Ed.), *Kriz, Kimlik ve Ötesi* içinde (ss. 14–16). İstanbul: İstanbul Yeni Yüzyıl Üniversitesi.

- Konuralp, E. (2018). Kimliğin Etni ve Ulus Arasında Salınımı: Çokkültürcülük mü Yeniden Kabilecilik mi? *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 13(2), 133–146. doi:10.17153/oguiibf.400350
- Konuralp, E. (2020). Limits of post-secularism in Turkey: Comparing the attitudes of the Justice and Development Party towards the headscarf and Alevi issues. *Religion Compass*, e12352. doi:10.1111/rec3.12352
- Konuralp, E. ve Adaş, S. (2020). Makedonya’da İsim Sorunu: Yunan ve Makedon Milliyetçiliklerinin Kıskacında Kimlik İnşası. *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (21), 311–343.
- Küçük, C. (1985). Osmanlılarda “Millet Sistemi” ve Tanzimat. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. İletişim Yayıncılık.
- Kurtaran, U. (2011). Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet Sistemi. *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (8), 57–71.
- Kuru, A. ve Stepan, A. (2013). Bir İdeal-Tip ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması. A. Kuru ve A. Stepan (Ed.), *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik* içinde (ss. 91–114). İstanbul: İstanbul Bilgi University Press.
- Kymlicka, W. (2016). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş* (3. bs.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Laclau, E. (2000). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. İstanbul: Rey Yayıncılık.
- Maeder, E. (1983). *An elegant art: fashion & fantasy in the eighteenth century*. Los: Los Angeles County Museum of Art.
- Mardin, Ş. (1981). Religion and Secularism in Turkey. A. Kazancıgil ve E. Özbudun (Ed.), *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde (ss. 191–219). London: Hurst.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim.
- Marion-Crawford, F. (2019). *1890’larda İstanbul* (7. bs.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Marshall, T. H. (1965). *Class, Citizenship and Social Development*. New York: Anchor.
- Mcdermott, L. A. ve Pettijohn II, T. F. (2011). The influence of clothing fashion and race on the perceived socioeconomic status and person perception of college students. *Psychology and Society*, 4(2), 64–75.
- Mendus, S. (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism*. Atlantic Highlands: Humanities Press. doi:10.1007/978-1-349-20056-6
- Milliyet. (1934a, 27 Kasım). Sınıf Farkını Gösteren Ünvanlar Yılıkdı. *Milliyet*, s. 1.

- Milliyet. (1934b, 4 Aralık). Kıyafet Kanunu Dün Mecliste Kabul Edildi. *Milliyet*, s. 1.
- Molinas, İ. V. (2020). İstanbul Yahudileri. S. Dadyan (Ed.), *İstanbul'un Renkleri* içinde (ss. 281–355). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ.
- Nahum, T. (2011). *The four epistles of A.G. Busbequius concerning his embassy into Turkey being remarks upon the religion, customs, riches, strength and government of that people: as also a description of their chief cities, and places of trade and commerce*. London: Eebo Editions.
- Na'ım, 'Abd Allāh Aḥmad. (2008). *Islam and the secular state : negotiating the future of Shari'a*. Harvard University Press.
- Nerval, G. de. (1867). *Voyage en Orient*. Paris: Michel Lévy frères.
- Ortaylı, İ. (1985). Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet, Cilt IV. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. İletişim Yayıncılık.
- Osman Hamdi Bey ve Launay, M. de. (1999). *1873 Yılında Türkiye'de Halk Giysileri*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Osman Hamdi Bey ve Launay, V. M. de. (1873). *Les costumes populaires de la Turquie en 1873*. İstanbul: The Levant Times and Shipping Gazette Press.
- Özcan, A. (2007). Osmanlıcılık. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı. <https://islamansiklopedisi.org.tr/osmanlicilik> adresinden erişildi.
- Özdemir, E. (2012). Kimlik. G. Atılgan ve A. E. Aytekin (Ed.), *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde (ss. 169–181). İstanbul: Yordam.
- Özel, M. (1992). *Turkish Folkloric Costumes*. Ankara: Türkiye Güzel Sanatları Geliştirme Vakfı.
- Özil, A. (2016). *Anadolu Rumları: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Millet Sistemini Yeniden Düşünmek*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Özkarabekir, C. ve Tunç, S. (2020). Sonsöz Yerine: Renklerin İstanbul'u. S. Dadyan (Ed.), *İstanbul'un Renkleri* içinde (ss. 393–404). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ.
- Perrot, P. (1994). *Fashioning the bourgeoisie : a history of clothing in the nineteenth century*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Peters, F. E. (1985). *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Polhemus, T. (1994). *Street style: from sidewalk to catwalk*. London: Thames and Hudson.
- Quataert, D. (1997). Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720-

1829. *International Journal of Middle East Studies*, 29(3), 403–425.
- Quataert, D. (2005). *The Ottoman Empire, 1700–1922*. New York: Cambridge University Press.
- Rozen, M. (2010). *İstanbul Yahudi Cemaati'nin Tarihi (1453–1566)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Şaylan, G. (1992). *Türkiye'de İslamcı Siyaset*. Ankara: Verso.
- Scarce, J. M. (1987). *Women's Costume of the Near and Middle East*. Londra: Routledge.
- Scott, J. W. (2007). *The politics of the veil*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sengstock, M. C. (2009). *Voices of Diversity: Multi-culturalism in America*. New York: Springer-Verlag.
- Şeni, N. (2006). İstanbul Mahallesi ve Venedik Gettosu: Yerinde Bir Karşılaştırma mı? K. Emiroğlu, O. Özel, E. Özveren ve S. Ünsal (Ed.), *Akdeniz Dünyası: Düşünce, Tarih, Görünüm* içinde (ss. 153–166). İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Sezer Arıç, A. (2006). Türklerde Kıyafetin Kısa Tarihi. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 22(66), 141–160.
- Shaw, S. (1985). Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. İletişim Yayıncılık.
- Simmel, G. (1957). Fashion. *American Journal of Sociology*, 62(6), 541–558.
- Skeggs, B. (1993). A good time for women only. F. Lloyd (Ed.), *Deconstructing Madonna* içinde (s. 128). London: Batsford.
- Smith, A. D. (2007). Epilogue: the power of ethnic traditions in the modern world. A. S. Leoussi ve S. Grosby (Ed.), *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations* içinde (ss. 325–336). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, C. C. (2013). “Depicted with extraordinary skill”: Ottoman dress in sixteenth-century German printed costume books. *Textile History*, 44(1), 25–50. doi:10.1179/0040496913Z.00000000018
- Soykan, T. T. (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler: klasik dönem Osmanlı hukukunda gayrimüslimlerin hukuki statüsü*. İstanbul: Ütopya Yayınevi.
- Sultan II. Abdülhamit. (1974). *Siyasî hatıratım*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- Tank, P. (2005). Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity. *Turkish Studies*, 6(1), 3–19. doi:10.1080/1468384042000339294
- Tanpınar, A. H. (1946). *Beş Şehir*. Ankara: Ülkü.

- Tatikian, B. (1850). Lithographs of Bogos Tatikian of Smyrna. İzmir.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, Mass: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, C. (2011). Why We Need a Radical Redefinition of Secularism? E. Mendieta ve J. VanAntwerpen (Ed.), *The Power of Religion in the Public Sphere* içinde (ss. 34–59). New York: Columbia University Press.
- TBMM. Lozan sulh muahedenamesinin kabulüne dair kanunlar (1923). Ankara. https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200343.pdf adresinden erişildi.
- Timur, T. (1997). *Türk Devrimi ve Sonrası*. Ankara: İmge.
- Tocqueville, A. de. (2016). *Democracy in America: a new abridgment for students*. (J. D. Wilsey, Ed.). Bellingham, WA: Lexham Press.
- Toros, T. (1985). Osmanlı imparatorluğu'nda Gayrimüslim Azınlıklar. *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*. İletişim Yayıncılık.
- Trimberger, E. K. (1978). *Revolution From Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*. New Jersey: Transaction Books.
- Tritton, A. S. (2010). *Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. New York: Routledge.
- Turan, N. S. (2005). 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıl Sonuna Dek Osmanlı Devletinde Gayrı Müslimlerin Kılık Kıyafetlerine Dair Düzenlemeler. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 60(4), 239–267.
- Turan, N. S. (2013). Modernleşmeyi Semboller Üzerinden Okumak: Son Dönem Osmanlı Kadın Kıyafetinde Değişim ve Toplumsal Tartışmalar. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, (12), 103–138.
- Tvedtnes, J. A. (1994). Priestly clothing in Bible times. D. W. Parry (Ed.), *Temples of the Ancient World: Ritual and Symbolism* içinde (ss. 649–704). Provo, UT: Deseret Book Company.
- Veblen, T. (1894). The economic theory of woman's dress. *The Popular Science Monthly*, 46, 198–205.
- White, C. (1845). *Three Years in Constantinople: Or Domestic Manners of the Turks in 1844*, 3. Cilt. Londra: Henry Culburn.
- Yiğit, İ. (2007). Ömer b. Abdülaziz. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı. <https://islamansiklopedisi.org.tr/omer-b-abdulaziz> adresinden erişildi.
- Young, I. M. (1989). Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship. *Ethics*, 99(2), 250–274. doi:10.1086/293065
- Zilfi, M. C. (2000). Goods in the Mahalle: distributional encounters in eighteenth-

century Istanbul. D. Quataert (Ed.), *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550-1922: An Introduction* içinde (ss. 289-311). New York: State University of New York Press.

Zürcher, E. J. (2011). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. İstanbul: İletişim.

ÖZGEÇMİŞ

Yayımları:

Özdil, M. A. (2021). The Effect of Clothing as a Marker on Identity. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14(33), 117-130.
DOI: 10.12981/mahder.867867