T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MİLLİ HABİTUS VE DİN:

MEDENİ BİLGİLER DERS KİTABI ÜZERİNE TARİHSEL SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

Enes YILDIZ

2501220649

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Birsen Banu OKUTAN

İSTANBUL – 2025

ÖZ

MİLLİ HABİTUS VE DİN:

MEDENİ BİLGİLER DERS KİTABI ÜZERİNE TARİHSEL-SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

ENES YILDIZ

Bu tezde erken Cumhuriyet döneminde milli habitusun kuruluşunda dinin rolü incelenmektedir. Çalışmada temel kaynak olarak Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler* kitabı analiz edilmiş ve bu eser üzerinden milli habitusun mekânsal ve zamansal boyutları tartışılmıştır. Araştırmada öncelikle erken Cumhuriyet döneminde milliyetçilik ve din arasındaki ilişki ele alınmış, modernleşmenin ulus-devletin ideolojik temelleri üzerinden nasıl inşa edildiği değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, *Medeni Bilgiler* kitabında milli-dini habitusun nasıl kurulduğu analiz edilmiştir. Bulgular sonucunda milli habitusun etno-seküler bir zeminde kurgulandığı ve dinin sivil din olarak işlediği görülmüştür. Sonuç olarak, bu çalışma erken Cumhuriyet döneminde milli habitusun din ile kurduğu ilişkinin, ulusal kimliğin inşasında kritik bir rol oynadığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Milli Habitus, Erken Cumhuriyet, Din, Milliyetçilik, *Medeni Bilgiler*

ABSTRACT

National Habitus and Religion: A Historical-Sociological Study on the *Medeni Bilgiler* Textbook

ENES YILDIZ

This thesis examines the role of religion in the formation of the national habitus during the early Republican period. The main source analyzed in this study is Afet İnan's *Medeni Bilgiler*, through which the spatial and temporal dimensions of the national habitus are discussed. The research first addresses the relationship between nationalism and religion in the early Republican era and evaluates how modernization was constructed through the ideological foundations of the nation-state. In this context, the study analyzes how the national-religious habitus was established in *Medeni Bilgiler*. The findings reveal that the national habitus was constructed on an ethno-secular basis and that religion functioned as a civil religion. In conclusion, this study demonstrates that the relationship established between the national habitus and religion during the early Republican period played a critical role in the construction of national identity.

Keywords: National habitus, Early Republic, religion, nationalism, *Medeni Bilgiler*

ÖNSÖZ

Bu teze yönelmemde, erken Cumhuriyet döneminde milliyetçilik, modernleşme ve din arasındaki ilişkilerin toplumsal faillerin hayatına nasıl yansıdığını anlama isteğim belirleyici olmuştur. Özellikle Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler* kitabının, ulus-devlet ideolojisinin ve milli habitusun inşasında temel bir kaynak olarak taşıdığı önem, konuyu seçmemde etkili olmuştur. Araştırma ve yazım süreci hem bilimsel hem de kişisel açıdan yoğun bir emek ve sabır gerektirmiştir. Bu süreçte kıymetli bilgi ve yönlendirmeleriyle bana rehberlik eden, destek ve sabrını esirgemeyen değerli danışmanım Prof. Dr. Birsen Banu Okutan'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca akademik gelişimime katkı sağlayan tüm hocalarıma, süreç boyunca yanımda olan aileme ve dostlarıma şükran borçluyum. Bu çalışmanın erken Cumhuriyet dönemi araştırmalarına mütevazı da olsa bir katkı sağlamasını ümit ediyorum.

ENES YILDIZ

İSTANBUL, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **iv**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **vii**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Millet ve Milliyetçilik Nedir? 14

1.2. Milliyetçiliği Tarihsel Sosyoloji Bagajından Okumak 21

1.3. Milli Habitus ve Din 32

1.3.1. Habitus ve Milli Habitus 32

1.3.2. Milli Habitus ve Sivil Din 39

İKİNCİ BÖLÜM

MİLLİ HABİTUS VE DİN TARİHSEL ARKA PLAN

2.1. Erken Cumhuriyet Döneminde Milli Habitus ve Din 45

2.2. Erken Cumhuriyet Döneminde Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Milli Habitus 54

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEDENİ BİLGİLER KİTABININ SÖYLEM ANALİZİ

3.1. Medeni Bilgiler Kitabı Hakkında 62

3.2. Medeni Bilgiler Kitabında Milli Habitus ve Din 66

3.3. Değerlendirme 87

SONUÇ..... 92

KAYNAKÇA..... 96

KISALTMALAR LİSTESİ

Akt. : Aktaran

Bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

Der. : Derleyen

Ed. : Editör/Editor

No. : Sayı/Number

p. : Page

pp. : Pages

s. : Sayfa/Sayfalar

Vd : Ve Diğerleri

Vol/V : Volume

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bu tez, Türkiye'nin modernleşme sürecinde, milli-dini habitusun inşa sürecini tarihsel-sosyolojik bir perspektiften anlamayı amaçlamaktadır. 19. ve 20. yüzyıllar arasında gerçekleşen modernleşme sürecinin akabinde şekillenmeye başlayan Türk milliyetçiliği, yalnızca Osmanlı elitinin çökmekte olan imparatorluğu kurtarmak için araçsallaştırmaya çalıştığı siyasal-toplumsal bir örgütlenme biçimi değil; aynı zamanda yeni bir kimlik inşası ve arayışının sonucu olarak da değerlendirilebilir (Georgeon, 2006:1). Aynı dönem, milliyetçiliğin yükselişine paralel olarak hem küresel hem de yerel ölçekte kurumsallaşmış dinlerin çözüldüğü ve sekülerleşmenin, hayatın tüm yönlerini kuşatmaya başladığı bir tarihsel ana denk düşer. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi sekülerleşme ve milliyetçiliğin eş zamanlı yükselişi bir tesadüf değildir. Pre-modern dönem boyunca temel meşruiyet zemini olan kurumsal ve geleneksel dinler ile bu dinlerle hem düşünsel hem de pratik düzeyde ittifak kuran ve nihai meşruiyetini onlara dayandıran monarşi ve aristokrasinin, sekülerleşme süreciyle birlikte büyüsünün bozulmaya başlaması; modern ulus-devlet ve onun "ideoloji"si olan milliyetçiliğin yeni bir meşruluk zemini olarak ortaya çıkması arasında karşılıklı bir nedensellik ilişkisi kurulabilir. Sekülerleşme ve milliyetçiliğin eş zamanlı yükselişi, genel olarak toplumsal kimliklerin ve bilhassa dini kimliklerin dönüşümünü beraberinde getirmiştir. Literatür kısmında da görüleceği üzere, konuyla ilgili bazı çalışmaların dinin bu süreçte ikincil bir faktör olduğunu iddia etmesine veya dini göz ardı etmesine rağmen din, bu sürecin tali bir unsuru değil, Türkiye modernleşmesine damgasını vuran ve toplumsal hayatın tüm alanlarında izdüşümü takip edilebilen batı-doğu, modern-geleneksel, seküler-dinî, şehir-köy, birey-toplum gibi dikotomilerin kurucu yapıtaşlarından birini oluşturmaktadır. Bu nedenle Türkiye modernleşme sürecini ve akabinde şekillenmeye başlayan milli

habitusu inceleyecek bir çalışmanın, toplumsal bir gerçeklik olarak dini ve dinin faili şekillendiren toplumsal yapıyla etkileşimini göz ardı etmesi mümkün değildir.

Araştırmanın Soruları, Kapsamı ve Yöntemi

Bu tezin temel araştırma sorusu, 1923-1938 yılları arasında Türkiye'de milli habitusun nasıl kurulduğudur. Bu soruya yanıt aranırken, *Medeni Bilgiler* (İnan, 2020) kitabından hareketle milliyetçilik ile din ilişkisinin nasıl ele alındığı ve dinin milli habitusun inşasındaki rolü incelenecektir. Çalışmanın metin analizi kısmı *Medeni Bilgiler* kitabı ile sınırlıdır; diğer eğitim-öğretim kaynakları ve resmi olmayan materyaller kapsam dışında bırakılmıştır. Analiz, metinler üzerinden yapılacak olup, kitapların uygulamadaki etkileri doğrudan gözlemlenememektedir. Bu çalışma, Türkiye'nin modernleşme ve ulus-devlet inşa sürecinde dini ve milliyetçi pratiklerin oluşumunu anlamaya yönelik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Araştırma nitel bir çalışmadır; metinsel analiz yapılmış ve ders kitabındaki metinler tematik ve kavramsal olarak analiz edilerek milli habitusun oluşumuna dair örüntüler ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte bu tez yalnızca metin çözümlemesine indirgenmiş bir araştırma değildir; çalışma, devlet gibi bir mekanizmanın kavranabilmesi için onun tarihsel bağlamı, toplumsal dönüşüm süreci ve bireysel habitus dikkate alınmadan anlaşılamayacağı varsayımına dayanmaktadır. Dolayısıyla metinsel analiz tarihsel sosyolojinin araçlarıyla birlikte kullanılmakta, bağlamsal ve tarihsel bir okuma olarak tasarlanmaktadır. Buna ek olarak, analiz sürecinde eleştirel söylem analizi yaklaşımı benimsenmiştir. Althusser'in ideoloji kuramı ve Foucault'nun söylem kuramına dayanan eleştirel söylem analizi (Fairclough ve Wodak, 1997:262), söylemin toplumsal ve tarihsel bir bağlam içinde üretildiğini vurgular. Bu yaklaşıma göre araştırmaya konu olan metin, zaman ve mekân gibi bağlamsal özelliklere göre şekillenir (Dijk, 1997:11). Ayrıca söylem analizi, metin ile toplumsal yapılar ve kültürel süreçler arasındaki karşılıklı ilişkileri anlamak için toplumsal bilişsel temsillerin dikkate alınması gerektiğini vurgular (Dijk, 1997:35). Eleştirel söylem analizi, metnin ortaya çıktığı bağlamı dikkate alarak toplumsal ve tarihsel yapılar ile

metin arasındaki ilişkileri incelemeye odaklanır (Fairclough ve Wodak 1997:277). Bu tez kapsamında Medeni Bilgiler kitabı, erken Cumhuriyet dönemi tarihsel ve toplumsal koşulları bağlamında, eleştirel söylem analizi perspektifiyle incelenmiş; metinlerde milli habitusun oluşumuna dair örüntüler ve milli habitusun din ile olan ilişkisi ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır.

Ayrıca çalışmada söz konusu süreç, Pierre Bourdieu'nün "habitus" teorisi çerçevesinde incelenecektir. Bu tercihin temel nedeni, söz konusu özneleşme sürecinin bilinçli bir seçimden ziyade, bireylerin toplumsal dünya ile kurdukları doksik ilişkinin bir sonucu olmasıdır. Nesnel toplumsal yapılarla failin bilişsel yapıları ve yatkınlıkları (habitus) arasındaki uyum, toplumsal ortak kanı (doksa) dolayımıyla kurulur. Bu uyum neticesinde failin kendisini çevreleyen toplumsal dünyayla ilişkisine -kendisi çoğu zaman farkında olmaksızın- bir aşinalık, apaçıklık ve doğallık deneyimi eşlik eder. Failin belirli bir kimliğin öznesi haline gelmesi, bu kimlik sınırları içerisinde kendini "evinde" hissetmesi ve bu kimliği tutarlı, istikrarlı bir şekilde idame ettirebilmesi doksa deneyiminin bir sonucudur. Söz konusu teorik tercihin bir diğer nedeni ise nesnelliğin özneleştirilmesi olarak tanımlanabilecek habitus kavramının, fail-yapı ikiliğini aşarak, tarihin verili bir anında failin hangi tarihsel-toplumsal belirlenimlerle çevrelendiğini analiz etmeyi mümkün kılmasıdır. Daha sonra çalışmanın teorik kısmında da açıklanacağı gibi failin bilişsel yatkınlıkları ile kendisini kuşatan tarih ve toplumsal-yapısal belirlenimler arasında bir homoloji (eş mantık) söz konusudur. Bu homoloji yani failin içinde bulunduğu toplumsal dünyayla ve tarihsellikle kendiliğinden uyumu, fail-yapı etkileşimini diyalojik bir şekilde açıklamayı gerektirir. Habitus tarihsellikle yüklüdür; yapı ile failin eşzamanlı dönüşümü, ya da dışsal kısıtlamaların içsel belirlenimlere dönüşmesi, habitusun yatkınlıklarını açığa çıkarabilmek için tarihsel bir analiz yapmayı zorunlu kılar.

Çalışmanın tarihsel ve bağlamsal boyutu bu belirlenimleri açığa çıkarmayı hedefler. Bu bağlamda çalışmada, tek parti iktidarının (Tunçay, 1981) ve modern ulus-devletin inşa sürecinin başlangıç noktası kabul edilen 1923'ten, Atatürk'ün yaşamını yitirdiği 1938'e kadar olan tarihsel süreç incelenecektir. Bu dönemin seçilmesinin

nedeni, devlet politikalarıyla "seküler milliyetçiliğin" (Hanioğlu, 2023:871) yukarıdan aşağıya, gündelik ve kamusal hayatın tüm alanlarına sistematik biçimde nüfuz ettirilmesi; miras alınan geleneksel-dinsel toplumsal kurumların ilga edilerek yerine seküler-milliyetçi kurumların ikame edilmesidir. Tarihsel analizin 1923-1938 yılıyla sınırlandırılmasının nedeni, bu dönemde Atatürk'ün devlet politikalarının şekillendirilmesinde ve toplumsal-siyasal yaşamın dönüşümünde tartışmasız merkezi bir rol oynamasıdır. Erken Cumhuriyet dönemine zemin hazırlayan bir süreç olarak, tarihsel bagaj olarak hatırda tutulacaktır. Son olarak habitus kavramının tarihsel-sosyolojik analize sağladığı katkılardan biri de failin tabi olduğu toplumsal tahakküm yapılarını analiz etmeye imkân tanımasıdır. Bourdieu'nün (2024:8; Wacquant, 2023: 49) defaatle tekrarladığı gibi failin bilişsel şemalarını ve epistemolojik boyutunu ele alan bir bilgi sosyolojisi, aynı zamanda zorunlu olarak siyaset veya tahakküm sosyolojisidir; çünkü iktidar, habitusun toplumsal dünyayı ve kendisini anlamada kullandığı bilgi araçlarına nüfuz ederek kendini inşa eder. Bu yüzden siyasi mücadeleler aynı zamanda dünyayı nasıl anlayacağımıza dair epistemik mücadelelerdir (Bourdieu, 2015b:393). Nitekim Bourdieu tarafından simgesel şiddet ve iktidar olarak kavramsallaştırılan söz konusu boyutla habitus arasında doğrudan bir ilişki vardır. Çalışmanın teorik kısmında detaylandırılacağı üzere tahakküm, habitusun bilişsel şemalarına ve bedensel pratiklerine kayıtlı olduğu için aynı simgesel şiddet biçimlerine maruz kalan faillerin benzer habituslara sahip olma eğiliminde olması beklenir. Bu teorik varsayımdan hareketle, aileden sonra en önemli sosyalleşme kurumu olan okul aracılığıyla faillere ortak algı ve sınıflandırma kategorileri olarak dâhil olan milliyetçiliğin izdüşümlerini takip edebilmek -ya da daha teorik bir ifadeyle faillerin milli habituslara dönüşümünü analiz edebilmek-; erken Cumhuriyet dönemi ulus-devletinin din politikalarının ve geleneksel dinle arasına koyduğu mesafe ve ayrımın, failler tarafından hangi ilkeler çerçevesinde içselleştirildiğini analiz edebilmek için dönemin *Medeni Bilgiler* ders kitabı incelenecektir. *Medeni Bilgiler* ders kitabının analiz edilmesinin nedeni, zaman (tarih) ve mekânın (coğrafya) faile yalnızca dışsal kategoriler olarak değil, aynı zamanda habitusun biçimlenmesinde içselleştirilmiş tarihsel ve toplumsal yapılar olarak dâhil olmasıdır. Bu nedenle, yapısal

düzeyde zaman ve mekânda gerçekleşen dönüşümlerin eşzamanlı olarak faillik düzleminde de izlenebilir olduğu varsayılmaktadır. Ayrıca *Medeni Bilgiler* kitabı, ideolojik yoğunluğu yüksek bir metin olarak, erken Cumhuriyet ulus-devletinin inşa etmeye çalıştığı makbul insan tasavvurunu; faillerin düşünme ve eyleme pratiklerini yönlendiren, doğallaştırılmış simgesel sınırları ve doksaları, açık biçimde takip etme imkânı sunmaktadır.

Çalışmanın ilerleyen sayfalarında iddia edileceği gibi milli habitusun inşasında simgesel şiddet tekeline sahip bir iktidar olarak ulus-devletin rolü kritik önemdedir. Dolayısıyla milli habitusun tarihini yapmak eş zamanlı olarak ulus-devletin tarihini analiz etmeyi gerektirmektedir. Bu noktada fail-yapı arasında bir döngüsellik olduğu söylenebilir. Habitus bu döngüselliği anlamada merkezi bir noktada konumlanır. Bourdieu'nün (2015b:405) ifadesiyle habitus bir tür "tarihsel transandantal"dır.[1] Bu bağlamda Bourdieu, Kantçı öznenin bilme koşullarını salt aklın içkin kritiğiyle ele alan yaklaşımını ileri bir aşamaya taşır. Kant'ın tarih-üstü ve evrensel transandantal öznesinin yerini, Bourdieu'nün kavramsallaştırdığı biçimiyle, tarihsel ve toplumsal olarak koşullanmış bir "tarihsel transandantal" alır (Bourdieu, 2023a:165). Bu nedenle habitusu inşa eden yapıların analizini yapmak, "devlet yapılarının oluşumlarının tarihini yapmak, kendi düşüncemizin tarihini yapmak anlamına gelir ve dolayısıyla bu,

[1] Aslı Sümer'in (Bourdieu, 2015b:405) özenli tercümesinde "transandantal" kavramı Türkçe literatürde yaygın olarak tercih edildiği gibi "aşkınlık" olarak Türkçeye çevrilmiştir. Ancak "transandantal" ifadesinin karşılığının aşkınlık olarak tercüme edilmesi bazı yanlış anlamaları beraberinde getirmektedir. Kant felsefesinin en önemli kavramlarından biri olan "transandantal" kavramı "deneyimlerin olanağının apriori koşulları", "yani deneyimi mümkün kılan, ama deneyim kökenli olmayan, deneyimden türemeyen zemin" anlamına gelmektedir (Gözkan, 2020:11). Yani Kant felsefesi açısından "transandantal" kavramını, "aşkın" (transzendent) terimiyle karşılanması Kant'ın kastettiği anlamın tam aksi yönüne işaret etmektedir. Çünkü Kant söz konusu ifadeyle "aşkın" olana değil, özneye içkin bir duruma işaret etmektedir. Kant'ta öznel deneyiminin mümkün koşulları apriori ve verilidir: Bunlar "transandantal estetik" (zaman ve mekân) ve "transandantal mantık" (kategoriler)dir. Bu bağlamda Bourdieu'nün kullandığı "tarihsel transandantal" ifadesi oksimoron bir kavramsallaştırma olarak düşünülebilir. Ancak mezkûr ifade Kant'ın kritik felsefesinin mirasını sürdüren post-yapısalcı literatürde (özellikle Foucault'da) söz konusu bilişsel kategorilerin apriori değil tarihsel olduğunu ifade eder. Bu anlamıyla "tarihsel transandantal" ifadesi, insanın bilişsel şemalarının ve dünyayı deneyimleme koşullarının Kant'ta olduğu gibi verili ve evrensel olmadığını, tarihsel olarak değiştiğini imler. Foucault'ya göre öznenin bilme koşulları tarihsel olarak iktidarla ilişkisel olarak kurulurken Durkheim geleneğini devam ettiren Bourdieu bu koşulların kökenini iktidarın yanı sıra tarihsel nesnel-toplumsal yapılarda bulur.

kendi düşünme araçlarımızın, kendi düşüncemizin gerçek felsefesini yapmaktır" (Bourdieu, 2015b:405). İktidar ilişkileri, bireyi belirli bir kimliğin öznesi haline getirerek tüm hayatını şekillendirir, "ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder" (Foucault, 2014b:63). Bourdieu'ye benzer şekilde Foucault'ya (2014b:63) göre de söz konusu iktidar ilişkilerinin yoğunlaştığı en önemli kurum devlettir. Devlet yalnızca Marksist kuramda olduğu gibi hakim sınıfın çıkarlarını gözeten bir kurum değil, aynı zamanda bireyi "özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne" olarak kuran bir iktidar anlamına gelir (Keskin, 2014:20). Dolayısıyla, öznenin varoluş ve bilme koşullarını araştıran bir eleştiri, Kant'ta ve fenomenoloji geleneğinde olduğu gibi transandantal bir özneden ve verili bir insan doğasından hareket etmek yerine, Hegel'den başlayarak Marx, Nietzsche ve Max Weber Frankfurt Okulu'na, oradan da Fransa'da Foucault ve Bourdieu tarafından sürdürülen, "kendimizin bir ontolojisi, şimdiki zamanın bir ontolojisi"ni yapmayı hedefleyen; "kendimizi bilgimizin özneleri olarak nasıl kurduk? İktidar ilişkilerini kullanan ya da bu ilişkilere tabi olan özneler olarak nasıl kurduk? Kendi eylemlerimizin ahlaki özneleri olarak nasıl kurduk?" (Foucault, 2014a:172, 191) sorularına cevap arayan, mümkün deneyimin tarihsel apriori koşullarını soruşturan "tarihsel ontoloji"ye (Foucault, 2014a:191) dönüşür (Keskin, 2014).

Bu sorular kapsamında bu tezin bir diğer temel amacı, eleştirel bir tutum benimseyerek din sosyolojisi açısından, milliyetçiliğin ve ulus devletin inşasında dinin nasıl araçsallaştırıldığını açıklamaya çalışmaktır. Okutan'ın (2023:17) ifadesi ile "din sosyolojisinde kullandığımız manada eleştirellik, toplumsal morfolojide demistifikasyon hareketini gözlemleyebilme, dinin payanda olarak araçsallaştırılmasını keşfetme, dini kavramlarla maskelenmiş faaliyetleri soyma, nesneyi, kurumu, faili, eylemi özgürleştirme girişimidir." Bu anlamıyla din sosyolojisinin hedeflerinden birinin de, "[…] her türden mesihvari söylemin – bilimsel olma iddiası taşıyanlar da dahil- varlık ve tutunma koşullarını zorlaştırmak […]" (Bourdieu, 2016:39-40) olduğu söylenebilir. Sonuç olarak bu çalışma, eleştirel din

sosyolojisinin imkânlarını kullanarak, Elias'ın (2020:69) "mitos avcısı" metaforunda ifadesini bulan bir perspektifle, ulus-devletin inşasında milliyetçiliğin geleneksel dinin yerini alarak yeni bir seküler mitosa dönüşümünü incelemeyi amaçlamaktadır.

Literatür Değerlendirmesi

Çalışmanın temel aldığı teorik zeminin ana eksenini Bourdieu sosyolojisi oluşturmaktadır. Bu noktada neden Anthony Smith, Benedict Anderson veya Eric Hobsbawm gibi modern milliyetçilik çalışmalarında kanonlaşmış isimlerin yerine milliyetçilikle ancak dolaylı yollardan ilgisi kurulabilecek olan Bourdieu sosyolojisinin tercih edildiği sorulabilir. Klasik sosyolojinin kuruluşundan günümüze kadar milliyetçilik çalışmalarını ana hatlarıyla inceleyen bölümde bu tercihin sebepleri açıklanmaya çalışılacaktır. Bununla beraber gerçekten de Bourdieu'nün sosyolojik teorisi herhangi bir milliyetçilik kuramı sunmaz (Gorski, 2015b:313). Ancak onun, 1989-1992 yılları arasında College de France'da verdiği daha sonra "*Devlet Üzerine*" başlığıyla yayınlanan derslerinde kullandığı "ulusal [milli] habitus" (Bourdieu, 2015b:429) kavramsallaştırması, modern ulus-devletin inşasını simgesel iktidar analiziyle açıklaması ve satır aralarında olası bir milliyetçilik kuramı için teorik imkanlar sunması, bu çalışmanın kuramsal zeminini hazırlamıştır. Bourdieu'nün habitus kavramı, bireyin toplumsal çevre ile kurduğu doksik ilişki sonucunda oluşan bilişsel ve pratik eğilimleri tanımlar. Bu çalışmada, Türkiye'de erken Cumhuriyet dönemi devletin seküler-milliyetçi politikaları Bourdieu'nün kavramsal çerçevesi aracılığıyla analiz edilecektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, Bourdieu'nün "milli-dini habitus" gibi bir tanım kullanmamış olmasıdır; ancak, Türkiye'de dini ve milliyetçi değerlerin devlet eliyle yeniden düzenlenerek faillerin algı ve pratiklerine nüfuz eden bir sivil dine dönüşmesi, habitusun tarihsel-toplumsal bir yansıması olarak okunabilir. Bourdieu, "habitus" kavramını "milli" sıfatıyla ilişkilendirerek, ileride bu alanda yapılacak çalışmalara teorik meşruiyet kazandırmasına rağmen hem Türkçe literatürde hem de uluslararası literatürde, Bourdieu sosyolojisi perspektifinden yapılmış milliyetçilik çalışmaları oldukça sınırlıdır. Nitekim Türkiye'de henüz tez

düzeyinde bir çalışma olmamakla birlikte Bahadır Türk'ün (2011) "*Türkiye'de Ulus-Devlet Formasyonunun Ortaya Çıkış Sürecini Habitus Kavramı Üzerinden Okumak*" adlı eseri "milli habitus" kavramsallaştırılmasını kullanarak Türkiye'de ulus-devlet inşa sürecini açıklamaya çalışan literatürde rastlanılan tek akademik makaledir. Bu makalenin yanı sıra Diler Bulut (2023:44) tarafından kaleme alınan "*2000'lerden Günümüze Türkiye'de Kolektif Şiddet Türü Olarak Linç*" adlı doktora tezinde "milli habitus" kavramı başlık olarak kullanılmıştır. Onur Türkölmez'in (2020) "*Türkiye'de İktidar Stratejilerinin Bir Zihniyet Olarak Milliyetçilik Üzerinden Okunması: YÖN-Devrim ve Aydınlar Ocağı Örneği*" adlı doktora tezinde milliyetçilik, simgesel şiddet ve sermaye kavramlarıyla ilişkilendirilerek incelenmiştir. Son olarak Fahri Danış'ın (2020) "*Bourdieu'cü Bir Milliyetçilik Kuramı İçin Başlangıç: Literatürün Eleştirisi Ve Temel Varsayımlar*", Onur Türkölmez'in (2021) "*Bourdieu'cü Bir Milliyetçilik Kuramı İçin Katkı: Habitus ve Simgesel Şiddetin Çatışması'nda Simgesel Sermaye Olarak Milliyetçilik*", Utku Aybudak'ın (2023) "*Simgesel Şiddet Kapasitesinin Göstergesi Olarak Erken Dönem Cumhuriyet'in Din Politikaları*" isimli makaleleri, bu literatüre Bourdieu sosyolojisinin teorik perspektifinden katkılar sağlamıştır. Yukarıda isimleri geçen eserler arasında Diler Bulut'un çalışması sosyoloji alanında, diğer çalışmaların ise tamamı siyaset bilimleri alanında yapılmıştır. Bu tez, din sosyolojisi literatüründeki boşluğun giderilmesine katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Ders kitapları hakkında literatürde yapılan bazı çalışmalar ise şunlardır: Büşra Ersanlı *İktidar ve Tarih* (2003) adlı çalışması Türkiye'de resmi tarih tezinin oluşma sürecini incelerken 1924-1932 yılları arasında okullarda okutulan tarih ders kitaplarına da araştırmasında yer vermektedir. Ersanlı'ya (2003:15) göre tıpkı modernliğin erken aşamasındaki birçok ülke gibi Türkiye'de tarihyazıcılığı ulusal kimliği inşa etmekte kullanılmıştır. Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi erken Cumhuriyet döneminde akademik hassasiyetten ziyade politik idealler uğruna yürütülen çalışmalarda, tarihçiler de ulus-devletin inşası sürecine katılmışlardır (Ersanlı, 2003:16).

Tarih ders kitaplarına odaklanan bir diğer çalışma Etienne Copeaux'nun *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine* (2000) isimli çalışmasıdır. Mezkûr çalışma

1931'den 1993'e kadar ulusal eğitimde kullanılan tarih ders kitaplarına odaklanmaktadır. Copeaux (2000:7) tarih ders kitaplarının öncelikli amacının "kimlik söylemi" oluşturmak olduğunu ifade etmektedir. Çalışmada ulusal kimlik inşa edilirken "öteki" olarak konumlandırılanın kritik önemde olduğunu belirtmektedir (Copeaux, 2000:3-4). Yazar, ders kitaplarının kurmaya çalıştığı kimlik söylemini analiz ederken Michel Foucault'nun "bilgi arkeolojisi" yönteminin, Edward Said ve Bernard Lewis'in kimlik ile ilgili çalışmalarının kendisine yol gösterdiğini ifade etmektedir (Copeaux 2000:10).

Erken Cumhuriyet dönemi milliyetçilik-eğitim ilişkisini coğrafya ders kitaplarından yola çıkarak inceleyen bir başka çalışma Sezgi Durgun'un *Memalik-i Şahane'den Vatan'a* (2011) isimli kitabıdır. Söz konusu eserde mekânsal uzamın hangi politik ve tedrisi süreçlerle birlikte ulusal sınırlara dönüştürüldüğü analiz edilmektedir. Mekânın vatansallaştırılması sürecine koşut olarak toplumsal kimlikler de inşa edilmiştir. Durgun dış mekânın tespiti, iç mekânın vatanlaştırılması ve inşa edilen vatan kavramının eğitim vasıtasıyla genç kuşaklara aktarılması süreçlerini kolektif hafızayı kuran ve ulusun mekânı olarak vatan boyutlarıyla çözümlemektedir. Yazar Benedict Anderson ve Anthony Smith'in milliyetçilik kuramlarını sentezleyerek kurduğu "inşa edilen etnik zemin" kavramını erken Cumhuriyet dönemi vakasına uygulamaktadır (2011:13-17). Örgün öğretimde kullanılan ders kitaplarının yanı sıra erken Cumhuriyet döneminde devlet ideolojisinin kitlelere endoktrinasyonu sürecinde yaygın olarak kullanılan araçlardan biri de tiyatrolardır.

Erken Cumhuriyet döneminde eğitimin araçsallaştırılmasıyla ilgili bir başka eser Esra Dicle Başbuğ *Resmî İdeoloji Sahnede* (2013) başlıklı çalışması Halkevleri'nin sahnelediği tiyatro eserleri üzerinden Kemalist ideolojinin milli kimliğin inşasına yönelik söylemini inceliyor. Çalışmanın kuramsal çerçevesi, Louis Althusser'in *Devletin İdeolojik Aygıtları* eserinde ortaya koyduğu teoriye dayanarak oluşturulmaktadır. Althusser'e göre devlet, ideolojik aygıtlarını kullanarak resmî ideolojiyi gündelik hayat içerisinde empoze etmeye çalışır, doğallaştırır ve rıza üretir. Devletin ideolojik aygıtları; din, eğitim, hukuk, kültür gibi çok çeşitli alanlarda işlev

görür. Devletin tüm ideolojik aygıtlarının amacı hem egemen ideolojiyi güçlendirmek hem de yeniden üretmektir. Yazar tiyatroyu, devletin kültürel ideolojik aygıtlarının içinde konumlandırır. Bu teorik çerçeveye göre genelde sanat eseri özelde de tiyatro, ideolojiyi tecessüm ettirir. Tiyatro, Althusserci anlamda ideolojiyi imal eden bir faaliyet olarak işlev görmekle birlikte yazar kitlelerin, devlet ideolojisiyle temasını ve ilişkisini Gramsci'nin konsensüs kavramıyla açıklar. Gramsci'nin konsensüs kavramı, egemen devlet ideolojisinin kitle tarafından kabul edilmesi ve toplumsal-siyasal uzamda referans sistemi olarak onaylanması anlamına gelir. Ancak kitlelerin, devletin ideolojik aygıtları vasıtasıyla rızasının elde edilebilmesinden sonra konsensüs gerçekleşebilir. Toplumsal-siyasal uzam içerisinde gerçekleştirilen konsensüs, birey-devlet bütünleşmesini sağlar. Birey ve devletin bütünleşerek homojenleşmesi özellikle aydınların seferber edilmesiyle gerçekleştirilir. Yazara göre tiyatro söz konusu bütünleşmeyi ve homojenleşmeyi sağlayan bir propaganda aracı olarak işlev görmüştür (Başbuğ, 2013:28-34).

Ulus-devlet vatandaş ilişkisini eğitim kurumu vasıtasıyla analiz eden bir başka çalışma Füsun Üstel'in (2004) "*Makbul Vatandaş"ın Peşinde: İkinci Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi* adlı çalışması Türkiye'de vatandaşlık eğitiminin tarihsel gelişimini ve "makbul vatandaş" kavramını ele alır. Üstel, vatandaşlık eğitiminin Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze kadar geçirdiği dönüşümleri ve devletin ideolojik hedefleri doğrultusunda nasıl şekillendiğini analiz eder. Bu süreçte, devletin vatandaşlık eğitimi yoluyla "ideal" bir vatandaş modeli yaratma çabalarını inceler. Üstel'in çalışması, vatandaşlık eğitimi ile devletin toplumu şekillendirme arayışı arasındaki bağlantıyı ortaya koyarken, bu sürecin ulus-devlet anlayışının bir parçası olarak nasıl geliştiğine dikkat çeker.

Milliyetçilik eğitim ilişkisini ele alan bir diğer çalışma olan İsmail Kaplan'ın (2005) *Türkiye'de Milli Eğitim İdeolojisi* adlı kitabı, eğitim felsefelerinden yola çıkarak Türkiye'de milli eğitimin ideolojik gelişimini inceler. Kitap, despotik, liberal ve eşitlikçi eğitim yaklaşımlarını detaylandırarak bu yaklaşımların eğitim anlayışları üzerindeki etkilerini tartışır. Ardından, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren

eğitimin siyasal ve ideolojik bir araç olarak nasıl şekillendiğini, özellikle Kemalist dönemde milli eğitim ideolojisinin nasıl oluşturulduğunu ve 1980 darbesine kadar geçen süreçte nasıl sürdürüldüğünü analiz eder. Kitabın son bölümleri, günümüzdeki eğitim politikalarının tarihsel birikimden nasıl etkilendiğini ve milli eğitimin ideolojik sürekliliğini koruma çabalarını değerlendirir.

Bu eserlerin dışında milliyetçilik din ilişkisini ders kitapları üzerinden ele alan diğer lisansüstü çalışmalardan bazıları şunlardır:

Başar Arı'nın (2010) *Religion and Nation-building in the Turkish Republic: A Comparison of the High School Textbooks of 1930-1950 and 1950-1960* adlı yüksek lisans çalışması, 1930 ile 1946 yılları arasında Kemalist rejimin laikleşme reformları ile dinin toplumsal ve siyasi hayattaki etkisini zayıflatma çabalarını inceler. Arı, bu dönemde ulusal kimliğin, dini temellere dayalı kimlikten, Türk ulusu temelli bir kimliğe dönüşümünü analiz etmektedir. Çalışma, 1950'de çok partili sisteme geçişin ardından dinin toplumsal alandaki rolünün yeniden güçlenmesini ve bu süreçte yaşanan değişimi ele alır. Arı, 1930-1950 ve 1950-1960 arasındaki lise ders kitapları üzerinden bu ulusal kimlik inşasını karşılaştırarak, dönemin ideolojik dönüşümünü daha iyi anlamaya çalışır.

Betül Açıkgöz'ün *The Epistemological Conflict in the Narratives of Elementary School Textbooks (1908-1924): Islamic and Secular Insights into Education* adlı doktora tezi, İkinci Meşrutiyet döneminde eğitim felsefesindeki dini ve dünyevi öğelerin çatışmasını incelemektedir. Çalışma, din, tarih ve yurttaşlık ders kitapları üzerinden, bilimsel pedagojinin İslami eğitimle nasıl sentezlendiğini ve bunun eğitim üzerindeki etkilerini analiz eder. Ayrıca dönemin müfredatına ve kitap yazarlarının alternatif metinlerine odaklanarak, İslami ve seküler eğitim anlayışlarının ideolojik farklılıklarını ve epistemolojik farklılıkları ortaya koyar.

Ali Babahan'ın (2014) *Nationalism and Religion in the Textbooks of the Early Republican Period in Turkey* adlı doktora tezi, Türkiye'nin erken Cumhuriyet döneminde milliyetçilik ve din arasındaki ilişkileri incelemektedir. Bu çalışma, 1924-

1950 yılları arasında okutulan tarih, yurt bilgisi, sosyoloji ve din bilgisi ders kitapları üzerinden dönemin ders kitaplarında seküler bir milliyetçiliğin hâkim olduğuna dair yaygın görüşü yeniden değerlendirir. Babahan, bu dönemdeki kitapları üç alt döneme ayırarak, 1924-1931 yıllarındaki Türk milliyetçiliği ile harmanlanmış İslam anlayışından, 1931-1939 yıllarında laiklik temelli milliyetçiliğe, ardından 1939-1950 yıllarında milliyetçilikle birlikte İslam'ın yeniden önem kazandığı bir sürece kadar olan değişimi ele alır.

Zehra Öğüt'ün (2015) *1930'lu Yıllarda İnkılâp Kitaplarının Din Meselesine Bakışları* başlıklı yüksek lisans tezi, Cumhuriyet ideolojisinin 1930'lu yıllarda yazılmış inkılâp kitapları üzerinden din ve İslam meselesine yaklaşımını incelemektedir. Tez, inkılâp kitaplarında dinle ilgili meselelerin nasıl ele alındığını ve bu kitapların arka planını irdeleyen iki ana bölümden oluşmaktadır. Ayrıca, bu eserlerde Kemalist ideolojinin halkı eğitmek ve benimsetmek amacıyla dini nasıl araçsallaştırdığı detaylandırılmaktadır.

İlker Küçükali'nin (2018) *Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Ulus Devletin İnşasında Milliyetçilik ve Dine Yaklaşımın Ders Kitapları Üzerinden Analizi (1924-1945)* adlı yüksek lisans tezi, ulus-devletin inşa sürecine hakkında bir incelemedir. Çalışma, 19. yüzyıldan itibaren Batı'da ortaya çıkan ulus-devlet kavramının Batı dışı toplumlarda nasıl dönüştürülüp uygulandığını tartışmaktadır. Bu süreçte dinin, geleneksel bir güç olarak toplumsal ve hukuki alanlarda etkinliği sona erdirilmiş ve seküler bir ulus-devlet kurulmuştur. Ulus inşasında eğitim ve ders kitaplarının kritik bir rol oynadığına vurgu yapılan tez, ders kitaplarının dönemin ideolojik mesajlarını genç nesillere iletmek için kullanıldığını ifade etmektedir. Bu kitaplar bilgi aktarımından çok ulus-devletin milliyetçi ve seküler kimliğini genç nesillere aşılamak amacıyla bir araç olarak işlev görmüştür.

Mustafa Adak (2019) tarafından yazılan *1923-1933 Yılları Arasında İlkokullarda Okutulan Din Dersi Kitaplarında Eğitim-Siyaset İlişkisi (Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri 3-4-5 Örneği)* başlıklı yüksek lisans tezi, Türkiye

Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında eğitim ve siyaset arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Çalışma, Cumhuriyet rejimini meşrulaştırmak, sürekliliğini sağlamak ve yeni Cumhuriyet'in ideal vatandaşlarını yetiştirmek için eğitim sisteminin nasıl ideolojik bir araç olarak kullanıldığını araştırmaktadır. İncelenen ders kitaplarının, dönemin siyasal ideolojisini ve laiklik anlayışını öğrencilere aşılamak için bir araç olarak kullanıldığı ifade edilmektedir. Çalışma, 1923-1933 yılları arasındaki dönemi ve ilkokul düzeyindeki din ders kitaplarını kapsamaktadır.

Milliyetçilik, din ve eğitim ilişkisini ele alan yukarıdaki lisansüstü çalışmaların ortak özelliği konuyu salt betimleyici şekilde ele almalarıdır. Söz konusu çalışmalar kuramsal-teorik bir çerçeveye dayanmaktan ziyade ele alınan malzemeyi deskriptif şekilde analiz etmeyi tercih etmektedirler. Literatür taraması yapıldığında, milliyetçilik kuramları ve sosyolojik teoriler kullanılarak yapılmış çalışmalara sınırlı düzeyde rastlanmaktadır; dolayısıyla alanda teorik ve kuramsal bir boşluk olduğu görülmektedir. Bu tez, literatürdeki mevcut boşluktan hareketle milli habitus kavramını din sosyolojisi bağlamında ele almakta ve milliyetçilik ile din ilişkisini özgün bir kavramsal çerçevede incelemeyi amaçlamaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİLLİYETÇİLİK KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Millet ve Milliyetçilik Nedir?

Milli habitusu kavramsal olarak anlamlandırabilmek için öncelikle millet ve milliyetçilik kavramlarının ne şekilde tanımlandığına ve sosyal bilimlerde nasıl tartışıldığına bakmak gerekir. Bir oluşumun millet olarak tanımlanabilmesi için nesnel ve yapısal düzeyde toplumsal dayanışma ve bütünleşmenin yanısıra öznel düzeyde bireylerin kendilerini bu bütünün parçası olarak görmelerine dayanan bir kimlik anlayışı gereklidir. Bireyin bir milletin üyesi olarak "kendini-kavrayışı" ile kolektivitenin kendini bir millet olarak tanıması sürecinde, milliyetçiliğin söylemsel oluşumu ve meşruiyet sağlayıcı ideolojik işlevi devreye girer (Calhoun, 2017:5). Bir millet ancak milliyetçi söylem aracılığıyla kendini millet olarak ikrar edebilir. İşte bu nedenle, millet ve milliyetçilik birbirinden tamamen ayrı düşünülmez; biri, diğerinin oluşumunu tamamlayarak istikrarlı hale getirir. Nitekim milliyetçilik uzmanlarının tanımlarında millet ve milliyetçiliğin iç içe geçtiği görülmektedir. Benedict Anderson (2017:20) milleti coğrafi kapsamı ve üye sayısı açısından sınırlı, aynı zamanda egemen olarak hayal edilen bir siyasal topluluk şeklinde tanımlar. Milliyetçilik ise ismi millet olan bu yeni modern toplumsal örgütlenme biçimi içinde "kardeşlik, iktidar ve zamanı anlamlı bir şekilde yeniden birbirine bağlama" girişimi olarak tanımlanır (Anderson, 2017:51; Mylonas ve Tudor, 2023:13). Ernest Gellner'e (1992:19) göre milliyetçilik, siyasal birim ile milli yapının birbirine uygun olması gerektiğini savunan siyasal bir ilkedir. Gellner (1992:24-25) bu tanımdan hareketle milliyetçiliğin, devletsiz toplumlarda ortaya çıkamayacağını savunur. Devletin yokluğunda milletin sınırlarıyla ilgili bir sorun söz konusu olamaz ve yöneticilerin milletin üyelerinden olup olmadığı tartışılmaz. Milliyetçiliğin ortaya çıktığı her tarihsel anda devletin varlığı belirgindir; milliyetçilik, yalnızca devletin varlığının kabul gördüğü ve siyasal iktidar olarak meşru

sayıldığı bir ortamda anlam kazanır. Devletin varlığı ve siyasal düzen, milliyetçiliğin gerekli koşullarındandır. Gellner'e (1992:27) göre bir milletin üyesi olmak modern dönemde çoğu zaman böyle anlaşılsa bile insanlığın ontolojik bir özelliği değildir ve "evrensel bir zorunluluktan doğmaz". Gellner (1992:28) milleti, düşünceler, işaretler, davranış ve iletişim biçimlerini kapsayan kültürel bir sistem olarak tanımlar. Milleti var kılan bu karşılıklı tanıma ve aidiyet hissidir. Gellner'in yorumlarından hareketle, millet ve milliyetçiliğin birbirinden ayrı düşünülemeyeceği anlaşılmaktadır. Milliyetçilik, devletin varlığı ve siyasal düzeni çerçevesinde, bireylerin kendilerini karşılıklı olarak bir milletin üyesi olarak tanıması sürecini örgütleyen ve siyasal iktidarı bu şekilde meşrulaştıran bir ilke olarak işlev görür. Hobsbawm'a (2010:23) göre, hem nesnel hem de öznel tanımlar bir milleti tam olarak açıklayamaz; her ikisi de yanıltıcı olabilir. Bu nedenle araştırmacı açısından en güvenli yaklaşım bilinemezciliktir: a priori ve verili bir tanımı baştan kabul etmek yerine, kendilerini bir milletin üyeleri olarak gören insan topluluklarının oldukları haliyle millet sayılmasıyla yetinilmesi gerekmektedir. Bu nedenle "milli meseleyi değerlendirirken, "temsil ettiği gerçeklikten ziyade 'millet' kavramıyla (yani 'milliyetcilik'le) başlamak çok daha yararlıdır." Çünkü "milliyetciliğin kavramsallaştırdığı bir 'millet' geleceğe dönük olarak tanınabilirken, gerçek 'millet' ancak *a posteriori* tanınabilir" (Hobsbawm, 2010:23). Hobsbawm, milletin ancak milliyetçilik üzerinden kavramsallaştırılabileceğini belirterek iki kavramı neredeyse eş anlamlı bir çerçevede ele alır. Anthony Smith (2022:32) milleti "tarihi bir toprağı/ülkeyi, ortak mitleri ve tarihi belleği, kitlevi bir kamu kültürünü, ortak bir ekonomiyi, ortak yasal hak ve görevleri paylaşan bir insan topluluğun adı olarak" tanımlar. Milliyetçilik ise "hal-i hazırda ya da potansiyel olarak bir "millet"i kuracağı bazı mensuplarınca farz edilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket olarak" tanımlanır (Smith, 2022:121).

Yukarıdaki tanımlardan hareketle millet ve milliyetçiliğin hem yapısal hem de zihinsel nesnel ve öznel bir gerçekliğe sahip olduğu söylenebilir. Millet "hem nesnel toplumsal yapılarda, hem de zihinlerde" inşa edilir (Bourdieu, 2015b:350).

Milliyetçilik insan gruplarını bir ulus halinde kategorileştirerek ve başka uluslardan da ayırarak ulus içerisinde toplumsal dayanışmayı üretmesinin yanı sıra belirli gruplara nasıl davranılması gerektiğini de belirler. Milliyetçi söylemde millet ile egemen devlet arasında uyum olması gerektiğine dair bir inanç vardır: Millet, devletin meşruiyetinin zeminini oluşturur. Dolayısıyla milliyetçilik, devletin kimleri en uygun şekilde temsil etmesi gerektiği, iktidarın meşru kullanım şekli ve uluslararası toplumun örgütlenme biçimi konusunda bir kriter oluşturur. Milliyetçi söyleme göre, insanlık doğal olarak uluslara bölünmüştür; bu uluslar kendilerine has özelliklere sahiptir ve tek meşru yönetim biçimi ulus-devlet şeklindeki kendi öz-yönetimidir. Milliyetçilik hem dünyaya anlamlı bir bütün olarak bakmayı sağlayan bilişsel çerçeveler sağlayarak hem de grup kimliği oluşturarak toplumları sınıflandırır. Bu bilişsel çerçeve içerisinde normatif olarak kişinin kendi ulusuna bağlılığı en üstün etik değer olarak konumlandırılır. Bu özelliğiyle milliyetçilik ulus olarak örgütlenmeyi mümkün kılan normatif bir iddiaya karşılık gelir (Calhoun, 2005:520).

Durkheim'ın (2019:39) terminolojisiyle ifade edersek, milliyetçilik toplumsal bir olgu olarak, failin dışında var olan ve onu zorlayan bir güçtür; failden bağımsız olarak nesnel bir gerçeklik taşır.[2] Bu bağlamda, milliyetçilikler de Durkheim'ın (2019: 39) toplumsal olgu kavramına dahil edilebilir, çünkü milliyetçilik, tıpkı bir toplumsal olgu gibi birey üzerinde "kendini dayatan davranış, düşünüş ve duyuş biçimleri" sunar. Milliyetçiliğin nesnel gerçekliğini semboller, bayraklar, rozetler, mekanlar ve heykeller gibi nesnel temsiller oluşturur. Milliyetçiliğin nesnel gerçekliğini oluşturan nesnel temsiller aynı zamanda zihinsel temsillerdir. Bourdieu'nün (2009:220) ifadesiyle "…bunlar algılama ve değerlendirme; kavrama ve tanınma eylemlerine konu olur… aynı zamanda nesnelleştirilmiş temsiller olarak nesnelere (semboller, bayraklar, rozetler vb.) veya eylemlere dönüşür". Milliyetçilik nesnel anlamda failleri birtakım ilişkiler ve etkileşimler ağına dahil eder. Ulus-devlet, milliyetçi söylem

[2] Durkheim toplumsal olguyu şu şekilde tanımlar: "Belirli bir biçim almış olsun olmasın, birey üzerinde bir dış zorlamada bulunabilen, ya da, kendine özgü bir varlığı olmakla birlikte bu bireysel belirişlerinden bağımsız olarak belli bir toplumun her yerinde genel olan her "yapma biçimi" toplumsal olgudur" (Durkheim 2019:48).

aracılığıyla "insani muhayyilenin yapısına (construction) sınırlar koyar" ve fail, ulus-devletin sağladığı dil ve tarih üzerinden bu söylem içerisinde kendisiyle ilişki kurar (Smith, 2022:245).

Modern zamanların en önemli biçimlendirici toplumsal yapılarından biri olarak milliyetçilik, siyasal ve toplumsal düzlemde temel sorunlara cevaplar üretir; yönetime kimlerin hangi referanslar ve ilkeler çerçevesinde dahil olacağını ve iktidarın sınırlarının nasıl belirleneceğine dair ölçütler sunar (Delanty, 2017:461). Modern ulus-devletin oluşumundan itibaren meşruiyeti tesis eden, siyasal alanı kuran, sınırlarını belirleyen ve "oyunun kurallarını" tayin eden temel paradigma milliyetçilik olmuştur (Türkölmez, 2021:3-4). Çağdaş siyasal-toplumsal ve yapısal sorunlara getirdiği çözümlerin paradigmatikliği ve alternatifsizliği milliyetçiliğin güncelliğinin korunmasını sağlar. Ancak tüm yapısal belirlenimlerinin yanı sıra milliyetçilik failin bilişsel kategorilerine ve anlam alanlarına da nüfuz eder (Delanty, 2017:468). Bu bağlamda tarihsel olarak ulus-devlet ile yurttaşlığın eşzamanlı ortaya çıkışı bir tesadüf değildir. Her biri diğerini gerektirir; yurttaşlar topluluğu olmadan ulus-devleti tahayyül etmek ne kadar imkânsızsa, apriori olarak bir ulus-devlet olmadan yurttaşlar topluluğunu tasavvur etmek de aynı derecede olanaksızdır. Milliyetçiliğin toplumsal bütünleşmeyi sağlama aracı olarak kullanılması, her devletin ulusal yurttaşlık temelinde inşa edilmesini zorunlu kılmıştır. Modern ulus-devlet, kendi tebaasını yasal hak ve sorumluluklara sahip yurttaşlara dönüştürme gayreti içinde olmuştur (Delanty, 2017:474). Modern ulus-devlet ile yurttaşın varoluş koşullarını ve anlamını bahşeden kurucu bir söylem olarak milliyetçilik aynı zamanda bu ikisi arasındaki ilişkiyi kuran temel aracıdır. Bu bağlamda milliyetçilik hem yapısal düzeyde hem de bireyin dünyayı kavrayışını ve bu dünyada konumlanışını belirleyen zihinsel ve bedensel şemalar düzeyinde üretici bir role sahiptir.

Bourdieu'ya (2015:413) göre "[U]lus, aynı devlet algısı kategorilerine sahip; okul vasıtasıyla devletin aynı dayatma ve telkinlerine maruz kalmış olmalarından ötürü, belli sayıdaki hayli yakın temel meseleye dair [ortak] görme ve bölme esaslarına sahip insanlar bütünüdür". Devlet, tebaasına ortak bilişsel şemaları ve sınıflandırma

sistemlerini kurumlar vasıtasıyla telkin etmektedir. Bu süreçte eğitim kurumları kritik önemdedir çünkü okul, "İlkel toplumlarda dinin oynadığı role benzer şekilde, […] iletişimi mümkün kılan ortak bir düşünce çerçevesi sağlar" (Bourdieu, 1967:338). Milliyetçilik de tıpkı diğer toplumsal yapılar gibi faile toplumsal dünyayı anlamlandırabilecekleri bilişsel şemalar sunar. Bu anlamıyla milliyetçilik salt bir ideoloji olmaktan ziyade bir "bilgi sistemi" (Kılınçoğlu, 2024:1), "düşünme, konuşma ve hareket biçimi" (Calhoun, 2017:16) olarak toplumsal dünyanın "ortak kanının dünyası" olarak deneyimlenmesini sağlar: Bu dünyanın içerisinde her insanın birbirinden farklı milletlere ait olduğu, ait olduğu milletin kendine özgü bir kültüre sahip olduğu, dünyanın farklı milletlere bölünmüş olduğu ve küresel siyasetin farklı uluslar tarafından temsil edilen uluslararası sistem şeklinde örgütlenmesi gerektiği doğal, sorgulanamaz ve ahlaki açıdan olumlu bir durum olarak kanıksanır (Calhoun, 2017:17-18; Kılınçoğlu, 2024:2). Bu açıdan milliyetçilik Benedict Anderson'un (akt. Delanty, 2017:466-467) da ifade ettiği gibi modern zamanlarda bireylerin kendilerini ve toplumlarını anlamlandırabilmelerini mümkün kılan "bilişsel bir modeldir".

Ulus-devletin tebaasına açık veya örtük olarak telkin ettiği milliyetçi ortak kanı içerisinde, dünyanın farklı milletlere ve onları temsil eden ulus-devletlere bölündüğüne dair imge, seyahatlerde gerçekleştirilen pasaport işlemleri, göç kontrol noktaları ve gümrük harçlarıyla pekiştirilir; bize oldukça doğal ve hep öyleymiş gibi gelen, keskin sınırlarla ayrılmış, zihnimize kodlanmış ve farklı renklere boyanmış dünya haritası ise aslında oldukça modern bir gelişmedir (Calhoun, 2017:18). Ortak kanının dünyası içerisinde, fail tarafından milletler verili olarak kabul edilir; doğallığı sorgulanmaz aksine ezeli-ebedi ve hep varmış gibi görünürler (Calhoun, 2017:1,17). Milliyetçi söylemin vatan olarak isimlendirdiği verili bir mekan içerisinde, yüzyıllar boyunca birbirini takip eden nesillerin birbirlerine değişmez bir töz naklettiklerine ve bu tevarüs sonucu oluşan millet birlikteliğinin kader veya seçilmişlik olduğuna inanılır (Balibar, 2003:109).

Bu noktada milliyetçi (nationalist) ile milli kişi (national) olan arasında ayrıma dikkat çekmek önemlidir. "Milliyetçi" bilinçli bir biçimde belirli bir milliyetçi

ideolojiyi ve kimliği benimseyen ve savunan kişiyi ifade ederken "milli kişi" milliyetçi ideolojiye yaklaşımından bağımsız olarak milletin sahip olduğu ortak his, davranış ve düşünme kalıplarını paylaşan, çoğu zaman farkında olmaksızın bir milletin dünyaya dair ortak kanısıyla düşünen ve hareket eden bir öznelliğe işaret eder. Milli kişi, bir milletin dünyaya dair ortak anlam haritasını gündelik yaşam pratikleri içinde temsil eder ve yeniden üretir. Failleri birbiriyle irtibatlandıran paylaşılan normlar, değerler, kavramlar ve toplumsal olarak öğrenilmiş zihinsel temsiller ve kategorilerdir. Failler, bireysel pratiklerde ve akıl yürütme süreçlerinde, milliyetçi bir bağlam içerisinde telkin edilen toplumsallaşma ve eğitim yoluyla öğrenilmiş, önceden oluşturulmuş düşünsel ve davranışsal kalıpları kullanır (Kılınçoğlu, 2024:8-9). Önceden oluşturulmuş düşünsel ve davranış kalıpları ifadesi faillerin toplumsal dünyaya yönelirken ve onu inşa ederken kullandıkları kategorilerin sıfırdan oluşturmadıklarını daha ziyade tarihsel ve toplumsal olarak önlerinde hazır buldukları bir düşünme ve eylem setiyle hareket ettiklerini gösterir bu da faillerin eylemlerini şekillendiren yapısal bağlama işaret ederek milliyetçiliğin hem zihinsel hem de toplumsal-yapısal öznel ve nesnel bir gerçeklik olduğunu gösterir. Dolayısıyla milliyetçilikten kastedilen milliyetçi söylemi açıkça benimsemiş herhangi bir siyasal veya kamusal hareket değil, modern ulus-devletlerin tüm vatandaşlarına ayrım gözetmeksizin örtük veya aleni olarak dayattığı, ulus-devlet sınırları içinde yaşayan ve açıkça milliyetçi olmayan bireylerin ve grupların dahi paylaşabildiği, sağduyu ve ortak kanı haline gelmiş "ulus devletlere özgü inanç sistemleri" (Elias, 2020:38) veya "milli inanç sistemleri"dir (Elias, 2020:38).

Siyaset bilimi, milliyetçiliği yalnızca bir ideolojiye indirgediğinde milliyetçiliğin farklı ideolojik pozisyonlara nasıl kolayca eklemlenebildiğini, birbirine zıt siyasi hareketlerin milliyetçilik ortak paydasında nasıl birleşebildiğini ve milliyetçiliğin ılımlı geniş halk kesimlerini nasıl radikalleştirebildiğini açıklamakta yetersiz kalır. Milliyetçiliğin bu gücü, "alışıldık düşünme tarzı" veya "yerleşik inançları" (thinking as usual) ve "kendiliğinden doğru" veya "sorgulanmayan varsayımlar"ı (of course' assumptions) milli insanın ortak kanısını haline

getirebilmesinde yatmaktadır.[3] Milliyetçi hareketlerin sınırlı bir iktidar alanına sahip olduğu toplumlarda dahi milliyetçilik; siyasal ve toplumsal ortak kanıyı şekillendiren, telkin ettiği kendiliğinden doğru ve sorgulanmayan yerleşik inançlar sayesinde, açıkça milliyetçi olmayan sıradan insanları, hayatlarında ve zihinlerinden yeniden üretilen banal ve gündelik milliyetçilik vasıtasıyla, kendi yedek ordusu haline getirebilme ve seferber edebilme imkanına sahip olur. Milliyetçiliğin bu potansiyeli özellikle ekonomik kalkınma kampanyaları, göçmen karşıtı hareketler, katliamlar ve savaşlar gibi kriz anlarında daha görünür hale gelir (Kılınçoğlu, 2024:3, 9-10).

Milliyetçilik, alışıldık düşünme biçimleri, yerleşik inançlar ve sorgulanmayan varsayımlar aracılığıyla toplumun ortak kanaatine dönüşerek "mantıksal konformizm" (Bourdieu, 2015a:682) üretir. Söz konusu mantıksal konformizm,

> "…[T]oplumsal dünyanın algısının kategorilerinin düzenlenmesi, yerleşik düzenin bölümlemeleriyle uygunlaştırılmış olarak (ve böylelikle de bu düzen üzerinde egemen olanların çıkarlarıyla uygunlaştırılmış olarak) ve bu yapılara uygun bir biçimde yapılanmış zihinlerin tümüne has olarak kendini nesnel zorunluluğun bütün veçheleriyle dayatır" (Bourdieu 2015a:682).

Nesnel yapıların içselleştirilerek bedensel yapılara dönüştürülmesi sonucu ortaya çıkan mütekabiliyet failin, "dolaysız bir inanç ilişkisi" içerisinde dünyayı "olduğu gibi" kabul etmesini sağlayarak gündelik hayatın tartışmasız biçimde verili ve doğal olarak kabul edilmesine yol açar. Bu bağlamda doksa kavramı toplumsal yaşama dair ilksel algımıza karşılık gelir. Husserl ve Schütz'den farklı olarak Bourdieu doksanın tarihsel kökenlerini ve siyasal boyutlarını da vurgular (Bourdieu ve Wacquant 2023:116-17). Böylece milliyetçilik, söz konusu mantıksal konformizm aracılığıyla kendisini tarihsel ve olumsal bir inşa değil, doğal ve zorunlu bir yapı — yani nesnel bir zorunluluk — olarak sunar. Failin içinde bulunduğu dünyayı doğal, zorunlu ve "olduğu gibi" kabul etmesinin kökeninde "nesnel yapılar ile bedenselleşmiş yapıların […] örtüşmesi" sonucunda oluşan doksa deneyimi bulunur (Bourdieu ve

[3] Kılınçoğlu (2024, s. 3), "yerleşik inançlar" olarak çevrilebilecek "thinking as usual" ve "kendiliğinden doğru" veya "sorgulanmayan varsayımlar" olarak çevrilebilecek "of course' assumptions" kavramlarını Alfred Schütz'dan ödünç almıştır. Alfred Schütz söz konusu kavramları Max Scheler'in "göreli olarak doğal dünya görüşü" fikri üzerine temellendirmiştir.

Wacquant 2023:116). Toplumsal dünyanın olduğu gibi kabul edilmesi olarak doksa, mevcut düzenin doğallaştırılması ve yanlış tanınmasının sonucudur (Swartz, 2022:69). Toplumsal dünya karşısında fenomenolojik anlamıyla "doğal tutum", kurulu düzeni ve tahakküm ilişkilerini tözleştirerek görünmez kılar; milliyetçilikle kurulan doksik ilişki ise bu yapıları hem tözleştirip hem de olağanlaştırarak, faillerin onları aşina, sorgulanmaz, verili ve doğal olarak deneyimlenmesinin zeminini oluşturur. Milliyetçiliğin başarısı, kendisiyle kurulan bu doksik ilişkide gizlidir.

1.2. Milliyetçiliği Tarihsel Sosyoloji Bagajından Okumak

Bu bölümde, milliyetçiliğin tarihsel sosyoloji perspektifiyle nasıl bir inceleme konusu hâline getirilebileceği tartışılacaktır. Milliyetçiliğin doksa düzeyine yerleşmesi, onu bilimsel incelemeye elverişli bir nesne hâline getirmenin önündeki zorlukları ele alacak ve Bourdieu'nün tarihsel sosyoloji yaklaşımından hareketle, milliyetçiliğin toplumsal yapılar ile faillerin algı ve pratikleri arasındaki ilişkiler bağlamında nasıl anlaşılabileceği açıklanacaktır. Milliyetçiliğin doksa haline gelmesi onun bilimsel incelemeye elverişli bir olgu olarak kavranmasını zorlaştırır. Pierre Bourdieu (2006:93) *Devlet Zihniyetleri: Bürokratik Alanın Doğuşu ve Yapısı* adlı makalesinde devleti, sosyolojik incelemenin nesnesi haline getirmenin epistemolojik zorluğundan bahseder. Devlet, toplumsal dünyayı ve bizatihi devletin kendisini anlamak için kullandığımız düşünce kategorilerini üreterek "[d]üşüncemizin en mahrem köşesine" (Bourdieu, 2006:95) bile sızdığı için devleti konu edinen herhangi bir bilimsel analiz, devlet tarafından güvence altına alınan ve tesis edilen bilişsel araçları ve düşünce kategorilerini spontane ve farkında olmadan yine devletin kendisine uygular (Bourdieu, 2006:93). Bourdieu'nün epistemolojik ihtiyat gerekliliği şu şekilde formüle edilebilir: "X'i düşünmek için devreye soktuğun kategoriler de X'in mahsulü olabilir, o halde temkinli ol" (Çeğin, 2015:9).

Bu epistemolojik ihtiyat gerekliliği, sosyal bilimlerin tüm araştırma nesneleri için geçerli olduğu kadar "millet" kavramı için de aynı oranda geçerlidir. Milliyetçilik, milleti ezeli-ebedi ve tözsel bir varlık olarak sunarak onun tarihsel olarak inşa edilmiş

niteliğini gizler. Bu süreçte faillerin kimlik algıları, devletin sunduğu bilişsel kategorilerle ve bedensel pratiklerle (habitus) işlenir; millet, sanki her zaman var olmuş gibi doğal bir gerçeklik olarak kabul edilir. Sosyal bilimciler, milleti analiz ederken bu kategorilerin milliyetçilik kaynaklı olabileceğini göz önünde bulundurmalı ve milliyetçiliğin normatif anlatısını sorgulamalıdır. Bu noktada, öncelikle tarih ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi açıklanmaya odaklanılacaktır.

Tüm bilimsel araştırmaları karakterize eden ortak kanaatten[4] kopuş sosyal bilimlerde sağlanamadığında, araştırmacı içinde bulunduğu toplumsal dünyaya olan aşinalığı nedeniyle, spontane sosyolojinin yargıları farkında olmadan araştırmaya taşıyabilir (Bourdieu, vd. 2025:145). Spontane sosyoloji, ortak kanaat ve gündelik dil tarafından kurulan kavramları verili olarak kabul eder (Bourdieu, vd. 2025:160-61). Ortak kanaatin dili ve anlam dünyasında kendilerini evlerindeymiş gibi rahat hissedenlerin aksine

> "Sosyal bilimler, sıradan dilin ilettiği edinilmiş fikirler karşısında, söylediği her şeyi "yeniden kazanmak" ve kazandıklarını da tamamen başka şeyler söylemeye uygun farklı bir dilde söylemek zorundadır. Burada sözel otomatizmi kırmak, sıradan insanları belli bir mesafede tutacak suni, seçkin bir farklılık yaratmak adına değil, spontane söyleme içkin belirli bir toplumsal felsefeyle bağları koparmak adına gereklidir" (Bourdieu, 2016:45-46).

Ortak kanaatten kopuş sosyal bilimlerde bilhassa zor ve zorunludur. Bu bağlamda Bauman (2019: s. 21) doğa bilimleri ile sosyolojinin ortak kanaatle ilişkisini karşılaştırarak şu şekilde betimler:

> "Onlar [fiziksel nesneler] … kendilerine anlam versin diye fizikçileri ya da astronomları beklerler. Ancak önceden hiç anlam verilmemiş böyle temiz ve el değmemiş fenomenlerin sosyolojik karşılıkları, eğer varsa, birkaç tane vardır… Sosyolog onları irdelemeye başlamadan önce, sağ duyusal bilginin nesnesi olmuşlardır."

Bu nedenden dolayı sosyoloji, ortak kanaat veya spontane sosyolojiden epistemolojik bir kopuş gerçekleştirmek için önünde hazır olarak bulduğu "önceden

[4] İngilizce "common sense"'in Türkçe karşılığı olarak yerleşmiş kullanım "sağduyu" şeklindedir. Bu tez boyunca "commen sense"in karşılığı bağlama göre ortak kanaat veya genel kanı şeklinde tercih edilecektir.

inşa edilmiş nesnenin toplumsal inşasını nesne olarak" (Bourdieu, 2023b:298) tekrar ele almalıdır. Bourdieu (2023:305) söz konusu epistemolojik ihtiyatlılık tutumunu "radikal bir şüphe" olarak adlandırır. Bilimsel bir nesne inşa etmek ortak ve yaygın kanaatlerden, toplumsal olarak inşa edilmiş temsillerden kopmayı, sorgulamayı ve şüphe duymayı gerektirir. Sosyolog parçası olduğu tarihsel ve toplumsal dünyanın işleyişini anlamaya çalışırken düşünsel araçlarını da yine bu dünyanın sunduğu kavramsal çerçevelerden devralır; bu nedenle kullandığı kavramlar, içinde bulunduğu bağlamın bir ürünüdür (Bourdieu 2023b:305). Dolayısıyla ortak kanının ve gündelik dilin sunduğu kavramlardan ve düşünce araçlarından kopamamak ve bunları verili kabul etmek "zaten inşa edilmiş olanı kaydetmek ve tasvip etmek" (Bourdieu, 2023b:306) mevcut olanı olduğu gibi meşrulaştırmak anlamına gelir. Sosyolog, bu noktada hem bilişsel şemalarda hem de nesnel yapılarda yerleşik olan toplumsal dünyayı apaçık ve doğal bir gerçeklik gibi gösteren ortak kanaati ve onu tözselleştirip doğallaştıran gündelik dilin ön kabullerini yalnızca paranteze almakla yetinmemeli aynı zamanda bunları inceleme nesnesi haline getirmelidir (Bourdieu, 2023b:317, 322-23). Bu bağlamda sosyolojinin incelediği nesnenin bilimsel olarak inşa edilebilmesi için gerekli zemini hazırlayan en önemli araçlardan biri, ortak kanaatlere dair verili ön kabulleri sorgulayan ve epistemolojik kopuşu mümkün kılan toplumsal tarihtir (Bourdieu 2023b:308).

Tarih, ortak kanaatlere ve aşinalığa dayalı toplumsal dünya tahayyülüyle araya mesafe koymak için kullanılabilecek önemli araçlardan biridir (Swartz, 2015:47). Tarihsel olmayan bir sosyal bilim ele aldığı nesneyi tözselleştirme ve doğallaştırma eğiliminde olacaktır.

> "Her sosyolog, eğer doğallaştırmaktan kaçınmak istiyorsa, zamansal bir boyutta araştırdığı toplumsal yapıların -analiz edilmesi gereken- tarihsel gelişmeler ve mücadelelerin ürünleri olduklarını akılda tuttuğu sürece birçok bilimsel hatadan uzak kalabilir. Hatta toplumsal gerçekliklerden söz ederken kullandığımız kavramlar, nesneler, faktörler veya olayları sınıflandırmakta kullandığımız etiketler, meslek ve grup adları, gündelik hayatta ve bilimsel söylemde oluşturduğumuz kategorik karşıtlıklar bile tarihsel ürünlerdir" (Bourdieu, 2014:42).

Tarihselleştirme, kendini doğayla temellendirerek keyfiliğini gizleyen ve tarihsel koşullardan bağımsızmış gibi sunulan toplumsal iktidar ilişkileri ile hiyerarşileri görünür kılar; böylece onların doğallık perdesini aralar ve bilimsel açıklamayı mümkün kılan bir zemin sağlar (Gorski, 2015a:471). Bourdieu (2015: 116, 2016; 99, 2023a: 21) farklı metinlerinde Durkheim'e atıfla, bilinçdışının aslında tarih -yani tarihin unutulması- olduğunu defaatle ifade etmiştir. Bourdieu'nün "bilinçdışının tarih olduğu" yönündeki vurgusu, onun habitus teorisiyle doğrudan ilişkilidir. Habitus faillerin tarihsel olarak belirli toplumsal koşullarda içselleştirdikleri ve bedenselleştirdikleri yapıların toplamıdır. Bu yapılar failin pratiklerine yön verir ve eylem repertuarı oluştururlar. Fail çoğu zaman bu yapıların tarihsel kökeninden bilincinde olmasa da bunlar faillerin yaşamları boyunca kendiliğinden işler; çünkü tarih, bu yapılar aracılığıyla bedene ve zihne kazınmış, doğallaşmıştır. "Bilinçdışı tarihtir" sözü bu yapıların bedene dahil edilmesiyle artık bilinçli refleksiyon olmaktan çıktığını, bedensel ve bilişsel eğilimler haline gelerek yerleşik eğilimler olarak doğallaşmasını ifade eder. Bu bağlamda tarihsel bilinçdışı, bireysel psikolojiye indirgenemez; aksine tarihsel-toplumsal nesnel yapıların sürekliliği içinde işleyen bir toplumsallaşmaya atıf yapar. Dolayısıyla "içselleştirilmiş deneyim", bedenselleşmiş kültür ve tarih" (Calhoun, 2015:76) olarak habitus, fail-yapı ilişkisini tarihsel bir boyutta ele almaya olanak tanıyan ve söz konusu ilişkinin "bağlamdan bağımsız ya da tarih aşırı" (Calhoun, 2015:76) hiçbir boyutu olmadığını imler. Tarihe genel bir model uygulayan dolayısıyla teoriyi tarihsel empirik veriye uygulamadan önce verili olarak kabul eden veya keyfi bir şekilde tikel tarihsel örnekleri teoriyi doğrulamak için kullanan tarihsel sosyolojiden (Skocpol, 2014:410) farklılaşır. Bourdieu'nün kuramı, Talcott Parsons ya da Niklas Luhmann'ınki gibi sınırları kesin çizgilerle belirlenmiş, soyut ve ampirik temelden yoksun bir "büyük kuram" değildir (Swartz, 2015:43).

Toplumsal dünyanın fail üzerindeki otoritesi, onun bilişsel yapılarını ve pratik eğilimlerini biçimlendirme kapasitesinde temellenir (Bourdieu, 2015b:116). Bu yüzden "[t]arihselleştirme, tarih tarafından bilinçdışına yerleştirilen bu tarihsel boyunduruklardan kurtarma işlevi görür" (Bourdieu, 2015b:116). Bu noktada

Bourdieu'nün sosyal bilimcilere daveti, "bilinçdışının tarihsel arkeolojisini" (Çeğin, 2015:9) yapmaktır. Bilim insanı ve bağlı bulunduğu disiplin de tüm bu süreçlerden bağımsız değildir. Sosyoloğun gerçekleştirmesi gereken epistemolojik kopuş yalnızca toplumun ortak kanaatleriyle sınırlı değildir; aynı zamanda bilimsel disiplinlerin bilinçdışına işlemiş olan ön kabullerinin de sorgulanmasını gerekir. Habitus failin tarihsel ve keyfi olanı içselleştirmesini ve bunun sonucunda mevcut olanın doğal görünmesini sağlıyorsa benzer şekilde bilinçdışına işleyen akademik düşünce kategorileri ve bilimsel disiplinler de düşünümselliği engelleyerek buna neden olabilir (Calhoun, 2015:101). Bir disiplinin bilinçdışı o disiplinin tarihi yani bilimsel disiplinin oluşmasını sağlayan "unutulmuş sosyal koşullarıdır" (Bourdieu, 2016:100). Bu nedenle "[b]ilim yaparken ne yaptığını biliyor olmak -epistemolojinin en basit tanımıdır; bu aslında- üzerinde çalışılan problemlerin, yararlanılan araçların, yöntemlerin, kavramların tarihsel olarak nasıl oluştuğunu biliyor olmayı gerektirir" (Bourdieu, 2016:100). Paralel şekilde incelenmek istenen nesnenin tarihsel bir inşa olduğunu akılda tutarak söz konusu nesneyi analiz ederken kullanılan araçların da tarihselliğini unutmamak gerekmektedir (Çeğin, 2015:9). Söz konusu tarihselleştirme faaliyeti, bilim insanın bağlı bulunduğu disiplinin akademik geleneğinin, kategorilerinin ve sorunsallarının tarihselleştirmesiyle tamamlanır (Calhoun, 2015:77). Bu noktada düşünümsel bir sosyoloji, sosyal bilimler arasındaki tarihsel olarak oluşmuş yapay ayrımları da sorgulamasına dahil etmelidir. Habitusa benzer şekilde akademik düşünce kategorileri de içinde bulunulan dünyayı doğallaştırır (Calhoun, 2015:101). Sosyoloji kendi kavramsal ve metodolojik araçları aracılığıyla toplumsal gerçekliği belirli bir tarihsel çerçeveye oturtur; düşünce kategorileri, tıpkı habitus gibi, dünyayı anlamlandırma biçimimizi şekillendirir.

Bu bağlamda, modernliği ve modernliğin ortaya çıkış koşullarını analiz eden sosyoloji bilimi kuruluşundan itibaren tarihsel temelli ve yönelimli bir disiplin olmuştur (Skocpol, 2014:1). Bu yönelimin temelinde, sosyolojinin inceleme nesnesi olan fail, toplum ve yapıların ancak içinde bulundukları tarihsel bağlamda konumlandırılarak anlaşılabileceği varsayımı yatar. Fail, içinde bulunduğu toplum ve

tarihsellikten bağımsız değerlendirilemez. İncelenen toplumun yapısı ve söz konusu toplumun insanlık tarihi içerisindeki yerinin ne olduğu sosyolojik araştırmanın temel sorusudur. Nitekim sosyolojinin klasik eserleri de bu eksende, tarihsel bağlam ile toplumsal yapı ve fail arasındaki ilişkiyi çözümlemeye odaklanmıştır (Mills, 2016:16-18). Mills'in (2016:37) belirttiği üzere, sosyoloji tarihsel yönelimli sistematik bir uğraştır: tarihsel olarak geçmişle ilgilenir ve geçmişe ait malzemeyi kullanır, sistematik olarak ise tarihsel sürecin evrelerini ve toplumsal yaşamın düzenliliklerini ayırt etmeye çalışır. Comte, Marx, Spencer ve Weber'in eserlerinde bu yönelim açıkça görülür. Bu noktada, sosyal bilimlerin kuruluş döneminde henüz keskin disiplin ayrımları bulunmadığından, bugün sosyolojinin kurucuları arasında sayılan Marx ve Weber —Durkheim istisna olmak üzere— kendilerini tam anlamıyla 'sosyolog' olarak tanımlamadıklarını ve çalışmalarını disiplin sınırlarıyla kısıtlamadıklarını hatırlamak önemlidir. Bu durum, sosyolojinin tarihsel bağlam ve toplumsal yapıyı çözümleme yöneliminin disiplinler üstü bir karakter taşıdığını göstermektedir (Delanty ve Işın, 2017:15). Bu çerçevede tarih ile sosyoloji arasındaki ilişki, klasik kurucu figürler ve modern düşünürlerin katkıları ışığında ele alınacaktır.

Sosyolojinin kurucu figürlerinden Auguste Comte (2009:114) *Pozitif Felsefe Dersleri*'nde sosyolojinin bilimsel özgünlüğünü belirleyen temel noktanın toplumsal evrimin tarihsel seyri olduğunu ifade eder. Comte'a (2009:114) göre: "Eğer tarihsel karşılaştırmayı ihmal edersek, toplumsal evrimi hiçbir şekilde anlayamayız." Bu çerçevede, tarihsel analiz sosyoloji için vazgeçilmez bir yöntemsel araçtır. Comte'un toplumsal evrimi din, metafizik ve pozitif olmak üzere üç aşamaya ayırması da bu yaklaşımının somut bir örneğini oluşturur (Burke, 2021:23).

Durkheim, tarihin sosyolojinin aksine genel ile değil özel olanla ilgilendiğini belirtmesine rağmen tarihin salt betimlemenin ötesine geçerek tekil olaylar arasında nedensel ilişkiler de kurduğunu ve hatta tarihte de değişken ve olumsal olanın yanında yasa olarak ifade edilebilecek genel ve sürekli bir boyut olduğunu belirtir. Durkheim'a (akt. Busino, 2011:762) göre olumsallığın bilimi tarih ve gerekliliğin bilimi ise sosyolojidir. Durkheim (akt. Busino, 2011, s. 762) "tarihsel anlayış ile sosyolojik

anlayışın artık yalnızca ayrıntılarda farklılaşacağı bir günün geleceğine" inanmaktadır. Bu inancı sebebi ise şu şekilde açıklar:

> "Tarih bu tür sorunları çözmek için sosyoloğun sahip olduğu tek araçtır. […] Kısacası, tarih, toplumsal gerçekliklerin düzeninde mikroskopun fiziki gerçekliklerin düzeninde oynadığı role benzer bir rol oynar. […] O halde, sosyoloji büyük ölçüde belirli bir biçimde anlaşılmış bir tür tarihtir" (Durkheim'dan akt. Busino, 2011:762).

Durkheim (2019:203) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda tarihçi ve sosyolog arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade eder:

> "Toplumbilimci gereksinimi olan olguları tarihçiden alıp kendi yöntemine göre işleyecek; sonra da bu işlenmiş verileri, özel ilkelere göre yeniden gözden geçirmesi için tarihçiye sunacaktır. Demek ki bu iki bilimin hiçbirisi öteki üzerinde bir üstünlük kurmaya kalkışmayacak, ama aralarında bir dengeye, başka deyişle bir anlaşmaya varıncaya değin bir dizi etkiler ve tepkiler olacaktır."

Weber, 1890'lardan itibaren kendisini iktisatçı olarak tanımlarken, 1913'ten sonra *Ekonomi ve Toplum* adlı eserini "benim sosyolojim" olarak nitelendirmeye başlamıştır (akt. Tribe, 2019:11). Ancak Weber, yaşamı boyunca kendisini sosyolog olarak pek düşünmedi. Kendisini daha çok bir siyasal iktisatçı ve karşılaştırmalı tarihçi olarak gördüğü söylenebilir. Weber resmi olarak ancak 1919'da — yani ölümünden sadece bir yıl önce — Münih Üniversitesi'nde "Toplumsal Bilim, İktisat Tarihi ve İktisat" kürsüsüne profesör olarak atandığında sosyolog kimliğiyle tanındı. Bu atamanın ardından "Tayin evrakıma göre artık sosyolog olmuşum" (akt. Burke, 2021:26) dediği aktarılır. *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu'dan* önce ticaret şirketleri ve antik Roma'nın tarım tarihiyle ilgili önemli tarihsel incelemeler yapmıştı (Burke 2021:26; Tribe 2019:11). Max Weber *Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* (2025:141) adlı eserinin önsözünde araştırmasının ana problemini şu şekilde ortaya koyar:

> "Modern Avrupa kültür dünyasının evladı, kaçınılmaz ve haklı olarak evrensel tarihin sorunlarıyla şu soru altında ilgilenecektir: Hangi koşulların bir araya gelmesi, Batı uygarlığında ve sadece burada, -en azından hayal etmek istediğimiz gibi- *evrensel* öneme ve geçerliliğe sahip bir gelişme yönünde yatan kültürel olguların ortaya çıkmasına yol açmıştır?"

Weber'in sorusu – "Hangi koşulların bir araya gelmesi Batı uygarlığında evrensel öneme sahip kültürel olguların ortaya çıkmasına yol açtı?"- toplumsal yapıları ve eylemleri tarihsel bağlam içinde analiz etme amacını ortaya koymaktadır. Weber, Batı uygarlığındaki belirli kültürel ve ekonomik gelişmeleri, tarihsel bir perspektiften ele almaktadır.

Bu bağlamda, sosyolojik tahayyül kavramı yalnızca akademik sosyolojiyi indirgenemeyeceği söylenebilir; Mills'in (2016:32-33) vurguladığı üzere, sosyal bilimleri tarih ve edebiyat gibi diğer alanlarda da sosyolojik perspektif ile tarih-toplum ilişkisini çözümleme yetisi geliştirilebilir. Dolayısıyla sosyolojik tahayyül, bireylerin ve yapıların tarihsel ve toplumsal bağlamda nasıl konumlandığını analiz etmede kullanılabilecek bir kavramsal çerçeve sunar; özellikle sosyologlar tarafından daha sistematik ve canlı biçimde sergilenen bu zihinsel vasfın, tarih ve sosyoloji arasındaki klasik ayrımları aşmak için uygun bir araç olduğu söylenebilir.

Benzer şekilde Bourdieu (2016:35) da sosyal bilimlerin sınırları keskin şekilde birbirinden ayrılması noktasında eleştireldir. Ona (Bourdieu, 2016:35) göre sosyal bilimlerin psikoloji, sosyal psikoloji ve sosyoloji olarak birbirinden bağımsız disiplinler şekilde ayrılması kuruluş aşamasında yapılan bir hatadan kaynaklanır. Örneğin sosyoloji ve etnoloji arasındaki ayrımın sömürgecilik tarihinin bir ürünü olduğu ifade eder (Bourdieu, 2016:37). Bourdieu yalnızca sosyal bilimler arasındaki ayrımlara değil sosyoloji içerisindeki ayrımlara karşı da eleştireldir. Nitekim, eğitim sosyolojisi ve kültür sosyoloji olarak "[a]raştırma nesnesini, idari ve siyasal sınır çizgilerine paralel, suni şekilde bölmenin bilimsel kavrayışın önündeki en önemli engeli teşkil ettiği"ni (Bourdieu, 2016:43) vurgular. Ona göre "bilimsel iş bölümünün sonucu olan nesnel bölünmeler (disiplinlere ayrılma örneğin) zihinsel bölünmelere dönüşerek belli birtakım fikirleri olanaksız hâle getirecek şekilde işlev" (Bourdieu, 2016:65) görmektedir. Benzer şekilde sosyoloji ile tarih arasındaki ayrımın tarihsel olarak inşa edildiğini ifade eden Bourdieu (2015:115-116) "sosyoloğun genel, değişmez kanunları; tarihçinin ise belli bir yer ve zamanda konumlanmış vakaları incelediği şeklindeki klasik karşıtlığı" aşarak sosyoloğun "yaşadığı dönemin tikel bir

vakasının karşılaştırmalı tarihini yapan kişi" olduğunu ifade eder. Bu bağlamda sosyolog "şimdiki zamanı tikel bir vaka olarak inşa etmek ve onu mümkün vakalar evreninde yeniden konumlandırmak fikriyle, araştırma konusu olarak şimdiki zamanı seçmiş bir tarihçidir" (Bourdieu, 2015b:115). Bu nedenle Bourdieu tarih ile sosyoloji arasındaki ayrımı keyfi ve tarihsel olarak oluşturulmuş bir ayrım olarak görür (Bourdieu ve Wacquant, 2023:135). Bourdieu'nün söz konusu yaklaşımı, sosyal bilimlerdeki disipliner sınırların sorgulanması gerektiğini savunan tek örnek değildir. Anthony Giddens (1990:230) da benzer şekilde tarih ve sosyoloji arasındaki ayrımı sorgular: "Doğru biçimde kavranmış bir tarih ile sosyal bilimler arasında mantıksal ya da hatta metodolojik herhangi bir ayrım yoktur" (Marshall, 1999:171). Bu çerçevede, tarih ile sosyoloji arasındaki yapay ayrımı aşmayı hedefleyen yaklaşımların kurumsallaştığı başlıca alanlardan biri tarihsel sosyolojidir.

Bourdieu'nün ilişkisel yaklaşımı, tarih ile sosyoloji düşünme biçimini birbirine yakınlaştırır; toplumsal dünyanın ve bilimsel düşüncenin tarihsel inşasını dikkate alan bir perspektif, onu inceleme biçimlerini de tarihsel bağlamda konumlandırır. Bu perspektif, bir bilimsel yaklaşım olarak tarihsel sosyolojiyi incelemeyi gerekli kılar.

Tarihsel sosyoloji büyük ölçekli yapıların ve uzun erimli değişim süreçlerinin doğası ve etkilerini araştıran disiplinler-ötesi bir gelenek olarak anlaşılabilir (Delanty ve Işın, 2017:21-22; Skocpol, 2014:402). Bu anlamda, başından beri eklektik ve farklı disiplinlerle etkileşim içinde olan tarihsel sosyoloji, sosyolojinin bir alt alanı veya dar bir uzmanlık alanı olarak görülmemelidir (Skocpol, 2014:402). Günümüzde tarihsel sosyoloji olarak sınıflandırılan yaklaşımın tek bir çalışma yöntemi bulunmamaktadır; bu nedenle, tarihsel sosyolojiyi tek bir epistemolojik çerçeve, teorik perspektif veya metodoloji ile sınırlandırmak doğru olmaz (Skocpol, 2014:404). Nitekim tarihsel sosyoloji kapsamında yürütülen çalışmalara bakıldığında, araştırmacıların kullandığı yöntemler ve geliştirdikleri teorilerde önemli bir çeşitlilik olduğu görülebilir (Skocpol, 2014:405). Bu bağlamda, tarihsel sosyoloji nicel ve nitel yaklaşımları bir arada barındırabilir, tarihçilerin çalışmalarını ikincil kaynak olarak kullanabilir ve hem geçmişi hem de günümüzdeki toplumsal dinamikleri anlamaya yönelik analizler

yürütebilir. (Skocpol, 2014:402-3). Bununla birlikte Skocpol (2014b:405-406) tarihsel sosyoloji kapsamında birbirinden tamamen kopuk olmayan ve kimi zaman birbirleriyle kesişen üç temel strateji bulunduğu ifade eder. Birinci strateji, genel bir teorik modeli tarihsel veriler üzerinde uygulamaktır. Bu yaklaşımda sosyologlar, belirli tarihsel süreçleri veya sonuçları açıklamak için teorik modeli temel alarak hipotezler geliştirir. Modelin tarihsel vakalara uygulanması, teorik kavramları somutlaştırmak açısından önemlidir; ancak modelin önceden verili olarak kabul edilmesi ve tarihsel empirik veriye bu çerçeveden yaklaşılması, bazı durumlarda tarihsel vakaları teoriye keyfi olarak uydurma hatasını da beraberinde getirebilir.

İkinci strateji, tarihsel olayları anlamak için kavramları kullanmaya dayanır. Bu stratejiyi benimseyen tarih sosyologları, genel bir modeli uygulamak yerine, tarihsel empirik olaylar üzerinde anlamlı yorumlar üretmeye odaklanır. Faillerin veya grupların kültürel ve niyetsel yönelimleri incelenir ve bu analizler, okuyucu için anlamlı olacak şekilde sunulur. Örnek olarak, Reinhard Bendix ve E.P. Thompson'ın çalışmaları, aşırı genelleştirici ve determinist yaklaşımlara tepki olarak bu stratejiyi tercih etmiştir. Bu yorumlayıcı yaklaşım, tekil vakaların ötesine geçmeyi hedeflemez; amaç, belirli bir bağlamda anlamlı toplumsal açıklamalar üretmektir (Skocpol, 2014:413-21).

Üçüncü strateji ise tarihteki nedensel düzenlilikleri çözümlemeye yöneliktir. Bu yaklaşım, belirli bir sonucun veya örüntünün nedensel açıklamasını amaçlar. Charles Tilly, Theada Skocpol ve Barrington Moore'un çalışmalarında görüldüğü gibi, analitik tarih sosyologları tarihsel olgulara tek bir modele göre yaklaşmaz; alternatif hipotezleri değerlendirir ve karşılaştırmalı analizlerle nedensel bağlantıları belirlemeye çalışır. Bu süreçte, geçmişin ve şimdinin nedensel yönelimlerini göz önünde bulundurarak, genellenebilir açıklamalar üretmeyi hedeflerler. Bu yaklaşıma sahip sosyoloji araştırmaları tek tek ülkelerin tarihindeki olayları anlamak için karşılaştırmalı analizlerin nasıl kullanılabileceğini ve aşırı genelleştirilmiş teorilere karşı nasıl bir temkin sergilenmesi gerektiğini örnekler (Skocpol, 2014:421-35).

Tarihsel sosyolojinin sunduğu eklektik yöntemler ve farklı stratejiler doğrultusunda, bu çalışmada uygulanacak tarihsel sosyoloji yaklaşımı da kendi araştırma sorularına uygun biçimde şekillendirilecektir. Bourdieu'nün "genetik tarih sosyolojisi" olarak adlandırdığı teorik pozisyon örnek alınacaktır. Özellikle Bourdieu'nün (2015b, s. 107) "genetik tarih sosyolojisi" kavramı, toplumsal yapıların ve failin tarihsel olarak nasıl şekillendiğini anlamak için temel bir çerçeve olarak benimsenmiştir. Bourdieu'nün (2015b, s. 107) genetik tarih sosyolojisi yaklaşımı, failin önündeki "mümkünler uzamının" tarihsel ve toplumsal olarak sınırlı olduğunu vurgular; bu bağlamda, "ilk tecrübelerin ikincileri, onların da üçüncüleri yönlendirdiği" ve böylece failin eylemlerinin daha önce yaşadıklarının zihnine yerleştirdiği yapılar aracılığıyla şekillendiği ifade edilir. Bu durum yalnızca tekil bireyler için değil, bir ülke veya toplumsal bir yapı için de geçerlidir. Bu bağlamda Tilly'nin (2002, 172) patika bağımlılığıyla Bourdieu'nün habitus teorisini bağlantılanabilir. Bourdieu'nün habitus kavramı, geçmiş deneyimlerin gelecekteki eylemleri nasıl şekillendirdiğini ortaya koyarken, Tilly'nin patika bağımlılığı kavramı, tarihsel süreçlerin belirli yolları takip etme eğilimini vurgular. Her iki kavram da geçmişin toplumsal yapıları ve bireylerin davranışları üzerindeki süreklilik etkisini gösterir; habitus, failin zihinlerdeki yapıları açıklarken patika bağımlılığı toplumsal düzeyde hangi yolların muhtemel olduğunu ve hangi dönüşümlerin zorlayıcı olabileceğini ortaya koyar (akt. Ergut ve Uysal, 2012:14-15). "Toplumsal, siyasal, iktisadi süreçler belirli bir noktada girilen patikaya bağımlı" ise buradan çıkan sonuç "toplumsal değişim"in önceden kestirilebilir ve kaçınılmaz bir yönü" olmadığıdır (Ergut ve Uysal, 2012:15). Dolayısıyla "[h]içbir tarihsel durum bir sonrakinin gerekli bir ön koşulu değildir. Her durum "uzun, yavaş, tarihsel olarak özgün süreçlerin" (Sztopmka'dan akt. Ergut ve Uysal, 2012:15) bir sonucudur. Böylece tarihsellik hem nesnel toplumsal yapılar da hem de öznel olarak tarihi yapan toplumsal faillerin zihinlerinde hazır bulunur. Dolayısıyla, "hem yapıya hem de insanların zihnine nesnel olarak nakşolmuş kısıtlar", mevcut yapıyı değiştirirken "aynı zamanda kısmen o yapının eski hâli tarafından şekillendirilen daimi yaratım süreçleri" aracılığıyla toplumsal değişimin hem geçmişin etkileriyle sınırlı hem de faillerin eylemselliğiyle

sürekli olarak yeniden üretilen dinamik bir süreç olduğunu ortaya koyar (Bourdieu 2015b:107).

Bourdieu'nün (2015b:114) genetik tarih sosyolojisi yaklaşımı doğrultusunda, tikel bir vaka, mümkünler evreninin özgül bir örneği olarak ele alınabilir; yani, tikellik kendi başına anlamlıdır ve tarihsel süreçleri analiz etmek için bir temel sağlar. Bu çalışma, erken Cumhuriyet döneminde milli habitusun inşasını ve onun dinle ilişkisini böyle bir tikel vaka olarak analiz edilecek ve toplumsal yapılar dolayımıyla faillerin bilişsel yapıları tarihsel bir yöntemle incelenmeye çalışılacaktır.

Bourdieu'nün (2015b:170) ifadesiyle "[t]arihsel sosyolojinin ya da toplumsal tarihin meziyetlerinden biri tam da, ölü mümkünleri veya yan mümkünleri canlandırarak, onlara belli bir özgürlük kazandırmasıdır." Bu bağlamda tarihsel sosyoloji, determinist bir toplumsal dünya tasavvurunu aşarak, toplumsal dünyanın ve bu dünya içindeki failin bilişsel şemalarının tarihselliğini ve olumsallığını açığa çıkararak özgürlük için bir alan sağlar. Böylece bu çalışma, erken Cumhuriyet döneminde milli habitusun inşasını tarihsel bir perspektifle ele alarak olumsallığı görünür kılmayı ve tarihin determinist bir biçimde yorumlanmasına alternatifler sunmayı amaçlamaktadır.

1.3. Milli Habitus ve Din

Milli habitus, bir ulus-devletin vatandaşlarının tarihsel süreçte içselleştirdiği, dünyayı algılama, değerlendirme ve pratik yatkınlıklar bütününü ifade eder. Bu bölüm, milli habitus ile din olgusu arasındaki karşılıklı ilişkiyi teorik bir düzlemde ele almayı amaçlamaktadır. Bu ilişki, sivil din kavramı ile Bourdieucü anlamda bir sembolik iktidar pratiği olarak milliyetçiliğin inşasındaki rolü üzerinden incelenecektir.

1.3.1. Habitus ve Milli Habitus

Hegel, Husserl ve Mauss gibi düşünürlerin de kullandığı habitus kavramı, Bourdieu'nün sosyolojisinde fail-yapı ilişkisini, yapının fail üzerindeki etkilerini ve

yapının fail dolayımıyla sebep olduğu pratikleri analiz edebilmek için bir teorik teçhizat olarak kullanılır (Bourdieu ve Wacquant, 2023:173). Böylelikle öznel-nesnel, fail-yapı, birey-toplum gibi karşıtlıkların üstesinden gelinmiş olunur çünkü "toplumsallaşmış bir öznellik" olarak habitus, bireysel olanın toplumsallığını, toplumsal olanın bireyselliğini ortaya koymaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2023:178). Bu yaklaşım, faillerin eylemlerinin salt özgür iradeyle veya tamamen dışsal yapılar tarafından belirlenmediğini, bunun yerine bireylerin geçmiş deneyimlerinden, içselleştirilmiş eğilimlerinden, sahip oldukları kaynaklardan (sermayelerden) ve bulundukları toplumsal alanın sunduğu fırsat ve kısıtlamalardan kaynaklanan örtük hesaplamalarla şekillendiğini vurgular (Swartz, 2022:80). Bourdieu (2018:158) habitusu şu şekilde tanımlar:

> "Habituslar kalıcı yatkınlık sistemleri, yapılandırıcı yapılar şeklinde, yani kurallara itaatin ürünü olmadan, sonuçları bilinçli olarak hedeflemeden ve bunlara ulaşmak için gerekli işlemlere anında hakim olmadan ve böylece de bir orkestra şefinin örgütleyici eyleminin ürünü olmadan da kolektif olarak harmoni içine olabilecek, nesnel olarak "düzenlenmiş" [réglées] ve "düzenli" [réguliére] olabilecek pratik ve temsillerin üretilme ve yapılandırma ilkesi olarak işlemeye eğilimli, yapılanmış yapılardır."

Bourdieu'nün tanımındaki "kurallara itaatin ürünü olmadan, sonuçları bilinçli olarak hedeflemeden ve bunlara ulaşmak için gerekli işlemlere anında hakim olmadan ve böylece de bir orkestra şefinin örgütleyici eyleminin ürünü olmadan da kolektif olarak harmoni içine olabilecek" ifadeleri, habitusun pratik bir mantığa dayandığını ve failin doğaçlama kapasitesine atıfta bulunduğunu gösterir (Wacquant, 2023:59). Pratiklerin üretilme ve yapılandırma ilkesi olarak habitus, rutinleşmiş "mekanik alışkanlık" değildir. Daha ziyade dünyayla üretici ve dönüştürücü bir etkileşim anlamına gelir (Bourdieu ve Wacquant, 2023:174). Bourdieu görüldüğü üzere failin eylemlerinin her ne kadar pratik bir mantığa dayansa da kolektif harmoniye yani kendi içinde bir uyumlu bir yapıya sahip olduğunu da belirtir. Faillerin eylemleri, önceden düşünülmüş veya planlanmış olmasa bile belirli düzenlilik gösterir (Wacquant, 2023:62-63). Bu uyum ve düzenlilik tarihin belirli bir anındaki nesnel yapıların habitusu şekillendirmesinden kaynaklanır. Habitus tarihsel aşkın bir sabite değildir

(Wacquant, 2023:54) tarihsel bir belleğe ve geçmiş deneyimlerinin şekillendirdiği eylem repertuarına sahiptir. Bourdieu habitusun toplumsal ve tarihsel boyutuna şu şekilde ifade eder:

> "Toplumsal özneler anlık akıllar değillerdir; bir kimsenin yapacağı şeyi anlamak için harekete geçiren şeyi (stimulusu) bilmek yetmez; en merkezde yatkınlıklar sistemi vardır, yani bilkuvve var olan ve belli bir duruma bağlı olarak görünür hale gelen şeyler bulunur. (…) Eyleyicilerin bir geçmişleri olduğu, bireysel bir tarihin ürünü olduklarının ve belli bir ortama bağlı bir eğitimleri olduğunu, bunun yanı sıra aynı zamanda da kolektif bir tarihin ürünü olduklarını ve özellikle de düşünce kategorileri, anlayış kategorileri, algı şemaları, değerler sistemi vs. toplumsal yapılar bütününün ürünü olduklarını hatırlattığı için önemli bir kavram" (Bourdieu ve Chartier, 2014:62; akt. Okutan, 2023:82).

Habitus, faillerin sosyalizasyon sürecinde içinde bulundukları tarihsel-toplumsal konumlar aracılığıyla içselleştirdikleri; tasavvurlarının, yönelimlerinin, eğilimlerinin, zihinsel kategorilerinin ve pratiklerinin biçimlendiği simgesel bir matristir. Bu matris, anlamların ve sembollerin yapılandırılmış bir sistematiği olarak işler (Wacquant, 2023:40). Habitus, faillerin eylemlerini içsel olarak yapılandıran ve bu sayede onların toplumsal dünyada konumlanışlarını yönlendiren algı, değerlendirme ve eylem kategorilerinin bütününü oluşturan bir yatkınlıklar sistemidir (Wacquant, 2023:45). Failin dışındaki nesnel yapıların içselleştirilmesi sonucu oluşan habitus, faillere içkin yapılandırıcı bir sistem olarak failin eylemlerine tutarlılık ve ahenk katar. Habitus, fail ile içinde yer aldığı tarihsel-toplumsal yapılar arasındaki uyumun bir ürünü olarak, mümkün eylem uzamının sınırlarını ve yönelimlerini ön-yapılandırır (Wacquant, 2023:55). Toplumsal dünya ile fail arasındaki ilişki, klasik anlamda bir öznenin nesneyle kurduğu ilişki biçiminde değil; toplumsal olarak biçimlenmiş bir algı ve değerlendirme ilkesi olarak habitus ile, onu dün şekillendiren ve bugün "çağıran" dünya arasında ontolojik rabıtaya tekabül eder (Wacquant, 2023:57). Habitus dünü ve bugünü şekillendirdiği gibi mümkün gelecek(ler)i de belirler. Failler şimdiki zamanda beliren geleceklere ve ihtimallere ancak habituslarının kendilerini "duyarlı kılması" ve eyleme geçirmesi halinde yönelebilirler (Wacquant, 2023:63). Böylece habitus, belirli bir toplumsal uzamda konumlanmış

failler için "neyin olanaklı, olası, olası olmayan veya olanaksız olduğunun bilinçsiz bir şekilde hesaplanması içerir" (Swartz, 2022:68). Dolayısıyla faillerin "tercih yapıları", bireysel ve toplumsal tarihleri dolayımıyla, tarihsel ve toplumsal olarak yerleştirildikleri ve habitusları aracılığıyla yeniden üretimine katkıda bulundukları nesnel yapılarla diyalektik bir ilişki içerisindedir (Bourdieu ve Wacquant, 2023:175).

Milliyetçilik, bir yönüyle siyasal ve toplumsal nesnel kategorileri failin yaşadığı gerçekliğe dönüştüren bir toplumsal pratikler ve temsiller bütünüdür. Milliyetçilik, bireylerin yaşantısına sızarak onlara nüfuz eder. Milli habitus kavramsallaştırması, ulus-devletin dünyasını bireyin dünyasına taşıyarak milliyetçiliği gündelik hayatın bir parçası hâline getirir ve onu fail düzeyinde analiz etmeyi mümkün kılar. Bu çalışmada, milliyetçiliğin faillerin bilişsel şemaları üzerindeki etkisi; faillerin toplumsal yapıları nasıl içselleştirdiği ve kendilerini nasıl milli habitusun içinde konumlandırdıkları analiz edilecektir. Böylece milli habitusun fail düzeyinde nasıl üretildiği ve sürdürüldüğü görülebilecektir. Habitus teorisi çerçevesinde milliyetçilik, yalnızca siyasal bir olgu olarak değil, aynı zamanda failin bedenine, bilişsel şemalarına ve tercihlerine kazınmış, gündelik deneyimlerini biçimlendiren ve pratikler aracılığıyla ifade bulurken yeniden üretilen içselleştirilmiş, yerleşik-yapısal eğilimler bütünü olarak ele alınabilir. Bu yaklaşım, belirli bir tarihsel anda failin içinde bulunduğu eğilimleri görünür kılmayı amaçlar (Delanty, 2017:468). Böyle bir perspektiften bakıldığında milli habitus, ulusal bir uzam ve zamanda belirli bir ritim içerisinde mütemadiyen tekrarlanan, gündelik yaşamın rutin davranışlarına dönüşerek banalleşen pratiklerin toplamı olarak performatif bir boyuta da sahiptir (Danış, 2020:51). Bu performatif boyutu sebebiyle habitus, faillerin kimlik tercihlerini de yapılandıran ama salt kimliğe indirgenemeyecek boyutları da içerisinde taşımaktadır.[5] Her milliyetçi milli kimliklerin öznesi konumundadır ancak her milli habitus açıkça milliyetçiliği benimsiyor dolayısıyla milli kimlik sahibi olmayabilir. Buradaki fark

[5] Danış (2020:52) makalesinde kimliği, habitusun pratiği olarak tanımlamaktadır. Ancak habitus, toplumsal kimlikten farklı olarak, düşünüm-öncesi bilişsel şemalar ve eylemlerin üretici ilkesi olduğundan tam anlamıyla "kimlik" olarak kavramsallaştırılamaz.

şudur: Milliyetçi bir kişi, tanımı gereği milli kimliklerin taşıyıcısı ve savunucusudur. Ancak milli habitus, failin kendini milliyetçi olarak tanımlamasını gerektirmeyen buna rağmen onun dünyayı algılama, düşünme ve eyleme biçimlerine ulusal bir yönelim kazandıran alışkanlıklar, değerler ve pratikler bütünüdür. Dolayısıyla kişi milliyetçi olmayabilir ama toplumsal olarak edindiği milli habitus, davranış ve düşüncelerine farkında olmaksızın milliliğe uygun bir çerçeve kazandırabilir. Bu noktada habitus, kimliğin zeminini hazırlayan ön yatkınlıklar olarak tanımlanabilir. Milli kimliği de kapsayan bir öznellik biçimi olarak milli habitus, Balibar'ın (2003:117) *homo nationalis* kavramsallaştırması arasında benzerlikler kurulabilir: "Bir toplumsal oluşumun kendini ulus olarak yeniden oluşturabilmesi, ancak bireyin doğumundan ölümüne dek bir gündelik pratikler ve aygıtlar ağıyla bir homo nationalis olarak […] kurulabilmesiyle mümkündür".

Milli habitus aynı zamanda bir aynı yapısal belirlenimlere maruz kalmış belirli bir gruba referans verir. Milli habitusların "nesnel türdeşleşmesi"nin (Bourdieu ve Wacquant, 2023:177) önkoşulu, özellikle okulda gerçekleşen ilk sosyalleşme aracılığıyla, "varoluş koşullarının türdeş"leşmesidir (Bourdieu ve Wacquant, 2023:177). Benzer simgesel tahakküm biçimine maruz kalan habituslar yapısal bir benzerlik gösterir. Bu nedenle, herhangi bir ortak irade ya da önceden planlanmış bir proje olmaksızın, nesnel olarak düzenlenen ve aynı yöne evrilmesi muhtemel olan eylem biçimleri ile bilişsel şemalar üretmeleri mümkün hale gelir (Bourdieu ve Wacquant 2023:177). Bourdieu (2023:175) aynı nesnel-yapısal belirlenimlere ve simgesel şiddete maruz kalmanın sonucunda benzer grup habituslarının ortaya çıkabileceğinin özellikle despotik rejimlerin disiplinci eğitim uygulamalarında gözlemlenebileceğini ifade eder:

> "Birlik ruhunu teşkil eden sıradan uyum ilkesinin sınır durumu, despotik rejimlerin biçimci egzersizler ve törenler vasıtasıyla ya da (toplumsal) bedeni birlik ve fark olarak simgelemeye ama aynı zamanda belli bir kılık dayatmak suretiyle kontrol etmeye yönelik kılık kıyafet zorunluluğuyla [...] yahut da jimnastik gösterileri ya da askeri geçit törenleri gibi büyük çaplı kitlesel gösteriler aracılığıyla dayattığı disiplinci eğitimdir. Bu manipülasyon stratejileri, bedenleri, her birini grubun cisimleşmiş hali […] haline getirecek

> biçimde şekillendirmeyi ve grup ile üyelerin her birinin bedeni arasında adeta sihirli bir "mülkiyet" ilişkisi, bedenleri kontrol eden ve bir nevi kolektif otomat gibi işlemelerini sağlayan telkinle tabi kılmaya yönelik bir "somatik uyum" ilişkisi oluşturmayı hedefler."

Böylelikle benzer "koşullar"a ve "koşullanmalar"a maruz kalmalarından ötürü benzer habituslara sahip olan failler, çoğu zaman farkında olmaksızın ve önceden hesap yapmadan kendilerini üreten toplumsal yapılarla uyumlu kolektif olarak da gözlemlenebilecek bedensel ve düşünsel yatkınlıklar ve pratikler sergilerler (Bourdieu, 2023a:176).

Habitus bedenselleşmiş yani failin pratiklerinde somutlaşan bir toplumsallık olduğu için kendisini üreten ve kuşatan toplumsal dünyayla doksik bir ilişki kurar; bu ilişki, söz konusu dünyanın doğal, verili ve aşina bir gerçeklik olarak algılanmasına yol açar (Bourdieu ve Wacquant, 2023:180-81). Kendini üreten toplumsal dünyayla kurulan bu doksik ilişki sayesinde habitus, önceden hesap yapmaksızın söz konusu dünyaya uygunluk gösterir. Bourdieu (2023:183-184) söz konusu doksik ilişkiyi şu şekilde betimler:

> "Habitus, toplumsal faillerin, […] planlar, tasarılar yapmadan, makul olduklarını, deli olmadıklarını, […] çılgınlıklar yapmadıklarını açıklamak için varsaymak gereken şeydir. Toplumsal failler, bizim kendiliğinden inanmaya eğilim göstereceğimizden daha az tuhaf ya da ölçüsüzdürler ve bunun nedeni, tam da, kendilerine sunulan nesnel şansları uzun ve karmaşık bir şartlanma sürecinin sonucunda içselleştirmeleri ve şimdi zamanın yüzeyinde, kendini "yapılacak" ya da "söylenecek" diye kayıtsızca dayatan (ve geriye dönüp bakıldığında yapılabilecek ya da söylenebilecek "tek" şey olarak görünecek olan) şeyleri sezdiren pratik öngörülerle, kendilerine uyan ve […] kendilerinin de uyduğu geleceği görebilmeleridir. Öznel beklentiler ile nesnel şansların diyalektiği, toplumsal dünyanın her köşesinde işler ve çoğu kez, ilkinin ikinciye göre ayarlanmasını sağlamaya yönelir."

Milli habitus kavramsallaştırması, milliyetçiliğin faillerin eylemleri ve bilişsel kategorileri üzerindeki tek belirleyici yapısal unsur olduğu anlamına gelmez. Faillerin ait oldukları toplumsal konuma bağlı olarak, birden fazla habitus aynı anda fail üzerindeki etki olabilir. Örneğin, failin temellük ettiği maddi, sosyal ve kültürel sermayeye bağlı olarak toplumsal uzamdaki konum veya sınıfa göre habituslar kimi zaman birbirleriyle kesişen kimi zaman ise birbirinden ayrışan yönelimler ve pratikler

üretebilir. Milli habitusun ayırt edici vasfı, siyasal iktidarla olan özgül ilişkisidir. Zira modern dönemden beri egemen siyasal-toplumsal örgütlenme formu olarak ulus-devletin simgesel tahakküm tekelini elinde bulundurur. Söz konusu tahakküm, milliyetçiliğin hegemonik olarak doğallığı en az sorgulanan aidiyet odaklarından biri olmasını sağlamıştır (Danış, 2020:45-49). Ulusal kültürün oluşturulması, dil politikaları, eğitimin merkezileşmesi ve hukukun oluşumu yalnızca bürokratik süreçler olarak değil aynı zamanda kolektif bir hafızanın inşası, mekânın millileştirilmesi, ulusal mitlerin oluşturulması, ulusal etik-normatif değerlerin vaaz edilmesi gibi simgesel iktidar araçları olarak işlev görür (Danış, 2020:50) ve bu yapısal dönüşümlerin izdüşümleri milli habitus analizi aracılığıyla takip edilebilir. Zira habitus, bu devletleşmiş norm ve değerlerin faillerin bedenlerine ve bilişsel yapılarına nasıl yerleştiğini incelemek için analitik bir imkân sunar.

Millet olma en nihayetinde her bir üyenin bir başkasının yerine geçebildiği anonim bir topluluğa, "öznesiz bir süreç"e (Balibar, 2003:114) denk düşer. Bu süreçte bireye tek ve ortak bir etnik kimlik atanılarak onun kolektivite adına çağrılması ve seferber edilmesi mümkün kılınır (Balibar 2003:122). Sonuç olarak bireysel varoluş, siyasal iktidarın ve meşruiyetin temeli olarak görülen kolektif aidiyet içerisine dahil edilerek kendini milletin ufku sınırları içerisinde tahayyül eder (Balibar, 2003:118). Bireysel varoluşun "kendilik temsili" veya insanın kendi kendiyle kurduğu etik ilişki[6]; toplumsal normlar, ortak semboller ve davranış pratikleri dolayımıyla kurulur (Balibar, 2003:119).

> "[…] [D]evlet *zihinsel yapıları* biçimlendirir ve ortak görü ve ayrım ilkeleri, düşünce biçimleri dayatır […] ve böylece, genellikle ulusal kimlik […] olarak adlandırılan şeyin oluşmasına katkıda bulunur. (Devletin kültür alanındaki birleştirici eylemi, özellikle de Okul ve XIX. Yüzyılda ilköğretimin yaygınlaşmasıyla devreye girer; bu ulus-devlet'in kurulmasının temel öğelerinden biridir. Ulusal toplumun yaratılması, evrensel eğitilebilirlik olumlamasıyla birlikte ilerler: Yasa karşısında bütün bireyler eşit olduğundan, Devletin bu bireyleri, sivil haklarını etkin bir biçimde kullanabilecek kültürel olanaklarla donatılmış yurttaşlar haline getirme görevi vardır.) […] [B]öylece

[6] Öznenin kendiyle kurduğu ilişki bağlamında etik kavramı Foucault'ya (2014:136-137) referansla kullanılmıştır.

> *meşru ulusal* kültür biçiminde kurulan bir egemen kültürü evrensel olarak dayatmak ve aşılamakla, okul sistemi, özellikle de tarih ve edebiyat tarihi aracılığıyla gerçek bir "yurttaşlık dini"nin temellerini, daha da kesin bir biçimde söylemek gerekirse, ben'in (ulusal) imgesinin temel önvarsayımlarını aşılar" (Bourdieu, 2006:106-7).

Milliyetçilik tartışmalarında sıklıkla göz ardı edilen temel meselelerden biri, devletin siyasal düzeninin bireyin gündelik yaşamına nasıl taşındığı, bilişsel kategorilerini nasıl şekillendirdiği ve pratik eğilimlerini ne şekilde etkilediğidir. Dolayısıyla burada mesele, sosyal inşacılıkta öne çıkarıldığı üzere milliyetçiliğin kimin tarafından inşa edildiği, kültürel veya bilişsel yaklaşımlarda vurgulandığı gibi söylemin içeriği ya da yapısalcı analizlerde belirtildiği üzere işlevleri değildir. Asıl mesele, belirli pratiklerin oluşumunda toplumsal yapıların habitus içerisindeki etkilerini haritalandırmaktır (Delanty, 2017:468).

1.3.2. Milli Habitus ve Sivil Din

Bourdieu (2015b:429), *Devlet Üzerine* adlı çalışmasında, modern ulus-devletin inşasına paralel olarak milli habitusun oluşumunu açıklamak için Bellah'ın "sivil din" kavramına referans verir. Bourdieu'nün milli habitusun inşasında sivil din kavramsallaştırması kullanmasının sebebi dinin sadece inançlar kümesi ya da kurumsal bir yapı olarak değil aynı zamanda gündelik hayat pratikleri, sembolik sınırlar ve kolektif aidiyet biçimleri üzerinden işleyen bir kültürel alan olarak kavranmasıdır. Bu nedenle, din sosyolojisini dar anlamda din kurumlarının işleyişiyle sınırlı düşünmek yerine, onu kültür sosyolojisinin bir alt boyutu olarak ele almak daha anlamlı görünmektedir. Nitekim "kültür sosyolojisinin zamanımızın din sosyolojisi olduğunu düşünüyorum" (Bourdieu, 2016:228) ifadesi de tam olarak bu noktaya işaret eder. Bourdieu'nün (2015b:277-81) din alanına dair çözümlemeleri, milli habitusun teşekkülünde dinin rolünü kavramak için verimli bir teorik çerçeve sunar. Ona göre din, yalnızca inançlar toplamı değil, aynı zamanda bir sembolik sermaye ve iktidar alanıdır. Din adamı sınıfının inşası, laik kitlelerin "hariçtekiler" olarak konumlandırılmasıyla eşzamanlıdır; başka bir deyişle, dinî meşruiyet tekelini elinde bulunduran sınıf, aynı zamanda din alanında kimlerin söz sahibi olabileceğini belirler.

Bu süreç, bir yandan kutsalın kurallaştırılması ve arındırılması yoluyla meşru dinin sınırlarını çizerken, diğer yandan dinî açıdan mülksüzleştirilmiş sıradan inananları üretir (Bourdieu, 2015b:278). Bourdieu'nün işaret ettiği gibi, bu süreç sadece dinle sınırlı değildir; Kilise'nin din alanında üstlendiği rol, okulun kültür alanında üstlendiği rolle yapısal bir benzerlik gösterir. Nasıl ki okul meşru kültürün aktarımı ve sınavlarla tasdiki üzerinde tekel kurarak kültürel sermayeyi eşitsiz biçimde dağıtıyorsa, din kurumu da meşru dinî bilginin aktarımı üzerinde tekel kurarak sıradan inananları sembolik açıdan mülksüzleştirir. Evrensellik iddiası taşıyan kültür veya kilise, gerçekte evrensel bir erişim imkânı sunmaz; aksine, bu evrensel iddianın kendisi dışlama ve ayrıştırma süreçleriyle birlikte işler (Bourdieu, 2015b:278).

Din ile habitus arasındaki bağ, tam da bu noktada açığa çıkar: Dinsel alanın içselleştirilmiş pratikleri, bedensel jestleri, ritüelleri ve kutsala dair algıları, faillerin bilişsel şemalarını şekillendirerek toplumsal hayat düzeyinde ortak bir düzenlilik yaratır. Din alanı, bir yandan kolektif aidiyetin kurucu zemini olurken, öte yandan "hariçtekiler" ile "virtüözler" arasındaki farkı yeniden üretir (Bourdieu, 2015b:278). Bu çerçeveden bakıldığında, milli habitusun şu şekilde dinin şu şekilde bir işlev üstlendiği söylenebilir: Kolektif bir biz-bilinci üretir. Dinsel pratikler ve dil, bireylerin kendilerini ötekilerden ayrıştırarak ortak bir habitus içinde özneleşmelerine aracılık eder.

Bourdieu'nün (2015b:279-80) devlet ve milliyetçilik çözümlemeleri bu analizi tamamlar. Devletin gelişim süreci, tikel aidiyetlerin (bölgesel, dinsel, yerel) aşılması ve tek bir meşruiyet kaynağı etrafında yoğunlaşmasıyla ilerler. Din, bu süreçte ya doğrudan milli habitusun içine eklemlenerek hem millîleştirilir hem de devlet tarafından sekülerleştirilerek denetim altına alınır. Bu açıdan milli habitus, dinin tarihsel olarak işlediği mülksüzleştirme, dışlama ve meşruiyet üretme mekanizmalarını sekülerleştirerek devralır; "ümmet"in yerine "millet"i, "dinsel habitus"un yerine ise "millî habitus"u koyar.

Bourdieu'nün milli habitusun inşa sürecini açıklarken kullandığı sivil din kavramı Robert Bellah'ın (1988) 1967 yılında "*Amerika'da Sivil Din*" (Civil Religion in America) başlıklı makalesiyle yaygınlaşmıştır. Bellah'ın (1988:112) sivil din teorisi temelde modern toplumlarda politikanın kutsallaştırılmasına işaret eder. Siyasi alanın kutsallaşması toplumsal bütünleşmeyi ve entegrasyonu sağlar: Bu kutsallaşmanın iz düşümleri kamusal alandaki simgelerde ve ritüellerde görülebilir (Bellah, 1988:105). Ayrıca sivil din Amerika örneğinde Yahudi-Hristiyan geleneğinden bazı unsurları da içerisinde barındırabilmektedir (Bellah, 1988:104). Kemal Ataman'ın (2014) sivil din teorisini incelediği eserin alt başlığı kavramın anlam dünyasını şu şekilde anlatmaktadır: "Ulus Olmanın Kutsal Temeli". Sonuç olarak sivil din:

> "…inananlarına/vatandaşlarına ortak aşkın gayeler ve nihai anlamlar manzumesi sunarak, vatandaşların ülkenin milli, dini ve siyasi menfaatlerini korumayı adeta bir ibadet/görev telakki etmelerini sağlar. Bellah'ın sunduğu şekliyle, her din gibi sivil dinin de sembolleri, ritüelleri, kutsal mekanları, mitleri ve kahramanları vardır. Fakat diğer dinlerden farklı olarak örneğin, ritüeller geleneksel ve kurumsallaşmış mabetlerde (kilise, sinagog, cami) değil, halkın katılımıyla siyasi arenada ve toplum içindeki sivil (seküler) "mabetlerde" gerçekleştirilir. Bu ritüellerin, halk kitlelerinde kolektif bir gelenek, kimlik ve gurur bilinci uyandırmak ve her defasında bu bilinci canlı tutarak toplumsal bütünleşmeyi sağlamak gibi hayati fonksiyonları vardır" (Ataman, 2014:59-60).

Sivil din kavramı, Robert Bellah'la yaygınlaşmasına rağmen kavramın felsefi temelleri Rousseau'ya kadar geriye götürülebilir (Bellah, 1988:101); ancak sosyal bilimlerde kavrama dair en erken ilgiler Emile Durkheim'ın çalışmalarıyla birlikte olmuştur. Durkheim *Dini Hayatın İlk Biçimleri*'nde (2009:229) toplumların insanları ve eşyaları kutsallaştırdığı gibi fikirleri de kutsallaştırdığını, sekülerleşen modern toplumların bu kutsallaştırma faaliyetinden azade olmadığını ifade eder:

> "Bugün bile, birbirimize verdiğimiz hürriyet ne kadar büyük olsa da, ilerlemeyi tamamıyla inkar edecek, çağdaş toplumların bağlı oldukları beşeri idealle alay edecek bir insan, dini bir şeye tecavüz ediyor etkisi yapar. Serbestçe tenkide en çok düşkün toplulukların bile tartışma üstü tutmağa ve dokunulamaz gibi, yani kutsal gibi bakmaya eğilimli oldukları bir prensip vardır: Bu da serbestçe tenkit yapabilme prensibidir."

Modern toplumların seküler kutsallar ihdas etmesinin doruk noktasına Fransız Devrimi'yle ulaştığını söyleyen Durkheim (2009:229) devrim sonrası Fransa'nın toplumsal atmosferi şu şekilde betimler:

> "Toplumun bu tanrı olarak ortaya çıkma veya tanrılar meydana getirme kabiliyeti hiçbir yerde İnkılabın ilk yıllarındaki kadar gözle görülebilir olmamıştır. Gerçekten bu zamanda genel galeyanın tesiri altında yapıları gereği saf laik olan birtakım şeyler kamuoyu tarafından kutsal şeyler haline dönüştürüldü: Bunlar vatan, hürriyet ve akıldır. İnançları, sembolleri, sunakları (mihrapları) ve bayramları olan bir din kendi kendine oluşmaya başladı. Akıl ve Yüce Varlık ibadetinin resmi bir tür tatmin sağlamayı denemesi işte bu samimi özlemlerden ileri gelir. Bu dini yenilenme gerçekten sadece geçici bir süre devam etti. Fakat başlangıçta halk kitlelerini kendinden geçiren vatanseverlik coşkusu da gittikçe zayıflıyordu. Sebep kaybolunca, etki devam edemezdi. Fakat tecrübe, kısa da olsa, sosyolojik önemini tamamen korur. Ne var ki, belirli bir durumda, toplumun ve esas fikirlerinin doğrudan doğruya ve hiçbir değişikliğe uğramadan gerçek bir ibadet konusu olduğu hep görülmüştür."

Milliyetçiliğin sivil bir din olarak okunması bağlamında, akademik literatürde bu alandaki ilk kapsamlı çalışmaları gerçekleştiren Carlton Hayes'e (2010) değinmek önemlidir. Hayes'e göre herhangi bir insanın yetiştiği mekâna ve insanlara muhabbet beslemesi gayet doğal bir olgu olmakla beraber, bir insanın hayatı boyunca belki de hiç karşılaşmayacağı insanlara ve hiç gitmeyeceği mekanlara sırf aynı devletin vatandaşları olduğu ve aynı ulusal sınırlar içinde bulunduğu için sevgi beslemesi gerekliliği son derece yeni bir gelişmedir. Benzer şekilde, aynı ulusal sınırlara sahip olmadığı ve aynı devletin sınırları içinde yaşamadığı için bir insana duyulan düşmanlık ve ahlaki körlük doğal olmaktan ziyade belli bir eğitim ve terbiye sonucu geliştirilebilecek hasletlerdir. Modern ulus-devlet, "özel yurttaşlık eğitimi" vasıtasıyla vatandaşının ailesine, arkadaşlarına ve komşularına duyduğu tabiî sevgi ve sadakatten daha fazlasının -hatta onun için ölmeyi ve yaşamayı bile- ortak ulusal sınırları paylaşan bir topluluk olan millete gösterilmesi ve ulus-devletin içerideki ve dışarıdaki "düşman"larına karşı da aynı ölçüde bir düşmanlık ve nefret duyulması gerektiğini talim eder. Söz konusu süreç sadece yoğun ve kapsamlı eğitim-öğretim vasıtasıyla içselleştirilmez aynı zamanda kamusal ve özel alana koyulan simgeler, ritüeller ve

söylemler vasıtasıyla vatandaşın gündelik hayatında sürekli olarak hatırlatılır. (Hayes, 2010:21).

Modern ulus-devlete üyelik tabi ve mecburi şekilde gerçekleşir ve bireye onun teritoryal egemenlik alanının dışında yaşam hakkı verilmez. Hayes bu durumu şu şekilde anlatır:

> "Fertler, dünyevi Cebbar Devlet'ten ancak ya ölümle ya da göçle çıkabilirler. İkinci çıkış şekli, günümüzde tamamen engellenmese de genelde kısıtlanmıştır ve fertler göç edebilse de yerleşik milliyetçilik biçimine sahip olmayan herhangi bir toprak parçasında yerleşmeleri pratikte mümkün değildir" (Hayes, 2010:191).

Dolayısıyla bütün yeryüzü milliyetçiliğin egemenlik sahasıdır; mekân ve zaman buna uygun olarak yeni baştan kurgulanır. Milli bayramlarla zaman ulusal şekilde tanzim edilir. Mekân ise millileştirilir, her boyutta milliyetçiliği anımsatacak ve yeniden üretecek şekilde heykeller, anıtlar ve mabetler dikilir. Hayes bu durumu şu şekilde tasvir eder:

> "Aynı şekilde, milliyetçiliğin kendisine ait tapınakları vardır. Amerikalıların en fazla kutsallaştırdığı yerleri ve yapıları görmek isteyen birisi, Hıristiyan katedrallerini değil, Philadelphia'daki Bağımsızlık Binası'nı, Boston'daki Faneuil Binası'nı, Lexington'daki General Lee'nin ve New York'ta da General Grant'ın türbelerini; bütün bunlardan başka, kubbeleriyle ve sütunlarıyla, Kongre ve Yüksek Mahkeme tapınaklarıyla, Beyaz Saray'ıyla, Lincoln, Jefferson ve Washington abideleriyle, Arlington ve Vernon Tepesi yatırlarıyla popüler haccın tam bir Mekke'si olan, millî başşehri gezmek zorundadır" (2010:193).

Bu kuramsal çerçevede milliyetçiliğin yalnızca ideolojik veya siyasal bir olgu olmadığı, faillerin toplumsal dünyaya dair bilişsel şemalarını ve pratiklerini biçimlendiren hem öznel hem de nesnel toplumsal bir gerçeklik olduğu vurgulanmıştır. Eğitim kurumları aracılığıyla faillere aktarılan ortak şemalar, gündelik yaşamda doğal ve sorgulanamaz kabuller haline gelerek milli habitusun temelini oluşturur. Tarihsel sosyoloji perspektifi, milliyetçiliği determinist bir olgu olarak değil, olumsallık ve tarihsel bağlam içinde şekillenen bir süreç olarak kavramaya imkân tanır; böylece faillerin bilişsel yapıları ile toplumsal yapı arasındaki ilişkiler görünür hâle gelir. Milli habitus, faillerin milliyetçi kimlikleri benimsemelerini zorunlu kılmadan, onların

düşünme ve davranış biçimlerine milli bir yönelim kazandıran alışkanlıklar, değerler ve pratikler bütününü ifade eder. Bu çerçevede milliyetçilik, kutsallaştırılarak seküler bir sivil din haline gelmiş ve milli habitus bu temelde inşa edilmiştir. Böylece bu çerçeve erken Cumhuriyet bağlamında milli habitusun oluşumunu ve dinle ilişkisini tarihsel ve toplumsal düzlemlerle ilişkilendirerek analiz etmeye hazır bir temel sunmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

MİLLİ HABİTUS VE DİN TARİHSEL ARKA PLAN

Erken Cumhuriyet dönemi, modern devletin inşasına paralel olarak birey ve toplumun yeni öznellik biçimlerinin şekillendiği ve millî aidiyetin, vatandaşlık bilincinin ve seküler normların gündelik yaşam aracılığıyla içselleştirildiği bir döneme işaret eder. Modern ulus-devletin kuruluşuyla birlikte bireylerin toplumsal hayatta nasıl konumlanacağı, hangi norm ve değerleri içselleştireceği soruları, siyasal olduğu kadar bilişsel bir inşa süreci olarak okunabilir. Bu bağlamda milli habitus, devletin simgesel tahakkümü aracılığıyla bireylerin ortak bilinç ve davranış biçimlerini kazanmasını sağlayan bir mekanizma olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde milli habitusun kuruluşunda din politikaları kritik önemde olmuştur. Milli habitus özellikle dini pratiklerin araçsallaştırılması veya dışlanması yoluyla şekillendirilmiştir. Bu bölümde, milli habitusun kuruluşu ve din–sekülerlik dikotomisi çerçevesinde nasıl dönüştürüldüğü, Bourdieu'nün teorik perspektifi temel alınarak incelenecektir.

2.1. Erken Cumhuriyet Döneminde Milli Habitus ve Din

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan tarihsel süreç incelendiğinde, inşa edilmek istenen kimlik ve öznelliğin sabit bir yapı olmadığı, tarihsel olarak oluşturulan ve sürekli yeniden şekillenen bir kategori olduğu görülmektedir (Bora, 1996:168). Osmanlı modernleşmesinden Cumhuriyet'e kadar, modern ulus-devletin sembolik şiddet tekeli ile birlikte milli habitus kurgulanmaya başlanmış; bu habitusun şekillenmesini sağlayan söylemler aracılığıyla 'Aslında kimiz?' ve 'Nasıl olmalıyız?' sorularına yanıt aranmış ve çeşitli cevaplar üretilmiştir (Bora, 1996:168). Yusuf Akçura'nın üç tarz-ı siyaset olarak ifade ettiği dönemin reformcu hareketleri olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük bu bağlamda 'Aslında kimiz?' ve 'Nasıl olmalıyız?' sorularına üretilen cevaplardır. Bu siyasal akımlar her ne kadar kimlik konusunda farklı görüşlere sahip olsalar da modern hareketler olarak modernleşme ve ilerleme noktasında ortak paydada buluşmaktadırlar (Göle, 2011:57-58). Bu

hareketlerin bir diğer ortak noktası ise farklı siyasal idealleri ve öteki tanımlarına rağmen, millet olma ve millet kurma paydasında birleşmeleridir. Bu çıkarımdan hareketle II. Meşrutiyet'le birlikte siyasetin merkezine milliyetçiliğin yerleştiği söylenebilir. Bu bağlamda millet inşa etme tasarısı, siyasi mücadelenin ana hattını oluşturmaktadır. Nihayetinde, Türkçülük esasına göre kurulan yeni ulus devletle birlikte diğer siyasetlerin ve milliyetçilik tasarılarının saf dışı bırakılmıştır (Türkölmez, 2021:6-7).

Millî Mücadele dönemi, modern ulus-devletin tam anlamıyla teşekkül etmediği bir dönem olduğu için milliyetçilik tasarımlarının büyük ölçüde belirsiz kaldığı bir dönemdir. Millî Mücadele'nin eyleyicileri İslamcı havayı doğrudan gözlemlemiş ve hızlıca uyum sağlamıştır ancak daha sonra dönüşüm programının temel kavramı hâline gelecek olan modern ve pozitivist unsurların, kongredeki İslâmî ağırlıklı retorikle örtüşmeyeceğinin her zaman farkında olunmuştur. Böylece milli mücadele boyunca hem Müslüman milliyetçiliği söylemi kullanılmış hem de modernleşme ve Türkçülük temelli programını ileride uygulayabilmek için gerekli adımlar atılmaya başlamıştır. Kongredeki dualar, açış hitabeleri ve beyannâmelerdeki İslâmî vurgu, güncel duruma uyum sağlama ve pragmatist siyaset anlayışını ortaya koymaktadır (Hanioğlu, 2023:295-98). Nitekim bu pragmatist ve dini araçsallaştıran siyaset anlayışı Cumhuriyet devrimleri boyunca da devam edecektir. Millî mücadele koşulları, milli söylem ve eylemlerde çok yönlü ve eklektik bir strateji benimsenmesine neden olmuştur. Bu strateji kimi zaman çelişkilere de yol açmıştır.

Nihayetinde Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte, milli devlet inşasına paralel olarak homojen bir millet yaratma çabası başlamış, bu bağlamda vatandaşlık esaslı hukuki kimlik ile etnik temelli özcü kimlik arasında yapısal bir gerilim ortaya çıkmıştır (Bora, 1996:173). Modern ulus-devletin inşası ile milli habitusun kuruluşu eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. Bu noktada Bourdieu'nün (2015b:415-416) belirttiği üzere modern devletin inşası "hukuk uzamının bir toprak parçası ölçeğinde hayata geçirilmesi" ve bununla birlikte "yurttaş mefhumunun icadıyla atbaşı gitmesi" (Bourdieu, 2015b:416) şeklinde anlaşılmalıdır. Zira yurttaş, devletle hukuki ilişkiler içerisinde tanımlanan,

devlete karşı ödevleri bulunan ve devletten hesap sorma hakkına sahip bir özne olarak inşa edilmektedir (Bourdieu, 2015b:416). Bu yaklaşıma paralel olarak Elias'ın (2004:157) vurguladığı üzere, şiddet ve vergi gibi başlangıçta merkezin elinde bulunmayan tekeller, toplumsal karşılıklı bağımlılıkların artışıyla birlikte giderek devlet tekelleri hâline gelir. Merkezi modern-devletin oluşumunun bu aşamasında, askeri tekel vergiyi güvence altına alırken vergi tekeli de askeri gücü teminat altına alır (Bourdieu, 2015b:160).

Türkiye'nin sekülerleşme süreci, 1920'lerden 1937'ye kadar kapsamlı ve sistematik reformlarla ilerlemiştir. 23 Nisan 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin açılması ve halkın egemenliğine dayalı anayasanın kabulüyle siyasi dönüşüm başlamış; aynı dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş ve şeyhülistam kaldırılmıştır. 1922'de saltanat kaldırılmış, halifelik ise Meclis denetimine alınarak dünyevi iktidardan soyutlanmıştır. 1923'te cumhuriyet ilan edilmiş ve Mustafa Kemal Atatürk cumhurbaşkanı olmuştur. 1924 yılında halifelik kaldırılmış, dini eğitim kurumları Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlanmış; imam ve hatipler Diyanet'in denetimine alınmıştır. Aynı yıl dini mahkemeler kaldırılmış, eğitim birliği sağlanmıştır. 1924–1931 döneminde hukuki ve sosyal alanlarda kapsamlı reformlar gerçekleştirilmiş, İsviçre, İtalya ve Almanya kanunlarından esinlenerek yeni medeni, ceza ve ticaret kanunları çıkarılmıştır. Tarikatlar ve tekkeler yasaklanmış, türbeler kapatılmış ve vakıf malları devlete geçirilmiştir. Evlilik ve mülkiyet gibi konular şeriatın yetki alanından çıkarılmış, zorunlu resmi nikah uygulaması getirilmiştir. Kamusal alanda Batılı giyim ve yaşam biçimleri teşvik edilmiş, miladi takvim ve metrik sistem kabul edilmiş, Arap alfabesi Latin alfabesiyle değiştirilmiş ve ezan Türkçe okunmaya başlanmıştır. Kadınlara belediye ve genel seçimlerde seçme ve seçilme hakkı tanınmış, dini ve sosyal unvanlar kaldırılmış, ibadet dışındaki dini kıyafetler yasaklanmış, Ayasofya müzeye çevrilmiştir. 1937'de ise laiklik, Atatürk'ün Altı Ok'u ile birlikte anayasada yer almış ve devletin resmî ideolojik çerçevesi "cumhuriyetçi, milliyetçi, halkçı, devletçi, laik ve inkılapçı" olarak belirlenmiştir. Tüm

bu düzenlemeler, devletin sekülerleşme ve modernleşme hedeflerini sistematik biçimde hayata geçirmesini sağlamıştır (Luizard, 2013:62-64).

Bu çalışmanın temel önermesi, millî habitusun inşasında belirleyici unsurun din–sekülerlik dikotomisi olduğudur. Cumhuriyet'in erken döneminde milliyetçiliğin kurucu söylemleri ve politikaları dinî aidiyetleri kimi zaman araçsallaştırarak kimi zaman dışlayarak etno-seküler bir öznellik tesis etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, tek Parti dönemi din politikaları milli habitusun kuruluşunda kritik bir önemde olmuştur. Tek parti döneminde din politikalarında, dönemsel koşullara bağlı olarak değişen tonlarda iki ana eğilimden söz edilebilir: telifçi ve radikal (Atalay, 2018:75). Bu iki yaklaşım, çoğu zaman çeşitli düzeylerde iç içe geçmiş şekilde uygulanmıştır. Dönemin din politikalarını şekillendiren hem pragmatik ihtiyaçlar hem de ideolojik yönelimler olmuştur. 1933-1934'e kadar, II. Meşrutiyet sonrası İttihat ve Terakki politikalarının bir devamı niteliğinde olan, teorik çerçevesi Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura tarafından şekillendirilmiş, milliyetçilik için araçsallaştırılmış ve milli kimlikle uyumlu millileştirilmiş bir İslam anlayışı inşa etme eğilimi öne çıkmıştır. Bu tarihten sonra ise, daha keskin hatlara sahip bir radikal sekülerlik politikasına yönelinmiştir. Farklı dönemlerde kısmen farklılaşan ancak temelde çelişmeyen politikalar izlenmiş olsa da dindarlık-sekülerlik gerilimi milli habitusun inşasında belirleyici bir unsur olmuştur. Bu dönemde temel soru seküler-etnik temelli milli habitus kurulurken İslam'ın rolünün ne olacağıdır: "Soru, onun [dinin] reforme edilerek kazanılması (Türkçülüğe payanda kılınması) mı yoksa külliyen reddedilmesi (Türklükten tecrit edilmesi) mi gereken bir unsur olduğudur. Bir "Türk Dini" mi yaratılmalıdır, yoksa "Türk'ün kendisi mi dinselleşmelidir?" (Atalay, 2018:76). Din reformu projesinin temel amacı, dini kaynakları halkın erişime açmak, insanların dini "doğru" ve bilinçli bir biçimde anlamasını sağlamaktır. Bu yaklaşımın arkasında sıradan insanların dinin ana kaynaklarına erişimiyle birlikte halkın dogmalara ve ruhban sınıfına bağımlılığının sona erdirilebileceği düşüncesi yatar (Hanioğlu, 2023:503).

Ziya Gökalp'in 1923'te yayımlanan *Türkçülüğün Esasları* adlı eserinin "Dini Türkçülük" bölümü, tek parti dönemindeki telifçi yaklaşımın düşünsel zeminini ortaya

koyar. Bu eser, Tanzimat sonrası gelişen Türkçülük fikrini sistemli bir doktrin haline getirmiş; Cumhuriyet'in temel ilkeleri ile siyasal programının şekillenmesinde önemli bir referans noktası olmuştur. Yeni rejimin ana çerçevesini belirlemesi bakımından Gökalp'ın çalışmalarında önemli bir yere sahip olan kitap, bu yönüyle dönemin ideolojik yapılanmasına doğrudan katkı sağlamıştır. Aynı yıllarda Gökalp'in, Halk Fırkası'nın "Dokuz Umde" programını değerlendiren *Doğru Yol* broşürünü kaleme alması ve Telif ve Tercüme Heyeti Reisliği görevini yürütmesi de bu bağlamda önem taşır (Koç, 2019:165).

Gökalp'e (2019:284) göre, dini Türkçülük dini kaynakların -Kur'an-ı Kerim dahil olmak üzere- ve ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi demektir[7]. Ona göre, halkın dini vecdini artırmak ve ibadetlerden tam anlamıyla zevk almasını sağlamak amacıyla, namaz sureleri başta olmak üzere dualar, münacatlar, hutbeler, vaazlar, teravih namazlarında okunan ilahiler, Mevlid-i Şerif kıraati ve tekkelerde gerçekleştirilen zikirler gibi dini etkinliklerin Türkçe icra edilmesi gerekir. Gökalp (2019:284) dini metinlerin anlaşılmasının ve ibadetlerin manevi tatmin sağlamasının bu uygulamayla mümkün olacağını vurgular ve Ebu Hanife'ye referans vererek, namazdaki surelerin Türkçe okunmasının caiz olduğunu belirtir.

Gökalp (1976:11), 1918'de yayımlanan *Vatan* şiirinde, tek parti döneminin dini inkılaplarını önceden haber vererek camilerde Türkçe ezan okunması ve okullarda Türkçe Kur'an eğitiminin önemine işaret eder; bu uygulamaların halkın dini metinleri anlamasını ve dini vecdi yaşamasını sağlayacağını vurgular: "Bir ülke ki cami'inde Türkçe ezan okunur, Köylü anlar ma'nasını namazdaki duânın... Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur, Küçük, büyük herkes bilir buyruğunu Hudâ'nın.. Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın!" (Gökalp, 1976:11).

Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen dini inkılaplar, uluslaşma sürecinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir; imparatorluk bakiyesi farklı etnik ve dini toplulukların homojenleştirilmesi sürecinde din, "Türk'ün Millî Dini" anlayışı

[7] Gökalp (2019:284) "tilavetler müstesna olmak üzere" kaydını düşmektedir.

çerçevesinde araçsallaştırılmıştır (Cündioğlu, 1998:31). Gökalp'in din reformu düşüncesi, ibadetin ulemâ tekelinden çıkarılıp Türkçeleştirilmesiyle daha modern bir toplum yaratacağı varsayımına dayanıyordu. Gökalp, aynı din ve mezhebe bağlılığın millet birliğini güçlendireceğini ve etnik farklılıkları etkisizleştireceğini de düşünüyordu. Atatürk ise Renan'ın ulus tanımını temel alarak, din birliğinin milletin oluşumunda belirleyici olduğu görüşünü reddetmiş ve bu bilimsel yaklaşımı vatandaşlık bilgisi kitabına yansıtmıştır. Böylece erken Cumhuriyet dönemindeki "Türkçü-İslâmcı" reform projesi, teoride Gökalp'in fikirlerini uyguluyor gibi görünse de, esas olarak Batılı modernist yaklaşımlardan etkilenmiş ve din, modernleşme yolunda bir araç olarak kullanılmıştır (Hanioğlu, 2023:504-5). Bu bağlamda Taha Parla'nın (2017:243) vurguladığı üzere, Gökalp'in sentezinde İslam yalnızca ahlaki değerler sistemi ve sosyolojik olarak araçsal bir kurum olarak yer alırken, İslam milliyetçiliğin merkezi unsuru olarak değil daha ziyade tamamlayıcı bir unsuru olarak kabul edilmiştir. Laiklik ve pozitivist bilime olan inanç, dini devletten bağımsız bir toplumsal kurum olarak konumlandırır. Öte yandan, Kemalist sentezde -özellikle dini reform yıllarında- ise din neredeyse tümden toplumdan tecrit edilmiştir. Batıcılığı esas alan Türk milli değerleri üzerine kurulu bir modernleşme anlayışı benimsenmiş, tarih ve toplumsal yapı Avrupa'nın diğer ülkelerindeki devrimci fikirlere paralel olarak sıfırdan rasyonel bir şekilde inşa edilebilir bir alan olarak görülmüştür. Dolayısıyla Cumhuriyet'in dini inkılapları, yalnızca Gökalp'in teorik çerçevesini uygulamakla kalmayıp, aynı zamanda modern ulus-devlet inşasında dinin işlevini yeniden tanımlamış ve onun araçsallaştırılmasını kurumsallaştırmıştır (Parla, 2017:243).

1927–1933 yılları arasında Atatürk'ün denetiminde yürütülen "Türkçe ibadet" reformu, ezan, kamet, salât, hutbelerdeki metinlerin yalnızca âyet ve hadis kısımları hariç Türkçeleştirilmesini sağlamıştır. Toplum üzerinde derin etkiler bırakan ve yoğun tartışmalara yol açan bu reform, İslam dünyasında o döneme kadar görülmemiş ölçüde radikal bir değişim olarak değerlendirilmektedir. Bu uygulamaların temel amacının medenileştirme ve seküler bir milli kimlik yaratma programının bir parçası olduğu göz ardı edilmemelidir (Hanioğlu, 2023:510). Cumhuriyet döneminde yürütülen reformlar

yalnızca toplumsal ve kültürel modernleşmeyi hedeflememiştir, aynı zamanda dini ve geleneksel referansları denetim altına alarak milli kimliği seküler ve laik bir zeminde yeniden inşa etmeye yönelmiştir. Bora (2017:150) da bu noktaya dikkat çekerek, "İslam'ı *milli din* olarak tanzim etme ve denetleme çabası, dinin-maneviyatın-ahlakın yerine milliyeti geçirme arayışını da soğurarak, baskın eğilim olmuştur" ifadesiyle süreci özetler. Böylece yeni devlet, toplumsal hayatta dinin etkisini sınırlandırırken etno-seküler bir temelde ulusal bir bilinç ve modern vatandaşlık anlayışını oluşturmayı amaçlamıştır.

Atatürk ve yakın çevresindeki inkılapçılar, Türk milletini Arap kültüründen -dolayısıyla geleneksel İslam'dan- uzaklaştırma ve millileşme sürecini dil ve düşünce düzeyinde gerçekleştirme amacı taşımış; bu bağlamda ibadetin ve din dilinin Türkçeleştirilmesini de bu perspektifle değerlendirmişlerdir. Bu düşünsel çerçevenin arkasında, Mustafa Kemal Atatürk'ün tarihî "Türk-Arap çatışması" tezine dayanan bir anlayış bulunmaktadır (Hanioğlu, 2023:509-10). Bu bağlamda Türk ulusal kimliğinin yalnızca "kurucu öteki" olarak kavramlaştırılan gayr-i Müslim topluluklara karşı değil (Aktoprak, 2010:3), aynı zamanda Arap kültürü ve geleneğine mesafeli bir duruş temelinde de şekillendiği söylenebilir. Böylece millî habitusun inşası, etnik ve kültürel farklılıkları sınırlayan, seküler bir zemine oturtulmuş; bu inşa hem içeride bir birlik ve aidiyet duygusu oluşturmayı hem de belirli toplumsal ve kültürel referanslara mesafe koymayı amaçlamıştır.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Meşrutiyet döneminde Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura tarafından savunulan telifçi yaklaşımın devam ettirildiği görülmektedir. Bu dönemde İslam, başlangıçta daha çok pragmatik bir yönetim aracı olarak işlev görmüş; ilerleyen süreçte, özellikle 1930'larla beraber dinin, çağın koşulları ve resmî ideoloji ile uyumlu hale getirilmesi, ibadet dilinin Türkçeleştirilmesi ve nihayetinde milliyetçi ideolojiye tabi kılınması yönünde politikalar geliştirilmiştir (Atalay, 2018:77). 1930'ların başından 1940'ların başına uzanan süreçte, kısa bir süreliğine milliyetçiliğin sivil-siyasal bir din olarak geleneksel dinin yerine ikame edildiği ve radikal kanadın hâkimiyet kazandığı bir dönem yaşanır. 1933 ortalarından itibaren

rejim, uzlaştırıcı yaklaşımları terk ederek dine karşı daha sert ve katı bir politika izlemeye başlar. 1933–34'ten itibaren din, milliyetçilik tarafından araçsallaştırılan bir unsur olmaktan çıkarılmış; yerine doğrudan milliyetçiliğin ikame edildiği ve dinin kategorik olarak dışlandığı bir anlayış yerleşmiştir. Aynı dönemde dinî kurumlar ve mekânlar da ciddi dönüşümler geçirir: Cami ve mescitlerin yönetimi Diyanet'ten alınarak Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş, birçok cami kapatılmış, satılmış veya ordu tarafından kullanılmıştır. Ramazan gibi dini gelenekler basında giderek görünmez hale gelirken, din eğitimi aşamalı biçimde daraltılmış ve 1930'lardan itibaren tamamen müfredattan çıkarılmıştır. Önceleri köy okullarında sürdürülen sınırlı içerikli din dersleri 1938–39 öğretim yılında tamamen son bulmuştur. Aynı zamanda hem Müslümanlara hem de gayrimüslimlere yönelik dini eğitim yasaklanmış, yeni ders kitapları yazılması da engellenmiştir. Bu radikalleşmenin sembolik örnekleri şunlardır: 1933'te salanın Türkçeleştirilmesi ve birkaç yıl sonra salanın bizzat kendisi yasaklanmıştır. 1932'de Ayasofya'da Türkçe Kur'an ve ezan okunması ardından 1934'te Ayasofya'nın tamamen müzeye çevrilmesi aynı çizginin daha ileri bir adımı olmuştur (Atalay, 2018:79-82).

Bu tarihlerde milliyetçilik sivil din olarak kurumsal-geleneksel dinin yerine ikame edilmeye çalışılmış ve kutsallaştırılmıştır. Hanioğlu'na (2023:415) göre, Atatürk yalnızca Cumhuriyet'in kuruluşuyla beraber saltanata son vermek istememiş, aynı zamanda Fransa'dakine benzer cumhuriyeti bir ruh, ideoloji ve kült haline getirmeyi de hedeflemiştir. "Bu ise Türklerin, Fransa'daki gibi "sivil ve seküler din" haline gelecek "cumhuriyet"in, "cumhuriyetçi" vatandaşlarına dönüştürülmelerini gerekli kılmaktadır." (Hanioğlu, 2023:415). Bu çerçevede sekülerlik ve laiklik, milliyetçiliğin yalnızca siyasal bir yönelimi değil aynı zamanda toplumsal aidiyetin temel dayanağı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun İslami mirasına karşı şekillenen yeni devletin kurucu ideolojik zemini olarak ortaya konmuştur. Talip Küçükcan'ın (2009:963) vurguladığı üzere erken Cumhuriyet yönetimi dinin toplumsal rolünü yeniden tanımlayarak onu hem marjinalleştiren hem de devlet kontrolü altında yeniden biçimlendiren bir düzen oluşturmuştur. Bu süreçte Osmanlı'dan tevarüs eden dinî

kurumlar ile onların meşruiyeti geri plana itilmiş ve milliyetçilik giderek seküler-kutsal bir çerçeve kazanmıştır.

Saltanatın sona erdirilmesi tek başına yeterli görülmemiş; bunun ötesinde, laik ve dayanışmacı (solidarist) bir cumhuriyetin inşa edilmesi, dini bireyselleştirerek toplumsal alandan uzaklaştıracak biçimde yeniden düzenlenmesi ve cumhuriyetçilik anlayışının ideolojik bir değer olarak yurttaşlara kazandırılması hedeflenmiştir (Hanioğlu, 2023:418). Bu tasarının amacı, millî olanın dinînin yerini alması, daha açık bir ifadeyle 'dinleşmesi'dir (Hanioğlu, 2023, s. 511). Eski Teşkilât-ı Mahsusa üyesi Haşan Ruşenî, Atatürk'e sunduğu "Din Yok Milliyet Var" çalışmasında, milliyetin dinin yerini alabileceğini ve Türk olmanın dinî bir işlev görebileceğini savunmuştur (Hanioğlu, 2023:512). Atatürk de bu görüşü takdirle karşılamıştır (Hanioğlu, 2023:512). Bu yaklaşım, 1793'te Marie-Joseph Chenier'in "Vatan (La Patrie)" adlı eseriyle önerdiği seküler din düşüncesini andırır. Söz konusu çalışmanın alt başlığı olan "Benim Dinim Benim Türklüğümdür" sözünün Atatürk'ün tasarısıyla uyumlu olduğu söylenebilir (Hanioğlu, 2023:512).

Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte milliyetçilik siyasal bir program olmanın ötesine geçerek toplumsal hayatın hemen tüm alanlarında belirleyici bir ideolojik çerçeve hâline gelmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından kurulan ulus-devlet, geçmişin dinî ve kültürel mirasıyla bağlarını koparmış ve kendi mitlerini, sembollerini, ritüellerini, ortak hafızasını ve hedeflerini inşa etmiştir. Erken Cumhuriyet reformları, devletin, eğitim sisteminin, hukuk ve sosyal yaşamın laikleştirilmesini, dini sembollerin yerine Batı uygarlığının sembollerinin konulmasını ve halk dindarlığının günlük yaşam üzerindeki etkisinin sınırlandırılmasını hedeflemiştir. Halifeliğin kaldırılması, tekkelerin ve türbelerin kapatılması, Diyanet İşleri ve Vakıflar Bakanlığının yeniden düzenlenmesi, ezanın Türkçeleştirilmesi ve Latin alfabesinin kabulü, Osmanlı-İslami mirastan kopuşu ve yeni ulusal kimliğin sembolik temellerinin atılmasını sağlamıştır. Bu süreç, bireylerin dil ve bilgi birikimini olduğu kadar duygusal ve sembolik bağlılıklarını da dönüştürmüştür. Devletin kurumsal alanlarda ürettiği sembolik düzen, Türk Tarih Kurumu ve Türk Dil Kurumu

gibi kuruluşlarla desteklenmiştir. Tarih kongreleri ve Güneş Dili Teorisi, ulusal tarih ve kültürel sürekliliği pekiştirmenin yanı sıra, milliyetçiliğin dini işlevleri ikame eden sivil-din niteliğini güçlendirmiştir. Tek parti dönemi boyunca Atatürk'ün liderliği ve etrafında oluşan kült, ulusal kimliğin somutlaştırılması ve ritüelleştirilmesi için kritik bir araç olmuştur. Kamusal alanlarda ve resmi törenlerde Atatürk heykelleri, büstleri ve portreleri yaygınlaştırılmış; anma ritüelleri ve ulusal bayramlar bu kültürel sistemin sürekliliğini güvence altına almıştır. Milliyetçilik, toplumsal alanın her düzeyinde kurumsallaşmış ve sivil-din işlevi gören ritüel ve sembollerle desteklenerek ulusal kimliğin kutsal boyutunu güçlendirmiştir. Sonuç olarak, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi ve erken dönem reformları Osmanlı-İslami mirastan kopuşu sağlamış; milliyetçilik, dini işlevleri ikame eden seküler-kutsal bir çerçeve olarak toplumsal düzeyde içselleştirilmiştir. Devletin sembolik, kurumsal ve kültürel müdahaleleri, toplumu yurttaş kimliğiyle tanımlamanın ötesinde, ulusal aidiyet ve ideolojik bağlılığın sivil-din niteliğini kurumsallaştırmıştır (Küçükcan, 2009:963-66).

2.2. Erken Cumhuriyet Döneminde Sivil Din Olarak Milliyetçilik ve Milli Habitus

Çalışmanın kuramsal bölümünde, sivil din kavramının ilk nüvelerinin Durkheim tarafından ortaya koyulduğu anlatılmıştı. Durkheim'ın *Dinî Hayatın İptidai Şekilleri* adlı eserinin 1923 yılında Türkçeye çevrilmiş olması, Durkheimcı sivil din anlayışının Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaygın biçimde bilindiğini göstermektedir (Atalay, 2018:97). Bu bağlamda Atatürk'ün milliyetçiliği dinin yerine ikame etme yaklaşımı, Ziya Gökalp ve Ahmed Ağaoğlu'nun yorumları aracılığıyla tanıdığı Durkheim'ın fikirlerinden beslenmiştir. Durkheim'in "totem"i modern milletlerin "bayrak"ına benzettiği analizinden, vatan ve devletin milletin somut sembolleri olduğunu ileri sürdüğü çalışmalarına kadar uzanan görüşleri, milliyetçiliğin seküler bir "yurttaşlık dini" olarak kurgulanmasında etkili olmuştur (Hanioğlu, 2023:514). Durkheim'in eserlerinden ilhamla, ahlakın kaynağının toplum olduğu; tanrı fikrinin de toplumun bir yansıması olarak kavranabileceği ifade edilmiştir. Böylelikle Gökalp'in

“maşerî vicdan” kavramsallaştırması çerçevesinde oluşacak “millî ahlak”, toplumun yeni dini konumuna yükseltilmiştir. Hem seküler bir toplum tahayyülü hem de Durkheimci tezlerden beslenen “yurttaşlık dini” projesi, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine yön vermiştir (Hanioğlu, 2023:514). Bu bağlamda, halkın gözünde Atatürk, milliyetçiliğin yeni dini içerisinde bir “nebî” olarak tahayyül edilmiştir. Nitekim Balıkesir’de yapılan bir karşılama töreninde, bir konuşmacının “Büyük Gazi’ye peygamber derdim” sözleri ve kalabalığın “Hayır, Gazi Türk’ün peygamberi” şeklindeki karşılıkları, Cumhuriyet liderinin “millî din”in peygamberi gibi algılandığını göstermektedir (Hanioğlu, 2023:512-15).

Kemalist modernleşme süreci, esas olarak Türkleştirme yoluyla Batılılaştırmayı hedeflemiş ve bu süreç, devlet elitlerinin yeni “Türk” toplumu Batı’nın seküler kültürel, siyasal ve toplumsal normlarına uyarlama çabasına dayanmıştır. Siyasi bağımsızlık kazanılırken, pozitivist Aydınlanma geleneği ve Batı’nın seküler kültürü, Kemalist reformların temel çerçevesini oluşturmuştur. Bu çerçevede, Kemalist elitler, geçmişteki büyük medeniyet mirasının eksikliğini, değişimi millet adına yöneten bir misyonla telafi etmeye çalışmışlardır. Başka bir deyişle, halkın “geri kalmışlık” algısına yanıt olarak, Batı kültürünü kendi kültürel çerçevelerine entegre etme rolünü üstlenmişlerdir. Bu yaklaşım, sömürgeleştirilmiş toplumlarda görülen modern aydının Batı kültürünü içselleştirip kendi toplumuna aktarmasına benzer bir tutumu yansıtır; yani elitler, Batılı normları, halkı dönüştürme aracı olarak benimsemiş ve kendi toplumlarını modernleştirme görevini üstlenmişlerdir (Yıldız, 2016:1151-117) . Yıldız’ın da (2016:117) aktardığı üzere, Kemalist modernleşme, Edward Said’in tanımladığı modern Şark’ın kendi kendini şarklılaştırması sürecinin somut bir örneğini teşkil etmektedir.

Bu yapı içinde, laiklik ve sekülerlik “galiplerden ödünç alınan bir diğer değer” olarak değerlendirilebilir (Luizard, 2013:47). Yukarıda anlatıldığı gibi bu ödünç almanın kaynağı ve modeli modern Fransa olmuş ve iktidardaki yeni elitlerin, Osmanlı-İslami mirastan sert bir kopuş gerçekleştirme ihtiyacına yanıt vermiştir. Genel kabul gören düşünce, dinin hâkim olduğu bir toplumun ilerleme ve modernlik

açısından geri kaldığı ve egemenliğin dayanağı olarak ulus ve ulus-devletin öne çıkarılması gerektiği yönündedir. Laiklik, Atatürk'ün altı okundan biri olarak resmen ilan edilmiş ve Türkiye'de yeni devletin sivil dini rolünü üstlenmiştir. Bu bağlamda, Luizard'ın (2013:61) da vurguladığı üzere, Türkiye'de laiklik yalnızca din ile siyaset arasındaki ayrımı temsil etmekle kalmayarak aynı zamanda modern ulusun kurucu meşruiyet kaynaklarından biri olarak kurumsallaştırılmıştır. Böylece, milliyetçilik ve laiklik bir araya gelerek, yeni devletin sivil din işlevini güçlendiren bütünleşik bir ideolojik çerçeve oluşturmuştur.

Türkiye'de de erken Cumhuriyet dönemini ele alan bazı çalışmalarda "sivil din" kavramının kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Şerif Mardin "sivil din" (civil religion) kavramını erken Cumhuriyet dönemi merkez-çevre ilişkilerini analiz ettiği bir bağlamda kullanmaktadır. Mardin'e (1990:199) göre merkezde konumlanan ve iktidarı ellerinde tutan devlet, dini Durkheimcı anlayışla paralel şekilde toplumsal bir olgu ve toplumsal işleve sahip bir kurum olarak görmekteydi. Nitekim yerel geleneksel kurumlar, cemaatler ve tarikatlar tarafından oluşan çevrede din, en yüksek meşruiyet kaynağı olarak kabul görmekteydi. Sekülerleşmeyle beraber dinin toplumsal meşruluk işlevinin yerine neyin ikame edileceği sorusuna Kemalist ideolojinin cevabı, doğa yasalarına dayanan pozitif bilimdir. Bu bağlamda, Mardin (1990:199) din yerine en yüksek meşruiyet kaynağı olarak konumlandırılmak istenilen pozitif bilim arayışını "sivil din" (civil religion)" olarak kavramsallaştırır.

Pozitif bilim sekülerleşme aracı olarak İslam'ın toplumsal-siyasal meşruiyetini ortadan kaldırsa da yerine neyin ikame edileceği sorunu, erken Cumhuriyet dönemi için en temel meselelerden biri olarak belirmiştir (Atalay, 2018:163). Bu bağlamda, rejimin hedefi milliyetçiliği dinin yerine koymak olmuş ve bu ikame, yalnızca düşünsel düzeyde değil, ritüeller, semboller ve kamusal uygulamalar aracılığıyla da gerçekleştirilmiştir. Küçükcan (2009:971-73), bu bağlamda Türk sivil dininin en belirgin örneklerini bayraklar ve ulusal bayramlar olarak öne çıkarır. Kurtuluş Savaşı sürecinde ortaya çıkan mitler ve semboller, yeni Türk ulusunun sivil dinini şekillendirmiştir. Bu sembollerden en belirgin olanı Türk bayrağıdır. Bayrağın kırmızı

rengi, işgalci güçlere karşı savaşırken hayatını kaybeden askerlerin kanını temsil ederken, ortadaki ay ve yıldız ulusun sürekliliğini ve göksel rehberliğini simgeler. Popüler anlatılar, savaş sırasında dökülen kanın ay ve yıldıza yansıdığına dair efsanelerle bayrağın kutsal anlamını pekiştirmiştir. Bayrak, ulusal bayramlarda, spor etkinliklerinde ve toplumsal kriz anlarında kamusal olarak sergilenir; apartmanlardan iş yerlerine kadar geniş bir alanı kapsayan bu uygulama, vatandaşların aidiyet ve dayanışma duygusunu güçlendirmektedir. Yasal olarak korunması, bayrağın hem sembolik hem de ritüel bir değer olarak kutsallaştırıldığını gösterir (Küçükcan, 2009:971).

Buna paralel olarak, Kurtuluş Günleri ve diğer ulusal bayramlar, toplumsal hafızayı pekiştiren ritüel ve törenler aracılığıyla milliyetçi ideolojiyi topluma aşılamıştır. Her işgal edilen kasabada "Kurtuluş Günü" kutlamaları düzenlenmiş, devlet yetkilileri ve halk etkinliklere katılmıştır. Öğrenciler de kutlamalara dâhil edilerek yeni kuşaklara vatanseverlik ve ulusal aidiyet duygusu aktarılmıştır. Bu törenlerde vatansever konuşmalar, askerlerin cesaretini konu alan şiirler ve tiyatro gösterileri yer almış, etkinlikler tüm Türkiye'de kutlanmış ve televizyonlardan canlı yayınlanmıştır. Modern Türkiye'nin kuruluş sürecinde kurucu günler ve anma etkinlikleri, ulusal bilinci sürekli kılacak sembolik ve ritüel mekanizmalar olarak belirlenmiştir. 23 Nisan 1920 TBMM açılışı ve Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 19 Mayıs 1919 Gençlik ve Spor Bayramı, 30 Ağustos 1922 Zafer Bayramı, 29 Ekim 1923 Cumhuriyet Bayramı, 18 Mart 1918 Çanakkale Zaferi ve 10 Kasım 1938 Atatürk'ün ölümünün anılması, kolektif hafızayı besleyen ve milliyetçi ideolojiye hizmet eden temel günlerdir. Bu bağlamda devlet, dini kurumların özerkliğini sınırlamış, dini kamusal alandan çekerek yerine bayrak, ulusal günler ve diğer semboller aracılığıyla yeni bir sivil dini yerleştirmiştir (Küçükcan, 2009:973).

Bu sivil dinin aktarılmasında ise eğitim sistemi kritik bir öneme sahip olmuş, okullar ve öğretim programları aracılığıyla milli değerler ve ritüeller genç kuşaklara benimsetilmiştir**.** Tevhid-i Tedrisat uygulamaları ve modern ulus-devletin simgesel şiddet tekelini ele geçirmesi, milli habitusun inşasında belirleyici bir rol oynamıştır.

Böylece bireylerin milli habitusun öznesi hâline getirilmesi ve sivil dinin onlara aktarılması, büyük ölçüde eğitim kurumları aracılığıyla gerçekleştirilmiştir

Cumhuriyet'in ilanından sonra eğitim alanındaki çok parçalı yapı ulus-devletin inşa süreciyle bağdaşmadığından, eğitim alanı tamamıyla devlet tekeline alınmıştır. 1924'te kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu, eğitim-öğretimde birlik ilkesini tesis ederek hem medrese ve mektep ayrımını ortadan kaldırmış hem de farklı dini, cemaat veya yabancı kurumları büyük ölçüde sınırlandırarak kendi denetimine almıştır. Böylece tüm eğitim kurumları Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlanmış, müfredat ve pedagojik çerçeve devlet tarafından belirlenmiştir (Zürcher, 2019:221). Bu düzenleme, sadece kurumsal bir standardizasyon değil aynı zamanda vatandaşlık bilincinin, milliyetçi değerlerin ve seküler bir toplumsal düzenin inşasında merkezi bir araç olmuştur. Nitekim eğitim sistemi, Bourdieu'nün (2015b, s. 56) ifadesiyle, resmî olanın içselleştirilmesi ve daha sonra mobilize edilebilecek bir yurttaşlık bilincinin yerleştirilmesi için işlevsel bir kurum hâline gelmiştir.

Moderniteyle birlikte tüm toplumsal kurumlar gibi eğitimde dönüşmüştü. Modern ulus-devletin teşekkülü ile birlikte eğitim kurumları ve okul, milli değerleri aktarmada öncü bir rol üstlenir. Bu yeni ve modern sosyal mühendislik projesinin bir parçası olarak konumlanan eğitimin en önemli misyonu ve vizyonu "akademik araştırma değil, vatanperverliğin öğretilmesidir" (Gunn, 2014:47). Bu nedenden dolayı milliyetçilik, din ve laiklikle ilgili tartışmaların sıklıkla eğitimle ilgili konularda kendini görünür kılması tesadüf değildir.

Bourdieu'nün (2015b, s. 143) da vurguladığı üzere, okul yalnızca bilgi aktaran değil aynı zamanda homojenleşmeyi sağlayan bir kurumdur. Zira aynı yaşlardaki öğrencilerin aynı dersler etrafında ve aynı mekânda şekillenmesi, farklılıkların törpülenerek ortak bir kültürel ve zihinsel ve bilişsel şemaların oluşturulmasına hizmet eder. Bu durum, eğitimin "tarihin bilinçdışı" üzerinden işleyen ve nesiller boyu içselleştirilen bir toplumsallaştırma süreci olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde eğitimde birliğin sağlanması, sadece idari bir düzenleme değil,

aynı zamanda toplumsal homojenleşmenin ve ulus-devlet tahayyülünün mümkün hâle gelmesinde kritik bir eşik olarak değerlendirilmelidir. Cumhuriyet döneminde eğitim alanının devlet tekeline alınmasıyla birlikte sadece kurumsal değil aynı zamanda kültürel ve dilsel bir homojenleşme süreci de başlatılmıştır. Bu açıdan bakıldığında Tevhid-i Tedrisat Kanunu eğitimde merkezileşme, standartlaşma ve homojenleşmenin kurumsal çerçevesini oluşturmuştur. Bourdieu'nün (2015b, s. 151) ifadesiyle, devletin oluşumuna dair bu birleşme ve merkezileşme süreci, eğitim sistemi aracılığıyla her kuşakta yeniden üretilir; bireysel gelişim (ontogenez) ile kolektif tarihsel oluşum (filogenez) iç içe geçirilir. Böylece yazı, imlâ ve konuşma biçimleri üzerinden homojenleşmiş failler yaratılır; bu süreç zihinlere ve bedenlere işlenerek aslında son derece keyfî olan düzenlemeler doğal ve meşruymuş gibi içselleştirilir. Dolayısıyla eğitim, sadece bilgi aktarımı değil aynı zamanda ulus-devletin kültürel ve simgesel inşasının en önemli aracı hâline gelmiştir. Bu bağlamda Tevhid-i Tedrisat, toplumsal bütünleşmenin pedagojik zeminini kurarak devletin simgesel şiddet tekeline hizmet eden bir işlev üstlenmiştir. Cumhuriyet döneminde eğitim sistemi, sadece bilgi ve beceri aktarımının yapıldığı bir alan değildir. Bununla birlikte devletin simgesel şiddet tekeline dayalı kurumsallaşma ritüellerinin en belirgin mekânı hâline gelmiştir. Bourdieu'nün (2015b:205-206) ifadesiyle, devlet eğitim sistemi aracılığıyla faillere müşterek bilişsel yapılar ve normatif ilkeler telkin eder; bunların içselleştirilmesini ve bedenselleştirilmesini sağlar. Bu süreç, toplumsal düzenin yeniden üretiminde merkezi bir rol oynar. Eğitim sistemi bu yönüyle takdis edenlerle edilmeyenleri, yani seçilenlerle elenenleri birbirinden ayıran bir ritüel olarak işler. Böylece devlet, sınavlar ve diplomalar aracılığıyla toplumsal bölünmeleri kalıcılaştırır; faillerin bedenlerine ve habituslarına kazınan ayrımlar üretir. Bu ayrımlar, sınıf, cinsiyet veya kültürel sermaye eşitsizlikleri biçiminde toplumda sürekli yeniden hatırlatılır. Dolayısıyla Tevhid-i Tedrisat Kanunu, sadece eğitimde birlik sağlamakla kalmamış, aynı zamanda ulus-devlet ölçeğinde ortak algı kategorilerinin, bilişsel şemaların ve normatif değerlerin kurumsal zeminde yerleşmesini sağlayan bir kurucu ritüel işlevi görmüştür.

Bourdieu'ye (2015b:224-225) göre devlet, yalnızca hukuki ya da idari mekanizmalar üzerinden değil, aynı zamanda bilişsel ve sembolik yapılanmaların üretimi yoluyla toplumsal düzenin yeniden inşasında belirleyici bir rol oynar. Bu noktada, onun "doksa" kavramı kritik önem taşır. Toplumsal dünyanın doğal, sorgulanmaz ve aşikâr gibi görünen temsilleri, aslında tarihsel olarak inşa edilmiş ve failler tarafından yanlış-tanıma yoluyla içselleştirilmiş yapılardır. Doksa, Bourdieu'nün (2015b:224) ifadesiyle, "sorulmayan bir soruya verilmiş evet cevabıdır" yani toplumsal dünyanın başka türlü olabileceği ihtimalini görünmez kılınmasıdır. Bu bağlamda eğitim sistemi, Bourdieu (2015b:225) açısından, doksanın en güçlü şekilde üretildiği ve yeniden üretildiği alanlardan biridir. Eğitim kurumları, yalnızca yetkinlik kazandıran ve diploma dağıtan yapılar değil aynı zamanda toplumsal ayrımların ve simgesel sınırların yeniden üretildiği kurumladır. Böylelikle eğitim sistemi, faillere telkin ettiği bedenselleştirilen bilişsel kategoriler aracılığıyla, toplumsal düzenin sorgulanmadan kabullenilmesine hizmet eder.

Bu bölümde, erken Cumhuriyet döneminde din politikaları bağlamında milli habitusun inşası incelenmiştir. Erken Cumhuriyet döneminde modern ulus-devletin kurulmasıyla paralel homojen bir millet yaratma çabası içine girilmiştir. Millî habitusun inşasında belirleyici unsur olarak din-sekülerlik dikotomisi olmuştur; İslam'ın toplumsal-siyasal meşruiyeti, sivil bir din olarak milliyetçiliğe aktarılmıştır. Bu çerçevede din, milliyetçi politikaların aracı olarak kullanılmış, ibadet ve dini dilin Türkçeleştirilmesi gibi uygulamalarla seküler bir milli habitus yaratma hedeflenmiştir Erken Cumhuriyet döneminde milliyetçilik, kutsallaştırılarak sivil bir din haline gelmiş ve toplumsal aidiyet ile normların temel ilkesi konumuna yükselmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim kurumlarının devletin denetimine alınması, bireylerin bilişsel şemalarının, normatif değerlerinin ve toplumsal pratiklerinin homojenleşmesini sağlamış ve onları milli habitusun özneleri hâline getirmeye yönelik bir süreç başlatmıştır. Böylece eğitim, devletin simgesel şiddet gücü ve toplumsal düzenin yeniden üretimi açısından merkezi bir mekanizma olarak işlev görmüştür.

Bu çerçevede, *Medeni Bilgiler* kitabı, erken Cumhuriyet'in milli habitusun inşasında faillerin bilişsel şemalarını, normatif değerlerini ve toplumsal pratiklerini şekillendirmeye yönelik en somut araçlardan biri olarak değerlendirilebilir. Bourdieu ve Wacquant'ın (2023:177) vurguladığı gibi, benzer yapısal belirlenimlere ve simgesel tahakküme maruz kalan failler, okul aracılığıyla homojenleşen bilişsel şemalar ve eylem biçimleri edinirler. Medeni Bilgiler kitabı, bu sürecin merkezi bir aracıdır; öğrencilerin gündelik yaşamlarına ve düşünme biçimlerine, devletin dayattığı norm ve değerleri içselleştirmelerini sağlayacak biçimde yön verir. Dolayısıyla, kitabın içeriği ve sunuluş biçimi, sadece bilgi aktarımı olarak değil, aynı zamanda bireyleri milli habitusun özneleri hâline getiren bir eğitimsel ve simgesel araç olarak okunabilir. Bu perspektiften bakıldığında, *Medeni Bilgiler* kitabı, devletin simgesel şiddet aracılığıyla kolektif uyum ve toplumsal homojenleşmeyi sağlama stratejilerini somutlaştıran bir belgedir. Müteakip bölümde *Medeni Bilgiler* kitabı analiz edilerek nasıl bir grup habitusu oluşturulduğu incelenmeye çalışılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEDENİ BİLGİLER KİTABININ SÖYLEM ANALİZİ

Bu bölüm, Türkiye Cumhuriyeti'nin erken döneminde resmî ideolojinin ve milli bir habitus inşasının temel araçlarından biri olan *Medeni Bilgiler* kitabının söylem analizini gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Afet İnan tarafından kaleme alınan ve doğrudan Mustafa Kemal Atatürk'ün pedagojik yönlendirmesiyle şekillenen bu eser, yalnızca bir vatandaşlık bilgisi ders kitabı olmanın ötesinde, modern Türk ulusunun "yurttaş"ını tanımlayan, onun hak ve ödevlerini belirleyen ve nihayetinde arzu edilen milli karakteri şekillendirmeyi hedefleyen normatif bir metindir. Kitabın söylem düzeyinde incelenmesi, erken Cumhuriyet'in siyasal-toplumsal vizyonunun, "sivil din" olarak adlandırılabilecek seküler kutsallar etrafında nasıl kurgulandığını ve bireyin bu yeni habitus içinde nasıl konumlandırıldığını ortaya koyacaktır.

3.1. Medeni Bilgiler Kitabı Hakkında

Mustafa Kemal Atatürk, 18.09.1931 tarihli *Medeni Bilgiler* kitabı hakkında İsmet Paşa'ya yazdığı yüksek tezkerede, "vatan çocuklarını iyi vatandaş olarak yetiştirmek için klasik tahsil programları arasında yer alan yurt bilgisinin ehemmiyeti malumdur" (Atatürk, 2020) diyerek kitabın pedagojik perspektifini ortaya koymuştur. Atatürk'ün bu vurgusu, *Medeni Bilgiler* kitabının pedagojik perspektifinin yalnızca bilgi aktarmakla sınırlı olmayıp, aynı zamanda öğrencilerde milli habitus oluşturmayı hedeflediğini göstermektedir. Afet İnan (2020:1), kitabın hazırlanışında doğrudan Atatürk'ün belgelerine ve gözlemlerine dayandırdığını vurguluyor. *Medeni Bilgiler* ders kitabı hazırlanırken, Fransızca ve Almanca kaynaklardan tercümeler yaptırılmış bazı konular bizzat Atatürk tarafından yazdırılmış ve dikte ettirilmiştir (İnan, 2020:3). Bu bağlamda söz konusu kitap Atatürk'ün düşünce ve pedagojik yaklaşımını yansıtan bir çalışma olmasıyla temeyyüz etmektedir. Afet İnan (2020:13) kitabın yazılış amacını şu şekilde açıklar: "İnsanlar, tanıdıkları, bildikleri şeyleri severler ve sevdikleri şeylerle alakadar olurlar. Bu sebeple Yurt bilgisinin vatandaşlarda

memleket sevgisini beslemek noktasından çok ehemmiyeti vardır. Modern öncesi dönemde tebaa, bağlılık ve sevgisini doğrudan krala sunarken (Bourdieu, 2015b:237), modern dönemle birlikte bu sevgi ve alaka odağı olarak vatan ve millet öne çıkmıştır; bireylerin aidiyet ve ilgisi, artık millî referanslar şekillenmeye başlamıştır.

Kitabın yazıldığı ve yayınlandığı 1930'lu yıllar, Türkiye'de tek parti yönetiminin otoritesini sağlamlaştırdığı ve Cumhuriyet ideolojisinin toplumun tüm kesimlerine yayılmasının hedeflendiği bir dönemdir. Bu dönemde, Atatürk'ün yönlendirmesi ve kimi zaman doğrudan müdahaleleri doğrultusunda Afet İnan tarafından hazırlanan ve Maarif Vekaleti Talim ve Terbiye Dairesi'nin 7 Eylül 1931 tarihli ve 2197 sayılı emriyle okullara dağıtılan *Medeni Bilgiler* kitabı, okulda yurttaş eğitimi açısından kritik bir öneme sahiptir. Afet İnan'ın kitabın yazımı için seçilmesi, onun Cumhuriyet değerleriyle olan yakın bağlantısı ve dönemin ideolojik hedefleriyle uyumu ile doğrudan ilgilidir (Üstel, 2008:215).

Afet İnan'ın yaşamına dair bilgiler, Füsun Üstel'in (2008:215-217) çalışmasından derlenmiştir. Afet İnan, 1908'de Doyran'da doğmuş ve 1925 yılında Bursa Kız Muallim Mektebi'nden mezun olarak öğretmenliğe başlamıştır. Aynı yıl İzmir'de görev yaptığı Redd-i İlhak Okulu'nda bir çay daveti sırasında Atatürk ile tanışmıştır. Yüksek öğrenim isteği nedeniyle Atatürk'ün yönlendirmesiyle Lozan'a dil eğitimine gitmiş, ardından 1927'de Notre Dame de Sion Fransız Kız Lisesi'nde öğrenim görmüştür. 1929'da ortaokul öğretmeni olmak için sınava giren İnan, Ankara Musiki Muallim Mektebi ve Ankara Kız Lisesi'nde tarih ve yurt bilgisi dersleri vermeye başlamıştır. Afet İnan, Nisan 1930'da Türk Ocakları'nın 6. Kurultayı'na Aksaray delegesi olarak katılmış, burada yaptığı konuşma ve arkadaşlarıyla sunduğu önerge, Türk Tarih Kurumu'nun kurulmasına öncülük etmiştir. Aynı dönemde, Kemalist tarih yaklaşımının ilk ürünü olan *Türk Tarihinin Anahatları* kitabının yazarları arasında yer almış ve 1931'de *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* kitabını kaleme almıştır. Afet İnan, Temmuz 1932'de gerçekleştirilen Birinci Türk Tarih Kongresi'nde tarih öncesi kaynakları kullanarak Türk ırkının tarih içindeki varlığını ve etkisini

kanıtlamaya yönelik bir bildiri sunmuş, bu çalışmalarıyla dönemin "misyoner tarihçiliğinin sembolü" haline gelmiştir. Ayrıca, aynı dönemdeki "yurttaşlık-tarih ekolü"nün önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir. 1935'te Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi'nde ders verebilmek için İsviçre'ye gönderilen İnan, 1938'de Cenevre Üniversitesi'nden mezun olmuş ve 1939'da "Türk Halkının ve Türk Tarihinin Antropolojik Karakteri Üzerine" başlıklı doktora tezini tamamlamıştır. Bu tez, 1931'de Anadolu'da yaptığı 64.000 iskelet kalıntısı üzerinde yürüttüğü araştırmaların sonuçlarına dayanır ve Anadolu'daki Türk nüfusunun tarih içindeki sürekliliğini somut delillerle ortaya koymayı amaçlamıştır. Afet İnan'ın "görevli tarihçi" kimliği, *Medeni Bilgiler* kitabının hazırlanmasındaki rolünü de açıklamaktadır. İnan'ın (2020:3) aktarımına göre, 1929/1930 ders yılında Ankara Musiki Muallim Mektebi'nde Yurt Bilgisi ve Tarih dersleri verirken okutacağı kitabı Atatürk yeterli bulmamış, Fransız lisesindeki eğitim deneyiminden ve çeşitli kaynaklardan yapılan tercümelerle içeriğin yeniden düzenlenmesini istemiştir. Bu süreçte İnan, kitap için gerekli kaynakları araştırmak, okumak, not almak ve gerekirse tercüme etmekle sorumlu olmuş, bazı bölümleri Atatürk bizzat dikte etmiş ve yazdırmıştır (Üstel, 2008:215-17).

Afet İnan (2020:13) Yurt Bilgisi dersinin vatandaşlarda memleket sevgisini geliştirmede büyük önemi olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda dönemin müfredat programında Yurt Bilgisi dersinin amaçları şu şekilde anlatılmıştır: 1. Öğrenciye toplumsal değerleri ve anlamları kavratmak. 2. Devlet, millet ve aile dayanışmasına önem veren bir ahlak duygusu kazandırmak ve bunu yaşatmak. 3. Öğrenciye içinde bulunduğu toplumdaki ve gelecekteki rolünü kavratmak; demokratik bir devlette vatandaşların hak ve görevleri konusunda temel bir anlayış kazandırmak. 4. En geniş anlamıyla vatanını ve milliyetini sevdirmek. 5. Türklerin girişim ve çalışmalarıyla kurulan ve yönetilen kuruluşlara özellikle dikkat çekmek; böylece Türklerin ekonomik ve medeni gücü ile yeteneklerine güven ve inanç duymasını sağlamak ve bunu yaşatmak. 6. Çocuğa devlet teşkilatı ve hükümetin işleyişi hakkında temel bilgileri ve anlayışları kazandırmak (Üstel 2008:132-33).

Medeni Bilgiler kitabının Afet İnan tarafından kaleme alınan birinci cildi toplam 16 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla şunlardır: Millet; Cumhuriyet; Türkiye'de Cumhuriyet Nasıl Oldu?; İlk Hak, İlk Vazife ve Hak ile Vazifenin Münasebeti; Vatandaşa Karşı Devletin Vazifeleri; Hürriyet; Bağlılık; Çalışmak ve Meslek; Vatandaşın Devlete Karşı Başlıca Vazifeleri; İntihap; Vergi Hakkında Umumi Bilgiler; Askerlik Vazifesi; İntihap (Türkiye'de Meb'us İntihabatının Kanunen Sureti Cerîyanı); Vergi (Türkiye Cumhuriyeti'nde Vergi Sistemi); Askerlik (Askere Girmeden Evvel ve Girdikten Sonra Askerlik Muamelelerine Dair Kısa Bilgiler); ve Hürriyet. Bu başlıklar, öğrencinin medeni ve vatandaşlık bilgilerini sistemli bir şekilde edinmesini amaçlayan kapsamlı bir yapı sunmaktadır. *Medeni Bilgiler*'in ikinci cildi CHP Genel Sekreteri Recep Peker tarafından hazırlanmıştır. İkinci cilt toplam 30 bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler sırasıyla şunlardır: Teşkilatı Esasiye; Türkiye Büyük Millet Meclisi; Meclisin işlemesi; Heyeti Umumiye; Kanun; Bütçe; Muhasebat Divanı; Devlet Şurası; Siyasi Fırkalar; Hükümet Teşkilatı; Adliye; Temyiz Mahkemesi; Ticaret Davaları; Avukat ve Baro; Dahiliye; Vilayetlerin Hususi idaresi; Belediyeler; Köy; Memurlar; Hariciye; Eski Kapitülasyonlar; Maarif; Maliye; Nafıa; iktisat; Şirketler; Bankalar; Sıhhiye ve içtimai Muavenet; Aile, Milli Müdafaa (İnan 2020; Üstel 2008:220).

Milli habitus ve din ilişkisinin bu kitap merkez alınarak incelenmesinin birkaç temel nedeni bulunmaktadır. Öncelikle, *Medeni Bilgiler*, ideolojik yoğunluğu yüksek bir kitap olarak milli habitus ve din ilişkisi hakkında oldukça önemli veriler sağlamaktadır. Bu özelliğiyle dönemin siyasal ve toplumsal tarihine ışık tutan, dönemin ruhunu ortaya koyan örnek bir eserdir ve dinin toplum içindeki konumunu ve algılanış biçimini anlamak açısından dikkate değerdir. Kitap, yalnızca vatandaşlık ve devlet bilgisi vermekle kalmayıp aynı zamanda öğrencilerde milliyetçilik, devlet bilinci ve toplumun değerlerine bağlılık gibi kavramların içselleştirilmesini de amaçlamaktadır. Bu yönüyle, milli habitusun inşa sürecinde dinin oynadığı rolü tespit etmek için son derece verimli bir kaynaktır.

İkinci olarak, kitabın hazırlanış sürecinde bizzat kurucu önder Mustafa Kemal Atatürk'ün aktif rol alması, eserin önemini daha da artırmaktadır. Kült bir lider olarak Atatürk, dönemin politikalarının belirlenmesinde ve eğitim yaklaşımının şekillenmesinde belirleyici tek figürdür. Kitabın içeriğini ve pedagojik yaklaşımını doğrudan etkilemiştir. Bu durum, kitabın sadece akademik bir metin olmanın ötesinde, dönemin ideolojik ve toplumsal vizyonunu yansıtan bir referans olarak okunmasını mümkün kılmaktadır.

Üçüncü olarak, kitap modern bir ilmihal niteliği taşımaktadır. Hanioğlu'na (2023:513) göre, Atatürk'ün gözetiminde hazırlanmış olan bu eser, "laik bir yurttaşlık din ve ahlakı" perspektifiyle tasarlanmış ve dinî öğelerin yerini millî değerlerin almasını hedeflemiştir. Öğrenci metin aracılığıyla doğrudan bir deneyimin bir öznesi haline getirilmiş, sorgulayıcı ve tartışmacı bir dil yerine didaktik bir üslup benimsenmiştir. Kitap, öğrenciye kim olduğu, nereden geldiği, nasıl hissetmesi, düşünmesi ve davranması gerektiğini neredeyse mutlak bir biçimde aktarmaktadır. Bu nedenle Füsun Üstel (2008:215) *Medeni Bilgiler* kitabını "resmi yurttaşlığın kült metni" olarak tanımlar. Bu yönüyle, *Medeni Bilgiler*, erken dönem Cumhuriyet ideolojisinin toplumsal ve kültürel kodlarını öğrenciye aktaran ve yönlendiren bir rehber olarak değerlendirilebilir. Özetle, ideolojik yoğunluğu, Atatürk'ün doğrudan müdahalesi ve modern ilmihal niteliği, *Medeni Bilgiler* kitabını milli habitus ve din ilişkisini araştırmak için seçilmesindeki temel gerekçeler olarak öne çıkmaktadır.

3.2. Medeni Bilgiler Kitabında Milli Habitus ve Din

Medeni Bilgiler kitabında milli habitusun izini sürebilmek için öncelikle nasıl bir millet tanımı yapıldığını incelemek gerekmektedir. *Medeni Bilgiler* kitabında millet şu şekilde tanımlanır: "Millet dil, kültür ve mefkure birliği ile birbirine bağlı vatandaşların teşkil ettiği siyasi ve içtimai bir heyettir." (İnan 2020:8). Bu tanım, Bourdieu'nün (2015b:413) devletin ulusu inşa etme süreciyle ilgili teorisi açısından değerlendirildiğinde, eğitim ve ders kitapları aracılığıyla bireylere telkin edilen ortak algı ve değerlerin önemini ortaya koyar. Bourdieu'ye (2015b:413) göre millet, belirli

bir toprak parçası dahilinde ortak algılama ve değerlendirme kategorilerini paylaşan bireylerden oluşur ve bu kategoriler özellikle okullar aracılığıyla zihinlere yerleştirilir. *Medeni Bilgiler*'de vurgulanan dil, kültür ve mefkure birliği, devletin bireyleri belli bir milli habitus içinde şekillendirme çabasının bir yansımasıdır. Bu bağlamda metin boyunca geçen *vatandaş* kelimesi milli habitusun hukuki karşılığı olarak okunabilir.

Medeni Bilgiler kitabının "Vatandaş İçin *Medeni Bilgiler* Neden Bahseder?" başlıklı bölümünde, vatandaş ile devlet arasındaki ilişkinin karşılıklı yükümlülükler çerçevesinde belirlendiği belirtilir; devletin varlığı, vatandaşlardan birtakım görevler ve sorumluluklar üstlenmelerini gerektirir (İnan, 2020:15). İnan'ın (2020:15) ifadesiyle

> "Milletin kurduğu devletin millete, vatandaşlara karşı vazifeleri vardır; fakat devletin de mevcudiyeti, vatandaşlardan birtakım mükellefiyetler, vazifeler talep eder. O halde, devletin millete ve vatandaşların dahi devlete karşı mütekabil vazifeleri, hakları vardır. Devlet hayatını, fikri ve iktisadi hayatı, müştereken yaşayan vatandaşların da aralarında birtakım münasebetleri ve biribirlerine karşı vazife, mecburiyet ve hakları vardır. İşte, vatandaşlara, gerek devlet ve hükumetle ve gerek aralarındaki münasebete nazaran mevcut vazifeleri ve hakları ve umumiyetle devlet teşkilatını öğreten bilgiler, "Medeni Bilgiler" namı altında toplanmıştır."

Bu karşılıklı sorumluluk ilişkisi, Bourdieu'nun (2015b:416) belirttiği gibi yurttaşlık kavramının icadıyla yakından bağlantılıdır: "Yurttaş, esasında devletle hukuki ilişkiler içerisinde olan, devlete karşı ödevleri olan ve devletten hesap sorma hakkına sahip kişidir." Bu bağlamda, bir milletin fertleri olarak vatandaşların en önemli yükümlülüklerinden ve en temel haklarından biri seçim hakkıdır. Bu hak aracılığıyla vatandaş, egemenliğin temel unsuru olan milletin iradesini ortaya koyar ve devletin meşru biçimde kurulmasına katkıda bulunur (İnan, 2020:16).

> "Fakat ehemmiyetle nazarı dikkatinize koymalıyım ki; vatandaşın en büyük vazifesi, ayni zamanda en mukaddes hakkı, intihap hakkıdır. Devlet binasının temeli olan, Büyük Millet Meclisi halinde toplanan meb'usları, vatandaşlar intihap eder ve bu suretle devlet kurmakta haiz olduğu irade ve hakimiyetinin sahibi olduğunu gösterir" (İnan, 2020:16).

Bourdieu (2015b:424) devlet ve parlamento kurumlarının yurttaşlığın temelini teşkil ettiğini vurgular; modern anlamda bir yurttaş, siyaset oyununa katılma hakkına sahip ve bunu bir ödev olarak hisseden kişidir. Oy kullanma yurttaş tanımının doğal bir sonucudur. Bourdieu'nün bu tespiti, Fransa özelinde ele alınsa da Türkiye Cumhuriyeti bağlamında da geçerlidir; yeni cumhuriyetin inşasında devlet ve yurttaş ilişkisi, yurttaşın hak ve sorumluluklarının tanımlanması seçim hakkının kullanılması ile temellenmiştir. *Medeni Bilgiler* kitabında, devletin temel varlığının, milletin kendisine dayandığı vurgulanmaktadır; bu çerçevede, devletin ve onun dünya ile olan ilişkilerinin esas faili millet olarak tanımlanır (İnan, 2020:17).

Devlet hem iç güvenliği sağlamak hem de dış tehditlere karşı milletini korumak için sağlıklı, güçlü ve bilinçli vatandaşlara ihtiyaç duyar. Bu nedenle, vatandaşların millî duygularının ve vatan sevgilerinin yüksek olması önemlidir. Devlet, yurttaşların kanunları anlamasını ve bunlara uymalarını, ayrıca mesleklerinde ve toplumsal rollerinde modern gereklilikleri karşılayacak düzeyde başarılı olmalarını önemser. Dolayısıyla, vatandaşların eğitimi, terbiyesi ve sağlığı devletin asli sorumluluk alanına girer ve bu, güçlü bir ulus-devletin temel unsurlarından biri olarak görülür (İnan, 2020:45-46). Bu bağlamda ulus-devletin, okul aracılığıyla meşru toplumsal kimliği ürettiği ve bireyleri, milli habitusun bir parçası hâline getirdiği söylenebilir (Bourdieu, 2015b:26). Milli habitusun hukuki karşılığı olarak yorumlanabilecek vatandaşlığın "iradi bir eylem yoluyla değil, doğumla edinilen" (Özkırımlı 2010:24) bir öznellik biçimi olduğunu ifade etmek önemlidir. Böylelikle, vatandaşlığın doğumla edinilen hukuki öznelliği, milliyetçiliğin yalnızca öznel bir bilinç meselesi olmadığını, aksine toplumsal ve kurumsal düzeyde nesnel bir gerçeklik kazandığını gösterir. Bir milletin varlığı üyelerinin karşısına somut ve aşılması güç bir toplumsal gerçeklik olarak çıkar; fail, ait olduğu milletin tarihî ve kurumsal birikimini kendi iradesiyle değiştiremez (Özkırımlı, 2010:19). Bu perspektiften bakıldığında, ulus-devletin okullar aracılığıyla ürettiği milli habitus, milliyetçiliğin nesnel ve kolektif bir temel kazanmasına olanak tanır ve fail bu dolayım yoluyla özneleşir.

Medeni Bilgiler kitabında Türk milleti "Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkı" olarak tanımlanmaktadır (İnan, 2020:18). Türk milleti, dünya milletleri arasında en büyük, en eski ve en temiz millet olarak vasıflandırılmakla beraber cumhuriyetle idare olunduğu, Türk devletinin laik olduğu, dilinin Türkçe olduğu belirtilmektedir (İnan, 2020:18-19):

> "Sözlerimin kolay anlaşılması için, yine Türk milletine bakacağım; çünkü, dünya yüzünde ondan daha büyük, ondan daha eski, ondan daha temiz bir millet yoktur ve bütün insanlar tarihinde görülmemiştir. Bugünkü Türk milletine bir resim tablosuna bakar gibi bakalım ve şimdiye kadar edindiğimiz bilgilerin yardımı ile düşünelim; bu tabloda neler görüyorsak, bu tablo bize neler hatırlatıyorsa, onları, birer birer söyliyelim:
>
> 1. Türk milleti, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur bir devlettir.
>
> 2. Türk Devleti laiktir. Her reşit, dinini intihapta serbesttir" (İnan, 2020:18-19).

Bu ifadelerden okunduğunda Türk milletinin etnik bir çerçevede tanımlanmadığı düşünülebilir ancak metnin devamında yapılan açıklamalar millet tanımının etnik bir zemine doğru kaydığını göstermektedir. Özellikle, Türk milletinin tarih boyunca farklı coğrafyalarda yaşadığı ve diğer topluluklarla etkileşim halinde olmuş geniş bir insan topluluğu olduğu vurgulanmaktadır. Bu nedenle fertler arasında çeşitlilik bulunmasının tabiî olduğu belirtilmektedir. Ancak bu çeşitlilik, Türk milletinin tarihsel sürekliliğini ve etnik kimliğini ortadan kaldırmamış aksine farklı topluluklarla etkileşim sürecine rağmen Türk milleti etno-kültürel zeminini muhafaza etmiş bir topluluk olarak sunulmuştur (İnan, 2020:19-20). Nitekim metnin ilerleyen sayfalarında Türk milletinin inşasında önemli olan unsurlar sıralanırken "ırk ve menşei birliği"ni de yer verilmektedir. Diğer unsurlar şunlardır: "siyasi varlıkta birlik", "dil birliği" "yurt birliği" "tarihi karabet" ve "ahlaki karabet" (İnan, 2020:22). Buradan çıkan sonuç, Türk milletinin yalnızca dar bir coğrafi ya da sivil-vatandaşlık çerçevesine indirgenemeyeceği, daha ziyade tarihsel ve kültürel bağlarla yoğrulmuş bir etnik topluluk olarak kurgulandığıdır. Dolayısıyla, *Medeni Bilgiler*'de millet kavramı, modern anlamda sivil vatandaşlığın yanında güçlü bir etnik ve kültürel

süreklilik vurgusunu da içermekte; bu da kavramın baskın biçimde etnik bir karakter taşıdığını göstermektedir. Bu önermeyi destekleyen bir diğer husus kitapta Türk milleti dışında Kürtlük, Çerkezlik, Lazlık veya Boşnaklık gibi "fikirleri" düşman komplosu mürteci faaliyetler olarak görülmesidir (İnan, 2020:23):

> "Bugünkü Türk milleti siyasi ve içtimaî camiası içinde kendilerine kürtlük fikri, çerkeslik fikri ve hatta lazlık fikri veya boşnaklık fikri propaganda edilmek istenmiş vatandaş ve millettaşlarımız vardır. Fakat mazinin istibdat devirleri mahsulü olan hu yanlış tevsimler, birkaç düşman aleti, mürteci beyinsizden maada hiçbir millet ferdi üzerinde teellümden başka bir tesir hasıl etmemiştir. Çünkü, bu millet efradı da umum Türk camiası gibi aynı müşterek maziye, tarihe, ahlaka, hukuka sahip bulunuyorlar" (İnan, 2020:23).

Musevi ve Hristiyanların vatandaşların ise Türk milliyetine vicdanen bağlandıktan sonra yabancı olarak görülemeyeceği söylenmektedir (İnan, 2020:23): "Bugün içimizde bulunan hıristiyan, musevi vatandaşlar, mukadderat ve talihlerini Türk milliyetine vicdani arzulariyle raptettikten sonra kendilerine yan gözle yabancı nazariyle bakılmak, medeni Türk milletinin asil ahlakından beklenebilir mi?" (İnan, 2020:23). Burada bir kez daha görüldüğü gibi, Türk milleti ve vatandaşlık ayrı kavramlar olarak telakki edilmektedir. Zımnen, yabancı olmamak ve kabul edilebilir bir vatandaşlık için bireyin Türk milletiyle vicdani bir bağ kurmuş olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Türklerin ahlaklarının birbirine benzediği ve hiçbir millete benzemeyen özgün ve yüksek bir ahlaka sahip oldukları ifade edilmektedir. Ahlakın kaynağı ise fert değil, millet olarak tanımlanır; dolayısıyla ahlak bireysel değil, toplumsal ve millîdir. Bu çerçevede "millî ahlak" kavramı, milletin bekası için bireylerden fedakârlık talep eden, hatta vicdani bir saikle sorgusuz yerine getirilen bir yükümlülük olarak sunulur. Millî ahlak, "icap ettiği zaman seve seve nefsinin fedasını talep eden" bir değer sistemi olarak tanımlanır. Onun "mukaddes" olduğu vurgulanırken, bu kutsiyetin kaynağı da yalnızca millet olarak görülür. Böylece ahlak, dinî bir temele dayandırılmaksızın, milletin içtimai yapısından ve müşterek vicdanından türeyen en yüce değer şeklinde kurgulanır. Nitekim milletin teşekkülünde din birliği fikri reddedilerek, Türk milletinin

birliğini sağlayan asıl unsurun "millî ahlak" olduğu ifade edilmektedir (İnan, 2020:21-22).

> "Türklerin aşağı yukarı hep ahlakları biribirine benzer. Bu yüksek ahlak, hiçbir milletin ahlakına benzemez. Ahlakın, millet teşkilinde yeri çok büyüktür, mühimdir. Bu ehemmiyeti iyice anlamak için, ahlak hakkında birkaç söz söylemek fazla olmaz. Ahlak dediğim zaman, ahlak kitaplarında yazılı olan nasihatleri murat etmiyorum; zira ahlaklılıktır diye yaptığımız işler ve yapmaktan sakındığımız işler; kitaplarda yazılı olan veya birtakım ahlak hocalarının tavsiye ettikleri şeylerden daha evveldir ve o sözlerden, o nasihatlerden ayrı olarak, onlara asla kulak vermiyerek insanlar tarafından yapılmaktadır. İş, nazariyatın hâkimi, amiridir. Ahlak kaidelerinin nasıl yapılması lazım geleceği, ahlaklılık olduğu anlaşılan işler görüldükten, tecrübe edildikten sonra anlaşılır" (İnan, 2020:21).

Türk milletinin ahlakının özgün ve yüksek olduğu, bireyden değil milletin kendisinden kaynaklandığı vurgusu, Bourdieu'nün (2015b:177) Durkheim'a referansla kullandığı ahlâki konformizm kavramıyla paralellik taşır. Ortak bir değerler evrenine dahil olmak, bireylerin zihinlerinde şekillenen toplumsal kategoriler aracılığıyla mümkün olur; bu, faillerin hem birbirleriyle hem de dünya ile kurdukları temel mutabakatı ifade eder. Bu bağlamda, millî ahlak, milletin içtimai yapısından ve müşterek vicdanından türeyen bir değerler sistemi olarak, bireylerden fedakârlık talep eden ve vicdani bir sorumlulukla yerine getirilen bir ahlaki konformizm biçimidir. Millî ahlak başka yerel veya dinsel aidiyetlerden bağımsız olarak Türk milletinin fertlerine etno-seküler milli değerlerini içselleştirmeyi telkin eder. Böylece, millî ahlak, sadece bir değer sistemi değil; aynı zamanda devlet ve ulus inşasında bireylerin ortak bir öznellik ve sorumluluk etrafında birleşmesini sağlayan bir bütünleştirici araç olarak işlev görür (Bourdieu, 2015b:177). Söz konusu ahlaki konformizmle mantıksal konformizm arasında bir bağlantı kurulabilir. Bourdieu'nün (2015b:204-5) ifadesiyle, "devletin yetki alanına giren tüm faillerin benzer bilişsel yapılara sahip olmalarını telkin ettiğini söylemek gerekiyor." Dolayısıyla "mantıksal konformizm", "ahlâki konformizm"in temelidir. "Olması gerektiği şekilde toplumsallaşmış failler, ortak veya

en azından benzer mantıksal ve ahlaki yapılara sahiptir." (Bourdieu, 2015b:204-5). Böylece millî ahlak hem mantıksal hem de ahlaki konformizm ile failler üzerinde etno-seküler milli değerlerin içselleştirilmesini ve ulusal habitusa doksa düzeyinde iştiraki mümkün kılar.

Bu bağlamda ahlakın diğer bir kaynağı olabilecek din hakkında bazı açıklamalara yer verilir. Türklerin, İslam'ı kabul etmeden önce de büyük bir millet olarak varlık gösterdikleri ifade edilir. Din birliğinin Türk milletinin oluşumunda belirleyici bir rol oynamadığı, "Muhammed'in kurduğu din olarak tanımlanan" İslam'ın millî bağları zayıflattığı belirtilmiştir. Bunun nedeni, İslam'ın milliyetlerin üstünde beynelmilel bir ümmet siyaseti gütmesidir (İnan, 2020:21).

> "Din birliğinin de bir millet teşkilinde müessir olduğunu söyliyenler vardır. Fakat biz, bizim gözümüz önündeki Türk milleti tablosunda bunun aksini görmekteyiz. Türkler islam dinini kabul etmeden evvel de büyük bir millet idi. Bu dini kabul ettikten sora, bu din, ne Arapların, ne aynı dinde bulunan Acemlerin ve ne de sairenin Türklerle birleşip bir millet teşkil etmelerine tesir etmedi. Bilakis, Türk milletinin milli bağlarını gevşetti; milli hislerini, milli heyecanını uyuşturdu. Bu pek tabii idi. Çünkü Muhammed'in kurduğu dinin gayesi, bütün milliyetlerin fevkinde, şamil bir ümmet siyaseti idi" (İnan, 2020:21).

Bu çerçevede, milletin seküler temeller üzerinde inşa edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Dolayısıyla, milli habitus, dindarlığa mesafe alınarak etno-seküler bir zemin üzerinde şekillendirilmiştir. Metin, Türk milletinin oluşumunda dini unsurların belirleyici olmadığını, milletin seküler temeller üzerinde inşa edildiğini vurgulamakta; millî ahlakın oluşumunu toplumsal ve tarihsel süreçlere dayandırmaktadır. Dini inançlardan bağımsız olarak, gözlemlenebilir toplumsal olgular, kurumlar ve kültürel pratikler üzerinden bir açıklama getirilmektedir. Bu bakımdan söz konusu anlatı pozitivist epistemolojik çerçevede, milli habitusun seküler bir zeminde nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

Medeni Bilgiler kitabında din kurumu istibdatın kaynağı olarak sunulur (İnan, 2020:30). Bu pasaj boyunca demokrasinin dinin istibdadına rağmen ortaya çıktığı öne sürülür:

> "Kralların ve padişahların istibdadına, dinler mesnet olmuştur. Krallar, halifeler, padişahlar etraflarını alan papazlar, hocalar tarafından yapılmış teşviklerle, ilahi hukuka istinat etmişlerdir. Hakimiyet, hu hükümdarlara Allah tarafından verilmiş olduğu nazariyesi uydurulmuştur. Buna göre, hükümdar, ancak Allaha karşı mes'uldür. Kudret ve hakimiyetinin hududu yalnız din kitaplarında aranabilir. İlahi hukuka müstenit bir mutlakıyet kaidesi önünde, demokrasi prensibinin, ilk aldığı vaziyet mütevazıdır. O, evvela hükümdarı devirmeğe değil, onun yalnız kuvvetlerini tahdide, mutlakıyeti kaldırmağa çalıştı. Bu çalışma 400- 500 sene evvelinden başlar. Evvela, kuvvetin milletten geldiği ve kuvvet gayri muktedir bir ele düşerse onun istirdat edilebileceği, bu kuvvetin milletin vekillerinden mürekkep meclis tarafından kullanılması lazım geleceği ifade olundu. On altıncı asırda demokrasi prensibi, hükümdarların nüfuzunu kırmak için, siyasi mücadele vasıtası olarak kullanıldı. Bu mücadelelerde en nihayet ortaya atılan fikirler şunlardan ibaretti: *"Kuvvet millete aittir. Onu kanun dairesinde bir hükümdara ver*miştir. *Bazı ahvalde geri alabilir.* On sekizinci asırda idi ki; demokrasi fikri, mukavemet olunamaz bir kuvvet ve cereyan aldı. Demokrasi prensibi, hakimiyeti milliye prensibi şekline girdi ye hukuku esasiyeye geçti. Artık, milletle hükümdar arasında mukavele fikri kayboldu. Ortaya hakimiyet tecezzi ve ferağ edilemez fikri çıktı. Bu fikri şöyle izah ettiler: *Hakimiyet, fertlerin iradesi fevkinde, fertlerin teşkil ettikleri milletin müşterek şahsiyetine raci, umumi, maşeri iradedir.* Binaenaleyh hâkimiyet birdir, cüzülere ayrılamaz ve hakimiyetin ifade ettiği maşeri irade, onun sahibi olan müşterek şahsiyet, millet tarafından, hiçbir vakit, başkasına devir ve ferağ edilemez" (İnan, 2020:30).

Anlatıya göre tarih boyunca krallar, halifeler ve padişahlar iktidarlarını dinî temellere dayandırmışlardır. Din adamlarının desteğiyle "ilahi hukuk"a dayalı bir egemenlik anlayışı geliştirilmiş, böylece hükümdarların yetkilerinin kaynağı olarak Tanrı gösterilmiştir. Bu anlayışa göre hükümdar yalnızca Tanrı'ya karşı sorumludur; iktidarının sınırları ise sadece din kitaplarında aranabilir.

Medeni Bilgiler kitabında din, insanların doğal korkuları ve ihtiyaçları temelinde meşrulaştırılmış bir otorite kaynağı olarak ele alınıyor. İnsanlar doğa

olaylarından ve bilinmeyenden korktukları için korunmaya muhtaçtır; bu durum, dini otoritenin ve ilahi yasaların meşruiyetini doğurur. Cemaatlerin liderleri, Allah adına hareket ederek mutlak hak ve yetki kazanır; bu sayede bireysel hak ve özgürlükler geri planda kalır. Dolayısıyla din hem liderlerin otoritesini hem de toplumsal hiyerarşiyi meşrulaştıran bir araç olarak ortaya çıkar. İnsanlar doğaları gereği sınırlı ve bağımlı olduklarından, din bu bağımlılığı ve sınırlılığı kabul ettirerek bireysel özgürlüğü sınırlar ve toplumsal düzenin devamını sağlar (İnan, 2020:50). Bu bağlamda insan tabiatın mahluku olarak ele alınmıştır (İnan, 2020:50).

> "Bu tarif, hürriyet kelimesinin en geniş manasıdır. İnsanlar, bu manada, hürriyete hiçbir zaman sahip olmamışlardır ve olamazlar. Çünkü, malumdur ki, insan tabiatın mahlukudur. Tabiatın kendisi dahi, mutlak hür değildir; kâinatın kanunlarına tabidir. Bu sebeple insan ilk önce, tabiat içinde, tabiatın kanunlarına, şartlarına, sebeplerine, amillerine bağlıdır. Mesela, dünyaya gelmek veya gelmemek, insanın elinde olmamıştır ve değildir. İnsan, dünyaya geldikten sonra da daha ilk andan, tabiatın ve birçok mahlukların zebunudur. Himaye edilmeğe beslenmeğe, bakılmağa, büyütülmeğe muhtaçtır. İptidai insanların, tabiatın her şeyinden, gök gürültüsünden, karanlıktan, taşan bir nehirden ve vahşi hayvanlardan ve hatta birbirlerinden korktuklarını biliyoruz. İlk his ve düşüncesi korku olan insanın her düşünce ve dileğini mutlak surette yapmağa kalkışmış olması düşünülemez. İptidai insan kümelerinde, ata korkusu ve nihayet, büyük kabile ve kavimlerde, ata korkusu yerine kaim olan Allah korkusu, insanların kafalarında ve hareketlerinde hesapsız memnular yaratmıştır. Memnular ve hurafeler üzerine kurulan birçok adetler ve an'aneler, insanları düşünce ve harekette çok bağlamıştır. O kadar ki, şahsi düşünce ve hareket serbestisi gibi bir hak mefhumu malum olmamıştır. Cemaatlerin başına geçebilen adamlar, cemaati Allah namına idare ederlerdi. Her türlü hak ve salahiyet onlarda idi. Ferdin hakkı, hürriyeti, mevzuubahis değildi" (İnan, 2020:50).

Bu pasajda da *Medeni Bilgiler* kitabının dine yaklaşımının net bir şekilde pozitivist ve seküler bir çerçevede sunulduğu görülmektedir. Burada din, tarihsel olarak iktidarın meşrulaştırılması ve toplumsal düzenin sürdürülmesi için kullanılan bir araç olarak ele alınmaktadır. Din, insanların doğal korkuları ve sınırlılıkları (doğa olayları, bilinmeyen, ölüm korkusu gibi) üzerinden açıklanmaktadır. Bu da pozitivist bir bakış açısının göstergesidir. Din artık bir değer veya norm kaynağı değil, devlet ve

toplum yapılarının tarihsel işlevlerini anlamak için incelenen toplumsal bir kurum olarak ele alınıyor. Bu bağlamda din, ahlaki veya metafizik bir kurum olarak değil, bireysel hak ve özgürlüklerin sınırlanması, toplumsal düzenin devamı ve liderlerin otoritesinin meşrulaştırılması açısından tarihsel bir olgu olarak açıklanıyor.

Medeni Bilgiler kitabında vicdan hürriyeti, her bireyin kendi inançlarını seçme, istediği düşünceyi benimseme ve kendi dinî vecibelerini yerine getirme veya yerine getirmeme hakkına sahip olmasını ifade eder. Hiç kimse başkasının düşüncesine veya vicdanına hükmedemez; vicdan hürriyeti, bireyin temel haklarından biridir ve saldırıya uğramaması gerekir. Tarih boyunca, özellikle medeniyetin geri olduğu cehalet dönemlerinde, bu özgürlükler sınırlandırılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nde her yetişkin, dinini seçmede özgürdür ve ibadetler serbesttir; ancak ibadetler asayişe ve genel ahlaka aykırı olamaz, siyasi gösteri amacıyla kullanılamaz. Cumhuriyet, tekkeler, zaviyeler ve türbeler gibi kurumları kapatmış, tarikatları kaldırmış ve irtica ile cehaleti temsil eden faaliyetleri yasaklamıştır. Resmî bir dini bulunmayan Türkiye Cumhuriyeti, devlet işlerini ilim ve çağdaş medeniyet esaslarına göre yürütür ve din ile devlet işlerini birbirinden ayırmayı modernleşmenin temel unsuru olarak görür (İnan, 2020:56).

> 1- Vicdan hürriyeti, her fert, istediğini düşünmek, istediğine inanmak, kendine mahsus siyasi bir fikre malik olmak, mensup olduğu bir dinin icaplarını yapmak, veya yapmamak hak ve hürriyetine maliktir. Kimsenin fikrine ve vicdanına hâkim olunamaz. Vicdan hürriyeti mutlak ve taarruz edilmez, ferdin tabiî haklarının en mühimlerinden tanınmalıdır. Medeniyetin geri olduğu cehalet devirlerinde, fikir ve vicdan hürriyeti, tahakküm ve tazyik altında idi. İnsanlık bundan çok zarar görmüştür. Bilhassa, din muhafızlığı kisvesine bürünenlerin, hakikati düşünebilenler, söyliyebilenler hakkında reva gördükleri zulüm ve işkenceler, insanlık tarihinde daima kirli facialar olarak kalacaktır. Türkiye Cumhuriyetinde, her reşit dinini intihapta hür olduğu gibi, muayyen bir dinin merasimi de serbesttir; yani ayin hürriyeti masundur. Tabiatiyle, ayinler asayiş ve umumi adaba mugayir olamaz, siyasi nümayiş şeklinde de yapılamaz. Mazide çok görülmüş olan hu gibi hallere, artık, Türkiye Cumhuriyeti asla tahammül edemez. Bir de, Türkiye Cumhuriyeti dahilinde bilumum tekkeler ve zaviyeler ve türbeler kanunla kapatılmışlardır. Tarikatler lağvolunmuştur. Şeyhlik, dervişlik, çelebilik, halifelik, falcılık,

> büyücülük, türbedarlık v.s. memnudur. Çünkü bunlar irtica membaları ve cehalet damgalarıdır. Türk milleti böyle müesseselere ve onların mensuplarına tahammül edemezdi ve etmedi. Laiklik-Türkiye Cumhuriyetinin resmi dini yoktur. Devlet idaresinde bütün kanunlar, nizamlar ilmin muasır medeniyete temin ettiği esas ve şekillere, dünya ihtiyaçlarına göre yapılır ve tatbik edilir. Din telakkisi vicdani olduğundan, Cumhuriyet, din fikirlerini devlet ve dünya işlerinden ve siyasetten ayrı tutmayı milletimizin muasır terakkisinde başlıca muvaffakıyet âmili görür" (İnan, 2020:56).

Bu pasaj, Türkiye Cumhuriyeti'nde dinin artık kamusal ve siyasal bir kurum olarak değil, tamamen bireysel bir tercih meselesi haline geldiğini gösterir. Dindarlığın bireysel bir tercih meselesi haline gelmesi bir anlam dünyası olarak dinin objektif geçerliliğinin de yitirmesi anlamına gelir. Toplumsal bir dünyanın gerçekliği, dayandığı sosyal yapıların dayanıklılıklarına ve sürekliliklerine bağlıdır. Eğer tek tek fertlere ortak makuliyet ve istikrar sağlayan bu toplumsal yapılar bozulursa, içinde yaşadıkları anlam dünyasının objektif gerçekliği de geçerliliğini yitirmeye başlar. Charles Taylor'ın dediği gibi "[S]ekülerliğe geçiş, başka şeylerin yanı sıra, Tanrı'ya sorgusuz sualsiz ve hatta sorunsuzca inanılan bir toplumdan, bu inancın çeşitli seçeneklerden biri, hem de çoğunlukla zor bir seçenek olarak görüldüğü bir topluma geçmek demektir" (Taylor, 2014:5).

Medeni Bilgiler'de devletin temel görevlerinden birinin, bireysel özgürlükleri güvence altına almak olduğu ve bireysel özgürlüğün toplumsal ve ulusal amaçlar doğrultusunda birleştirmek olduğu ifade edilmektedir. Hürriyet, başkalarına özgürlüğünü kısıtlamayacak her türlü tasarruf olarak tanımlandığında, bireysel özgürlüğün hedef olduğu, devletin ise bu hedefi temin etmek için bir araç işlevi gördüğü anlaşılır. Bu bağlamda bireysel özgürlüğün sınırı, başkalarının özgürlük hakları ve milli menfaatler tarafından belirlenir; yani devlet, bireysel özgürlükleri milli menfaatle çatışmayacak şekilde sınırlar. Zayıf ya da işlevsiz bir devlet ortamında bireylerin özgürlük mücadelesi, toplumun genel düzenini tehdit edebilir; bu nedenle özgürlük, toplumsal dengeyi bozmayacak şekilde sınırlandırılmalıdır (İnan, 2020:53).

Türklerin demokrat, özgür ve sorumlu vatandaşlar olarak Türk Cumhuriyetinin kurucuları ve sahipleri olduğu ifade edilmiştir (İnan, 2020:54). Burada bir kez daha milli habitusun etnik bir temelde inşa edildiği görülmektedir.

Medeni Bilgiler'de Türk dili, millet için kutsal bir hazine olarak tanımlanır. Zira milletin tarih boyunca karşılaştığı türlü zorluklar karşısında ahlâkını, geleneklerini, hatıralarını, menfaatlerini ve nihayetinde milliyetini koruyabilmesinin dili sayesinde mümkün olduğu vurgulanır. Bu bağlamda Türk dili, Türk milletinin kalbi ve zihni olarak görülmektedir (İnan, 2020:19).

> "Türk milletinin dili, türkçedir. Türk dili dünyada en güzel, en zengin ve en kolay olabilecek bir dildir. Onun için her Türk, dilini çok sever ve onu yükseltmek için çalışır. Bir de, Türk dili, Türk milleti için mukaddes bir hazinedir. Çünkü, Türk milleti geçirdiği nihayetsiz badireler içinde, ahlakının, an'anelerinin, hatıralarının, menfaatlerinin, elhasıl bugün kendi milliyetini yapan her şeyin dili sayesinde muhafaza olunduğunu görüyor. Türk dili, Türk milletinin kalbidir; zihnidir" (İnan, 2020:19).

Vicdanları ve zihinleri birleştiren müşterek dilin, milletin oluşumunda en önemli unsurlardan biri olduğu ifade edilmektedir (İnan, 2020:23). Bu vurgu, dilin yalnızca bir iletişim aracı değil, milletin vicdanını ve zihnini bir araya getiren ortak bir sembolik düzen olduğunu gösterir. Bourdieu'nün (2015b:91-92) kavramsallaştırmasıyla bakıldığında, bu yaklaşım, devletin resmî dil inşası yoluyla bir tür "dil sözleşmesi" dayatmasının karşılığıdır. Yani bireyler, anlaşılır kalabilmek, toplumun dışında sayılmamak ve "medeniyetsiz" addedilmemek için bu ortak koda uymak durumunda bırakılmıştır. Böylece devlet, dil sermayesini tek bir odakta toplayarak, bireylerin farklı dil yaratma imkânlarını sınırlandırmış ve dilin kurumsal otoritesini pekiştirmiştir. Bu çerçevede Türk dili, yalnızca toplumsal bir iletişim aracı değil, ulus-devletin kendi kurumsallığını doğal ve sorgulanmaz kılmak için yerleştirdiği sembolik düzenin merkezinde yer almaktadır. Milletin "kalbi ve zihni" olarak tanımlanması, aslında Bourdieu'nün (2015b:154) sözünü ettiği "doksa düzeyindeki iştirakin" bir ifadesidir; çünkü dil hem nesnel dünyada hem de bireylerin zihinlerinde toplumsal gerçekliği kurmakta ve meşrulaştırmaktadır. Dolayısıyla Türk

dilinin kutsallığı vurgusu, kelimeler ve kavramlar üzerinden toplumsal dünyanın inşasına dair siyasal bir iktidar stratejisini de yansıtmaktadır.

Medeni Bilgiler'de, milletin oluşumunda ortak geçmiş ve tarihî deneyimlerin, hafıza, gelenek, ahlak ve duygular aracılığıyla fertlerin vicdan ve düşüncelerini birleştirdiği ve böylece milli aidiyetin temelini oluşturduğu ifade edilmektedir (İnan 2020:23). Millet, geçmişte ortak tecrübeleri ve hatıraları tevarüs etmiş; gelecekte ise birlikte yaşama iradesine sahip olan ve mevcut mirasını koruma konusunda kararlılık gösteren bir topluluk olarak tanımlanmaktadır (İnan, 2020:24). "Maziden müşterek zafer ve yeis mirası; istikbalde tahakkuk ettirilecek aynı program; beraber sevinmiş olmak, beraber aynı ümitleri beslemiş olmak" bir milleti oluşturan unsurlar olarak tanımlanır (İnan, 2020:24).

> "Bundan sonra, müşterek milli fikrin, ahlakın, hissin, heyecanın, hatıra ve an'anelerinin millet efradında meydana gelmesini ve kökleşmesini temin eden müşterek mazinin, birlikte yapılmış tarihin, vicdanları ve zihinleri doğrudan doğruya birleştiren müşterek dilin, milletlerin teşekkülünde en mühim amiller olduğunu bir defa daha kaydettikten sonra millet hakkında, ikinci derecede unsurları kale almıyarak mümkün olduğu kadar her millete uyabilecek bir tarifi biz de alalım : a) Zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan; b) Beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatte samimi olan; c) Ve sahip olunan mirasın muhafazasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden vücuda gelen cemiyete millet namı verilir. Bu tarif tetkik olunursa bir milleti teşkil eden insanların rabıtalarındaki kıymet, kuvvet ve vicdan hürriyetiyle insani hisse gösterilen riayet, kendiliğinden anlaşılır; Filhakika, maziden müşterek zafer ve yeis mirası; İstikbalde tahakkuk ettirilecek aynı program; Beraber sevinmiş olmak, beraber aynı ümitleri beslemiş olmak; Bunlar elbette bugünün medeni zihniyetinde diğer her türlü şartların fevkinde mâna ve şümul alır" (İnan, 2020:23-34).

Bu bağlamda, millet yalnızca geçmişten miras alınan bir kader ortaklığı olarak değil, aynı zamanda geleceğe yönelik ortak ideallere sahip bir topluluk olarak tanımlanır; böylece şimdiyi de kapsayacak şekilde zamanın tüm boyutları millî bir perspektifle kuşatılır. Bourdieu'nün (2015b:22-23) da belirttiği üzere, toplumsal düzen yalnızca fiziksel değil, aynı zamanda simgesel bir ilişki içinde işler; devlet, bu simgesel ilişkileri kuran asıl güçtür. Bu bağlamda bireysel hafıza dahi bütünüyle

toplumsal çerçeveler içinde şekillenir. Bourdieu (2015b:22-23) Maurice Halbwachs'a atıf vererek hatırladığımız her şeyin, toplumsal hafızanın çerçevelerine dayandığını ifade eder. Nitekim özel hayatın merkezinde dahi devlet ve onun belirlediği takvimler —millî bayramlar, yıldönümleri, resmî törenler— yer alır. Dolayısıyla milletin tanımı yalnızca ortak geçmişle değil, zamansallık algımızı belirleyen müşterek simgeler ve ritüellerle de desteklenir. Bu semboller, milli habitusun bilişsel şemalarına ve bedensel pratiklerine yerleşerek ortak bir hafıza ve aidiyet duygusu inşa eder. Bourdieu'nün (2015b:206-7) ifadesiyle devlet, toplumsal bölünmelerin altında yatan kategorileri ve algı şemalarını kurumsal ritüeller aracılığıyla dayatan bir otoritedir. Bu ritüeller, habituslara yerleşerek onların bedensel ve zihinsel uyumunu sağlar. Böylece ulus-devlet ölçeğinde düşünme ve algılama biçimleri inşa edilir. Devlet, statükoyu tesis eden ve failler tarafından sorgulanmaksızın kabul edilen "taken-for-granted" koşulları tesis eden aygıtlara sahiptir. Takvim bunun en belirgin örneklerinden biridir: farklı toplumsal kesimlerin ve yerel toplulukların zaman algılarını birleştiren ortak takvim hem zamansal hem de bilişsel bir düzenin sembolüdür. Bu bağlamda, toplumsal bütünleşme, yalnızca ortak duyguların paylaşılmasıyla değil, aynı zamanda gündelik hayatı düzenleyen karşıtlıkların (gündüz/gece, iş/izin, tatil/çalışma) içselleştirilmesiyle de sağlanır. Keyfî olan bu düzenlemeler, zihinlerde doğal ve kaçınılmaz kategoriler hâlinde yerleşir. Böylece failler farkında olmadan kamusal zamanın çerçevelerine uyum gösterirler. Bu, açık bir boyun eğişten ziyade, kendiliğinden bir kabullenme, doksa düzeyinde bir iştiraktir. Dolayısıyla milletin oluşumu bireylerin bilinçdışı düzeyde içselleştirdiği bilişsel ve zamansal yapılarla inşa edilir (Bourdieu, 2015b:206-7).

Medeni Bilgiler kitabında Türk Tarih Tezi'ne uygun olarak antik Mezopotamya uygarlıkları Sümer ve Akadlar Türk olarak kabul edilir (İnan, 2020:30). Ayrıca bu uygarlıkların demokrasiyi tatbik ettikleri ifade edilir.

> "Bundan en aşağı 7000 sene evvel, Mezopotamya'da, ilk beşeriyetin medeniyetlerinden birini kuran Sumer, Elam ve Akat kavimlerinde demokrasi prensibi tatbik olunmuştur. Filhakika, bu Türk kavimler, müttehit bir

> cumhuriyet teşkil etmişlerdir. Bundan sonra, Atina ve Isparta gibi Yunan şehirleri, bir nevi demokrasi ile idare olunurlardı. Roma dahi demokrasi hayatı yaşamıştır. Türk milleti en eski tarihlerinde, meşhur kurultaylariyle, bu kurultaylarda devlet reislerini intihap etmeleriyle demokrasi fikrine ne kadar merbut olduklarını göstermişlerdir. Son tarih devirlerinde, Türklerin teşkil ettikleri devletlerde, başlarına geçen padişahlar, hu usulden ayrılarak müstebit olmuşlardır" (İnan, 2020:30).

Bu anlatının tercih edilme nedeni, Türklerin Batı uygarlığının kurucu unsurlarından biri olduğunu göstermek ve aynı zamanda Anadolu'nun otokton halklarından biri olarak kabul edilmelerini temellendirmektir. Böylelikle Türk kimliği hem köklü bir tarihsel sürekliliğe hem de Batı uygarlığıyla özdeşleşen bir modernlik zeminine oturtulmuştur.

Türk milletinin Osmanlı yönetimi altında çağı yakalayamadığı ve zorla geri bırakıldığı ifade edilmektedir. 1877'den 1922'ye kadar yaşanan ulusal felaketlerin doğrudan nedeni ya da başlıca hazırlayıcısı ise II. Abdülhamid yönetimi olarak gösterilmektedir (İnan, 2020:36). Anlatıya göre 1908 Devrimi, yalnızca 1877 Meşrutiyeti'ni yeniden yürürlüğe koymakla yetinmiş, esaslı bir dönüşüm sağlayamamıştır. Zulüm ve istibdadın kaynağı olarak görülen hanedan iktidarı devam etmiş, meşrutiyet yönetimi ise ülke idaresinde, ekonomide ve demokraside kayda değer bir başarı gösterememiştir. I. Dünya Savaşı'na girişte ve savaşın yönetiminde de meşrutiyet hükümeti, yabancı devletlerin politikalarına alet olmuş ve Türk milletinin hayati çıkarlarını gözetmemiştir (İnan, 2020:36). I. Dünya Savaşı'nı yönetenler, yenilginin ardından ülkeyi terk etmiş; padişah ise meclisi feshederek yeniden istibdada dönmüştür. Çevresini, milletin tepkisini bastırabilecek kimselerle doldurmuştur. Bu süreçte İtilaf Devletleri, İstanbul başta olmak üzere Anadolu'nun birçok önemli şehrini işgal etmiş, Yunan ordusu İzmir'e çıkmış ve büyük katliamlar yapmıştır. Buna rağmen padişah ve hükümet, halka direniş göstermemelerini emretmiştir. Ayrıca Hristiyan unsurlar da devletin çöküşünü hızlandırmaya çalışmıştır. İşgalci devletlerin Osmanlı'yı parçalama ve yok etme niyetleri kesinleşmişken, padişah yalnızca kendi hayatını ve tahtını düşünmüştür. Bu vahim tablo karşısında farklı çevrelerde çözüm arayışları başlamış, kimi gruplar ülkenin İngiltere veya Amerika mandası altında

korunabileceğini savunmuştur (İnan, 2020:36). Tercih edilen anlatıya göre Milli Mücadelenin yegane kahramanı Mustafa Kemal Atatürk olarak gösterilmiştir (İnan, 2020:37-40). Bu çerçevede milletin inşası, tarihsel bir düşman figürü üzerinden kendini tanımlamaktadır. Milletin tarihi inşa edilirken hanedan ve istibdat düzeni, milletin gelişimini engelleyen içsel bir öteki olarak sunulurken; işgalci devletler ve onların desteklediği unsurlar dışsal bir öteki olarak kurgulanmıştır. Böylelikle milli habitus hem içeride ihanete karşı hem de dışarıdaki düşmana karşı mücadele edecek bir eğilim olarak kodlanmaktadır.

Medeni Bilgiler kitabı evrensel bir insanlık tarihi anlatısı da sunmaktadır. Bu bağlamda söz konusu tarih sosyal Darwinist ve natüralist yorumlar üzerinden inşa edilmektedir. Söz konusu anlatıya göre insan tarih boyunca öncelikle tabiatın ve doğa kanunlarının etkisi ve sınırları altında yaşamış, kendi iradesini tam olarak kullanamamıştır. Zamanla içerisinde bu bağımlılık, bazı kişilerin mutlak yetkisi aracılığıyla devam etmiştir. Devletler oluştuğunda bireyler üzerindeki baskı arttı ve hükümdarın gücü neredeyse sınırsız kabul edildi. Bu dönemde bireylerin hakları, hükümdarın tasarrufları ve dini yasalar çerçevesinde belirleniyor, dolayısıyla hükümdarın yetkileri mutlak ve sınırsız olarak görülüyordu; ancak insanların bilgi ve düşünce düzeyleri arttıkça kendi değer ve haysiyetlerini fark etmeye başlamaları, tabiatın verdiği yetenekleri özgürce kullanma hakkını doğal bir hak olarak tanımalarını sağladı. Böylece birey ile devlet arasındaki hak mücadelesi ortaya çıktı ve bu mücadele, devletlerin iç yapısının gelişimi ve tarihsel dönüşümü ile paralel olarak ilerledi. Bu süreç, bireysel hak bilincinin devlet karşısında şekillenmesini ve özgürlük anlayışının tarihsel evrimini göstermektedir (İnan, 2020:51).

> "Buraya kadar olan mütalaamızı, şöyle bir neticeye bağlıyabiliriz : İnsan, evvela tabiatın esiri idi; sonra, buna, semadan kuvvet ve salahiyet alan birtakım adamlara esir olmak zammoldu. İnsan cemiyetleri büyüdükçe ve devlet haline geldikçe, fertler üzerindeki sıklet o kadar çoğaldı. Devletin başında bulunan adamın hakkı, hudutsuz, kayıtsız, şartsız mutlak bir kudret olarak kabul ediliyordu. Devletin şekli imparatorluk veyahut cumhuriyet olsun, bunun ehemmiyeti azdı; ferdin, şahsi bir hakkı yoktu. Eski zamanlarda insanların, yapabildikleri medeniyetlerinin en yüksek devirlerinde, vaziyet

> böyle idi. Ferdin hakkı, hükümdarın menfaatine olarak, ilahi hak içindeydi. Bu hakka istinat ederek, hükümdar, tebaasının hürriyetine istediği gibi tasarruf edebilirdi; hu, ferdin hakkına tecavüz sayılmazdı. Hükümdarın kudreti için dinlerden çıkan huduttan başka bir hudut tanımıyordu. Hükümdarın yapmaması lazım gelen şey, Allah'ın menettiği şey olacaktı. İnsanlar, fikri inkişafta ilerledikçe, kendi menşelerini daha açık düşünmeğe haşladılar; yavaş yavaş onun büyüklüğünü daha iyi anlamağa ve takdir etmeğe muktedir oldular. Tabiatın, her şeyden büyük ve her şey olduğu anlaşıldıkça tabiatın çocuğu olan insan kendinin de büyüklüğünü ve haysiyetini anlamağa başladı. İşte, insanlar, bu idrak derecesine yükseldikten sonradır ki "tabiatın, insanda yarattığı bütün kabiliyetler, faaliyetlerini serbest olarak yapmak ve serbest olarak inkişaf etmek lazımdır; hu lüzum tabiidir; tabiatın verdiği haktır", fikrine vardılar. Artık bundan sonra fert ile hükümdar ve devlet arasında, hak davası ve hak mücadelesi başlar. Bu mücadele devletlerin dahilî inkişaflarının tarihidir" (İnan, 2020:51).

Medeni Bilgiler kitabında milliyetçiliğin tarifi, tarih kurgusunun nasıl oluşturulduğunu ve milli kimliğin hangi tarihsel temeller üzerinden inşa edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Türk milliyetçiliği "terakki ve inkişaf yolunda", "bütün muasır milletlere muvazi ve onlarla bir ahenkte yürümekle" "Türk içtimaî heyetinin hususî seciyelerini ve başlıbaşına müstakil hüviyetini mahfuz tutmak" olarak tanımlanır (İnan, 2020:25). Burada milli habitusun inşası, yalnızca etno-seküler değerlerin içselleştirilmesiyle sınırlı kalmayıp aynı zamanda ilerlemeci bir tasavvurla de sıkı bir şekilde bağlantılı olduğu görülmektedir. Türk milliyetçiliği, bireylerin ve toplumun muasır medeniyet seviyelerine ulaşmasını ve bütünleşmiş bir ulusal kimliğin oluşmasını amaçlayarak, milli habitusun hem kültürel hem de toplumsal olarak terakki ve inkişaf doğrultusunda şekillenmesini sağlar. Böylelikle milli habitus, ilerlemeci bir perspektif üzerinden hem ulusal birliği hem de modernleşme hedeflerini destekleyen bir örgütleyici mekanizma olarak işlev görür. Bu ilerlemeci tarih anlayışına uygun şekilde din irtica ve cehaletle ilişkilendirilir (İnan, 2020:56).

Tanzimat'la başlayan reformlarla birlikte milletin mekânı olarak vatanın yeni bir meşruluk ve referans kaynağına dönüştüğü görülmektedir**.** Özellikle yapılan reformlarla beraber Osmanlı ordusunda gayrimüslim tebaanın askere alınmaya başlamasıyla birlikte, geleneksel olarak kullanılan din temelli söylemler geçerliliğini

yitirmiştir. Müslüman askerler için "gaza", "şehadet" ve "din uğruna savaşmak" gibi dini motivasyonlar işlevselken, gayrimüslimlerin orduya katılımı bu söylemi yarasız hâle getirmiştir. Bu durum, devletin farklı dinî ve etnik grupları ortak bir motivasyon etrafında bütünleştirmesini zorunlu kılmıştır. Çözüm olarak geliştirilen "vatan uğruna savaşmak" fikri, bu boşluğu kısmen doldurmuş ve bütün tebaanın mobilize edilebileceği yeni bir ideolojik zemin yaratmıştır (Durgun, 2011:97). Bu bağlamda "vatan" kavramı, mekânın millileşmesini beraberinde getirmiştir. Osmanlıcılık, farklı cemaatlerin kendi dinî ve kültürel mekân algılarının ötesinde, tüm tebaayı kapsayan ortak bir meşruiyet ve aidiyet alanı tahayyülü inşa etmeye çalışmıştır. Nitekim Cumhuriyet'le birlikte vatan tam olarak dini aidiyetlerin üzerinde konumlandırılan seküler bir mekânsal aidiyet formu hâline gelmiştir.

Medeni Bilgiler'de Türk milletinin Asya'nın batısı ile Avrupa'nın doğusunda, kara ve deniz sınırlarıyla belirlenmiş ve dünya yaygın olarak bilinen bir yurtta yaşadığı belirtilir. Tarih boyunca Türklerin farklı kıtalarda yaşamış olmalarına rağmen, bugünkü Türk milletinin varlığını sürdürdüğü vatanın sınırları içerisinde memnuniyet duyduğu özellikle belirtilir. Bu çerçevede vatan, tarihsel mirasın muhafaza edildiği ve milletin siyasi bağımsızlığını temsil eden toprak parçası olarak tanımlanır; hiçbir şart altında bölünmeye veya ayrılığa izin verilmeyen bütün bir varlık olarak değerlendirilir (İnan, 2020:19). *Medeni Bilgiler*'de devlet, belirli bir coğrafyada yerleşmiş insanların oluşturduğu topluluk olarak tanımlanır (İnan, 2020:26-27). Devlete özgü bir güç vardır ve bu güç bireylerin tek tek verdikleri yetkiden değil, devletin kendi varlığından kaynaklanır. Bu güç, halk üzerinde otorite kurma ve milleti dış tehditlere karşı koruma işlevine sahiptir. Bu siyasi kudret ve nüfuz "irade" ya da "hâkimiyet" olarak adlandırılır. Devletin meşruiyeti demokrasi yoluyla milletin egemenliğiyle temellendirilir (İnan, 2020:27). Balibar'ın (2003:120) Fichte'nin *Alman Ulusuna Söylev*'ine referansla ifade ettiği gibi, devletin dış sınırları zamanla bireyin iç sınırlarına dönüşür; böylece kişi, devletin sınırları içinde kendisini evinde hisseder. Bu bağlamda, devlet yalnızca zor araçlarıyla değil, esas olarak eğitim yoluyla geniş kitlelere telkinlerde bulunarak ortak bir milli bilinç inşa eder. Böylece mekân,

millileştirilerek sadece korunması gereken fiziksel sınırlar değil, faillerin içselleştirdiği ve "herkesin kendinde taşıdığı" kolektif bir öznellik hâline gelir. Bourdieu'nün (2015a:681) vurguladığı üzere, nesnel sınırlar bireyler tarafından içselleştirilerek bir "yer duygusu"na (sense of one's place) dönüşür. Bu süreçte toplumsal uzam, yalnızca maddi sınırlamalarla değil, aynı zamanda bu sınırlamaların deneyimiyle edinilen pratiklerle şekillenir. İktidarın simgesel boyutu da tam bu noktada devreye girer: mekân, iktidarın görünmez ve "şiddet olarak algılanmayan" sembolik şiddetinin işlediği bir alan hâline gelir (Bourdieu vd., 2015:228). Mimari düzenlemeler, anıtlar ve ritüeller aracılığıyla mekân bedene sessizce telkinlerde bulunur; mesafe ve ihtişam yoluyla içsel hürmet uyandırır. Dolayısıyla mekân, yalnızca dış sınırlarla tanımlanmaz; dini ya da seküler ritüeller aracılığıyla kolektif bir bilinçle kuşatılır ve milli habituslar tarafından "vatan" olarak içselleştirilir (Swartz, 2022:137). Böylelikle devletin fiziksel sınırları olarak vatan, milli habitusun içsel sınırlarına dönüşür.

İnan'a göre (2020:72) evrensel olarak insanlar giderek birbirine benzemekte ve dünya genelinde tekamüle doğru yönelmektedir. Sınıf, dil, ahlak, kıyafet gibi farklılıkların azalması, bireylerin davranış ve düşünce kalıplarında homojenleşmeye işaret eder. Bu bağlamda milli habitus kavramıyla ilişkilendirildiğinde pasaj, kültürel yerelliklerin ulusal bütünleşme lehine ortadan kaybolmasını modernleşme adına olumlar. İnan'ın yaklaşımı, bireylerin bir ulusun parçası olarak kendini-kavrayışları ile kolektivitenin kendini millet olarak tanımasını birliğe doğru yürüyüş olarak kabul eder. Tekamül ve birliğe doğru yürüyüş gibi metaforlar, milli habitusun ilerlemeci bir tarih anlayışıyla kurulduğunu ima eder.

> "Bu noktada şöyle bir nazariye söylenmektedir. Tekamülün gayesi insanları birbirine benzetmektir; dünya birliğe doğru yürümektedir; insanlar arasında sınıf, derece, ahlak, elbise, dil ölçü farkı gittikçe azalmaktadır. Tarih, yaşamak kavgasının, ırk, din, hars, terbiye yabancılar arasında olduğunu gösterir. Birliğe doğru da yürüyüş demektir" (İnan, 2020:72).

Bu pasajda elbisenin tekâmül ile birlikte özellikle zikredilmesi dönemin toplumsal-tarihsel şartları göz önünde bulundurulduğunda tesadüf değildir. Kitabın yazıldığı 1930'lu yıllar şapka ve kılık-kıyafet devrimlerinin pekiştiği yıllardır. Bu yıllarda dönemin tinsel hayatını şekillendiren ve buna paralel olarak seküler-milliyetçi zihniyetin, başta din olmak üzere hayatın diğer alanlarıyla da ilgili politikalarını tasarlarken ve uygularken bilinçdışını biçimlendiren ana tema Atalay'ın (2018:128) analojisiyle, "her yerde hazır ve nazır olan", "Batılı göz" karşısında geri kalmışlığı dolayısıyla geleneksel İslam'ı anımsatacak her detayın toplumsal hayattan uzaklaştırılması gerektiğine dair inançtır. Seküler-milliyetçi zihniyetin bilişsel şemasının kurucu unsuru olan self-oryantalist zemin açısından geleneksel İslam'a dair toplumsal hayattaki her iz, "elitin olmak istemediği her şeyi (Doğulu, geleneksel, dindar) ve unutmak istediği geçmişini" hatırlatarak, "Batılı göz" karşısında, vazifesini başaramamış bir sahne sanatçısının mahcubiyetini hissettirir" (Atalay, 2018:128). Söz konusu oryantalist tavır, Cumhuriyet'e Osmanlı modernleşmesinden tevarüs etmiştir. Oryantalizmin kökleri Ortaçağa ve öncesinde kadar uzansa da, Osmanlı modernleşme sürecinde Avrupa kendisini rasyonel, medeni ve ileri olarak konumlandırırken, Osmanlı'yı bu kavramların zıtlarıyla betimlemekteydi (Çelik ve Yeşil, 2023:122). Tanzimat ile birlikte, medeniyetle özdeşleştirilen Batı'nın, üstün olduğu düşüncesi dönemin Osmanlı zihniyetinin ortak kabulü haline gelmiş; kendilerini "Batı boy aynasında" (Göle, 2011:73) değerlendirerek Batı'yı medeniyetin nihai referans noktası olarak kabul etmişlerdir. Tek parti iktidarı döneminde gerçekleştirilen devrimlerin arka planında, kendi toplumuna yönelik belirgin bir self-oryantalist bakış açısı gözlemlenebilir. Bu bakış açısı, bedeni bir sosyal-siyasal toplumsal mühendislik projesinin nesnesi olarak konumlandırmıştır. Bu dönemde, Batı medeniyetinin yalnızca teknik ve maddi unsurlarının değil, aynı zamanda kültürel değerlerinin ve yaşam biçiminin de benimsenmesi gerektiği fikri hâkim olmuştur. Bu bağlamda, geleneksel İslami pratiklerin somut simgeleri olan tesettür[8], sarık veya şalvar gibi

[8] Göle'nin (2011:62) analizi kadın bedeni eksenlidir; ancak ilgili modernlik anlayışı, erkek bedeni de dahil olmak üzere tüm bireylere teşmil edilebilir.

kıyafetler, geri kalmışlığın metaforik işaretleri addedilerek medeniyet inşasının önünde aşılması gereken engeller olarak kodlanmıştır (Göle, 2011:62). Şapka inkılabının gerçekleştiği 1925 yılında Kastamonu'da irâd edilen nutuk (Perinçek, 1998:295) düşünüldüğünde, gülünç olarak nitelendirilen geleneksel ve dinî giyim tarzına karşı irritasyon açık görülür. Bourdieu'nün ifade ettiği gibi, "Estetik hoşgörüsüzlük korkunç bir şiddet barındırır. Zevkler tiksintilerden ayrılamaz" (Bourdieu, 2016:187).

Bu örnekte estetiğin, sıklıkla ilişkilendirildiği sınıfsal konumdan ziyade siyasal bir tercihin yansıması olduğu söylenebilir.[9] Nitekim otoriter bir rejimde yukarıdan aşağıya dayatılan estetik tercihler esasında sınıfsal olmaktan ziyade siyasidir. Burada estetik tercihler ve kültürel pratikler hiyerarşik bir sınıflandırma dahilinde medeninin, modernin ve Batı'nın karşıtı olarak kurulmuş olan geleneksel ve dini olanla mesafe koyma aracı[10] olarak işlev görür. Simmel'in (2006:107) ifadesiyle "[h]em belli bir toplumsal çevreyi birarada tuta[n], hem de o çevreyi diğerlerine kapalı hale" getiren modanın, söz konusu örnekte kendisiyle arasına mesafe koyduğu ve farklılaştığı toplumsal oluşum dinî ve geleneksel olandır. Belirli bir modanın taklit edilmesiyle içsel birlik ve bütünlük tesis edilirken, referans verilen değerler de dönüşüm geçirir çünkü moda ve estetik tercih ortak bir özlemin ve idealin ifadesidir. Bu özlem ve ideal söz konusu tarihsel örneklikte Batı medeniyetidir. Bu yalnızca düşünsel bir ortaklığın göstergesi olmakla kalmaz failin pratiklerini de dönüştürür çünkü benzer şekilde giyinen ve beğenen insanlar, benzer tutum ve davranışlar ve sergileme eğilimindedir (Simmel, 2006:112). Moda, taklit yoluyla failin etik ve estetik tercihler yapma konusunda sorumluk alma yükünden kurtarırken (Simmel, 2006:135), aynı zamanda öznelliği ve bireyin varoluşunu genel bir anonim topluluk karşısında feda eder (Simmel 2006:122). Bununla birlikte faili belirli bir toplumsal çerçeveye ait kılarak ve

[9] Bourdieu (2016:187), "Gerçekten de beğenilerimiz bizi ifade eder veya açığa vurur, yargılarımızdan, örneğin siyasal yargılarımızdan bile daha fazla biçimde. […] Farklı yaşam tarzlarından iğrenme hiç şüphesiz, sınıflar arasındaki en sağlam bariyerlerden biridir" tespitinde bulunmuştur.
[10] Kültürel pratiklerin mesafe koyma aracı olarak tanımlanması Bourdieu'ye (2016, s. 12) referansla kullanılmıştır.

toplumsal dolayımla bireyselleştirerek bir kişilik kazandırır (Simmel, 2006:118, 122). Simmel'in ifadesiyle, moda kitle davranışının bir biçimidir ve bireyin tek başına yapmaktan kaçınacağı davranışları, topluluk içinde tereddütsüzce benimsemesine aracılık eder (Simmel, 2006:123-124). Dolayısıyla, erken Cumhuriyet döneminde modernleşme ve ulus-devlet inşası sürecinde estetik tercihler, yalnızca bireysel beğeni meselesi değil; self-oryantalist zihniyetin yön verdiği, sembolik şiddet biçiminde işleyen ve öznelliği yeniden kuran siyasal pratikler olarak işlev görmüştür. Bu çerçevede dini pratiklere ve simgelere alınan mesafe, milli habitusun kuruluşunun kurucu unsurlarından biri olarak toplumsal aidiyetin sınırlarını belirlemiştir.

3.3. Değerlendirme

Sonuç olarak *Medeni Bilgiler* kitabı, milli habitusu bilişsel şemalar aracılığıyla inşa eden, etno-seküler ve ilerlemeci bir perspektife sahip bir söylem olarak değerlendirilmelidir. Vatandaşlık, millî ahlak, dil, tarih ve vatan kavramları, bireylerin ortak bir ulusal bilinç etrafında içselleşmiş bir şekilde yer almasını sağlayan temel unsurlardır. *Medeni Bilgiler* kitabı, yalnızca bireylerin milli benliğini şekillendirmekle kalmayıp, aynı zamanda benzer eğitim ve sosyalleşme süreçlerine maruz kalan bir grup habitusu oluşturur. Bourdieu ve Wacquant'ın (2023:177) vurguladığı gibi, milli habitusun nesnel türdeşleşmesinin önkoşulu, özellikle okul aracılığıyla gerçekleşen ilk sosyalleşme süreciyle "varoluş koşullarının türdeşleşmesidir." Bu bağlamda, benzer simgesel tahakküme maruz kalan bireyler, farkında olmadan ve herhangi bir önceden planlanmış ortak irade olmaksızın, toplumsal yapılarla uyumlu bilişsel şemalar ve eylem biçimleri geliştirebilirler. *Medeni Bilgiler*'deki eğitim ve ritüeller, Bourdieu'nün (2023:175-176) despotik rejimlerde gözlemlediği disiplinci uygulamalara benzer şekilde, bedensel ve zihinsel pratiklerin kolektif bir uyum içinde biçimlendirilmesini hedefler. Törenler, resmi ritüeller, vatandaşlık ve milli görevlerle ilgili uygulamalar, bireylerin kendilerini milletin kolektif habitusuna uygun bir şekilde özneleştirmelerine aracılık eder. Böylece kitap, yalnızca bir bilgi aktarım aracı değil; aynı zamanda milli

aidiyet, ahlak, dil ve tarih üzerinden grup habitusu yaratma mekanizması olarak işlev görür.

Milli ve dini habitus hem bazı paralellikler ve hem de bazı farklılıklar gösterir. Her iki habitus türü de faillerin bilişsel şemalarını ve davranış pratiklerini toplumsal yapılarla uyumu sonucu ortaya çıkar. Bu yönüyle hem dini hem de milli habitus, kolektif aidiyet ve özneleşme süreçlerini düzenleyen simgesel iktidar araçlarıdır. Bununla birlikte, iki habitus türü arasında belirgin bir fark meşruiyetin kaynağı ve sekülerlik düzeyi açısından ortaya çıkar. Dini habitus kutsala referans vererek meşruiyet üretirken milli habitus, devletin simgesel ve bürokratik iktidarı aracılığıyla seküler bir meşruiyet üretir. Yani dini habitus kendi döneminin şartlarına uyumlu olarak toplumsal düzenin kutsal temellerini sağlamlaştırırken milli habitus modern ulus-devletin siyasal ve kültürel tahakkümünü pekiştirir. Bununla beraber her iki habitus da faillerin gündelik yaşamına nüfuz eder. Ortak norm, değer ve davranış kalıplarını üreten bir eylem repertuarı olarak işlev görür; en önemli fark, bu norm ve değerlerin kaynağı ve dayandığı ideolojik çerçevedir. Milli habitus, dini habitustan tevarüs eden toplumsal-tarihsel nitelikleri sekülerleştirerek devralırken, "ümmet" yerine "millet"i, ikame eder. Böylece toplumsal bütünleşmeyi seküler bir temel üzerinde inşa eder.

Bu perspektiften bakıldığında, *Medeni Bilgiler*'in temel işlevi, bireyleri kendi iradeleriyle şekillenen değil, benzer yapısal koşullara maruz kalarak kolektif bir milli bilinç ve pratik düzeni içerisinde konumlandırmaktır. Aynı habitusa sahip failler, yalnızca benzer zihinsel yatkınlıklar ve pratik eğilimler sergilemekle kalmaz; aynı zamanda bu ortak habitus, grup içi iletişimin çerçevesini belirleyerek faillerin aynı "dil"i konuşabilmesini mümkün kılar (Danış, 2020:49). Dil burada sadece sözsel iletişim için sınırlı ima etmez, bedensel pratik ve jestlerde de ifadesini bulur (Swartz, 2022:136-37). Dilin, insan tekine indirgenemeyen toplumsal ve ilişkisel boyutu, şahıs zamirleri üzerinden empirik olarak rahatlıkla gözlemlenebilir. Şahıs zamirleri dizisi, insan toplumlarında "en temel koordinatlar" sistemi olarak evrensel bir özellik taşır.

Bu koordinat sistemi içerisindeki her bir öğe ötekiyle ilişkiselliği içerisinde kavranır. Örneğin, "ben" kişi zamiri ancak "sen", "o", "biz", "siz" ve "onlar" zamirleriyle birlikte düşünülebilir (Elias, 2020:181-82). Bu, benlik deneyiminin yalnızca ötekiyle olan ayrım üzerinden kurulabileceği anlamına gelir. Şahıs zamirleri dizisi, her insanın her zaman ötekilerle ilişkili olduğunu göstermektedir ve bu ilişkisellik, zorunlu toplumsallığının en temel göstergesini oluşturur. Bir kişinin kendi varoluşunu fark etmesi, ötekilerin varoluşuna dair farkındalıkla paraleldir. Başka bir ifadeyle, ötekilerden bağımsız bir varlık olarak kendi varlığını tanımak, ötekilerin de ayrı varlıklar olarak bilinmesiyle mümkündür. Çünkü, insanın "ben" dediği kişi olarak kendini deneyimlemesi, öteki insanların farkında olunmasını her zaman zorunlu kılar (Elias, 2020:185-86). Dolayısıyla "karşılıklı bağımlılık" dolayımıyla birbirleriyle ilişkilenen insanların, kendisini ben; ötekileri ise "sen", "o" ya da "siz", "biz", "onlar" olarak deneyimleyebilmesi, kendiliğin kurulabilmesi için ön gerekliliktir (Elias, 2020:189).

Bu bağlamda milli habitusun dil içerisinde yatkınlığı şu şekilde gözlemlenebilir: "Biz" zamiri, açıkça ifade edilmeden ve farkına bile varılmadan müsellem olarak ulus-devlet sınırları içinde yaşayanlara atfedilerek kullanılır; ulus-devletin sezgisel ve otomatik biçimde "mutlak anlamda bağımsız" ve egemen olarak tasavvur edilmesi (Elias, 2020:38-39); buna karşılık bizim dışımızda kalan ötekinin aynı ulus-devleti paylaşmayanlar olarak zımnen kabul edilmesi; "ben"in ise anlamının ve kendisiyle ilişkisinin spontane olarak ulus-devlet içinde ve dışında kalanlara göre kurulması çocukluktan itibaren eğitim yoluyla telkin edilen ve sağduyu haline gelen bilgilerdir: Öyle ki bu eğitimin hiçbir aşamasında açıkça "biz", "öteki" ve "ben" yukarıdaki anlamıyla tanımlanmamış olabilir ancak sürecin sonucunda hasıl olan bilişsel şemalar yukarıdaki gibidir. Sekülerleşme ve modernleşme süreçleriyle birlikte, kolektif aidiyet dini çerçeveden milli çerçeveye kaymış; bireyin benlik algısı ve grup içi konumu artık millet, vatandaşlık ve ulus-devlet söylemleriyle belirlenir hâle gelmiştir. *Medeni Bilgiler* kitabı bu dönüşümün pedagojik aracıdır; okulda ve eğitim materyalleri aracılığıyla, daha önce dini temellere dayanan "biz-öteki-ben" ilişkisi,

ulus-devlet temelli bir milli habitus ve kolektif bilinç etrafında yeniden yapılandırılır. Böylece bireylerin toplumsal ve bilişsel pratikleri dilsel düzeyde millileştirilmiş bir aidiyet çerçevesinde örgütlenir.

Cumhuriyet'in erken döneminde milli habitusun inşası, toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak "sivil din" formunda bir ideolojik çerçeveyle desteklenmiştir. Sivil din teorisi, modern toplumlarda politik alanın kutsallaştırılması ve bunun üzerinden kolektif bağlılığın tesis edilmesini açıklar. Durkheim'ın (2009:229) da işaret ettiği üzere, sekülerleşen toplumlar kutsallık üretiminden azade değildir; aksine, modernleşme süreci dini kutsalların yerine seküler simgeler, ritüeller ve kahramanlar koyarak toplumsal bütünlüğü yeniden kurar. Bu bağlamda, Cumhuriyet'in kurucu kadroları dini meşruiyetin yerine ulusal kimliği ve milliyetçiliği ikame etmişlerdir. Vatan, millet, bayrak ve lider figürü etrafında örülen sembolik evren, vatandaşlık görevlerini adeta dini vecibeler gibi içselleştirilmesini sağlayan bir sivil din formu üretmiştir.

Medeni Bilgiler kitabı, bu dönüşümün en belirgin yansımasıdır. Kitap, dini referansları toplumsal meşruiyetin kaynağı olmaktan çıkararak yerine "milli ahlak"ı ve pozitif bilime dayalı ilerlemeci bir dünya görüşünü koymuştur. Böylelikle milliyetçilik, yalnızca siyasal bir ideoloji değil; bireylerin gündelik hayatında simgeler, törenler ve ritüeller aracılığıyla sürekli yeniden üretilen seküler bir inanç sistemi, yani "yurttaşlık dini" işlevi görmüştür. Mustafa Kemal Atatürk'ün şahsının bu yeni kutsal düzenin merkezine yerleştirilmesi, hem milliyetçiliğin toplumsal entegrasyon gücünü artırmış hem de lideri bir tür seküler kült olarak konumlandırmıştır. Bu çerçevede, milli habitusun kuruluşu Türkiye'de sivil din niteliğindeki milliyetçiliğin yükselişiyle eşzamanlı olarak gelişmiş; eğitim, ritüeller ve simgesel düzenlemeler yoluyla dini aidiyetin yerini milli aidiyet almıştır.

Sonuç olarak, Cumhuriyet'in erken döneminde eğitim sistemi yalnızca bireylere bilgi aktaran bir kurum olarak değil, aynı zamanda yeni toplumsal düzenin ideolojik ve sembolik çerçevesini inşa eden bir araç olarak işlev görmüştür. Tevhid-i

Tedrisat Kanunu ile kurumsal düzeyde sağlanan birlik, aslında milliyetçi ve seküler bir sivil dinin toplumsal temellerini güçlendirmiştir. Bu çerçevede eğitim, vatandaşların ortak bilişsel şemaları içselleştirmelerini sağlayarak, devletin simgesel şiddet tekeline hizmet eden bir alan haline gelmiştir. Bourdieu'nün (2015b:224-225) "doksa" kavramıyla açıkladığı üzere, bu süreçte üretilen kategoriler ve değerler, doğal ve sorgulanmaz gerçekler gibi sunulmuş, farklı olasılıklar görünmez kılınmıştır.

Medeni Bilgiler kitabı da bu pedagojik ve ideolojik düzenin bir parçası olarak, milli aidiyetin, seküler ahlakın ve milliyetçi değerlerin bireylere telkin edilmesinde kritik bir rol üstlenmiştir. Kitap, yurttaşlık ve milliyetçiliği yalnızca teorik bir bilgi alanı değil, ritüeller, semboller ve pratikler aracılığıyla yaşanan bir deneyim haline getirerek, milli habitusun inşasında işlevsel bir araç olmuştur. Böylece eğitim, yeni Cumhuriyet'in "sivil dini"nin hem kurucu hem de yeniden üretici mekanizması haline gelmiş; *Medeni Bilgiler* ise bu sivil dinin somutlaştığı en temel metinlerden biri olmuştur.

SONUÇ

Sonuç olarak, bu tez, milli habitus perspektifinden milliyetçilik ve din ilişkisini ele alarak sosyoloji ve din sosyolojisi literatüründeki boşluğu doldurmayı amaçlamıştır. Mevcut literatür, milliyetçiliği genellikle siyasal veya ideolojik bir olgu olarak ele almış, ancak bireyin gündelik pratikleri ve öznelliği aracılığıyla nasıl içselleştirildiğini tarihsel sosyoloji perspektifiyle bütüncül bir şekilde inceleyen çalışmalar sınırlı kalmıştır. Bu tez, milli habitus kavramsallaştırmasıyla, milliyetçiliğin hem yapısal hem de öznel boyutlarını eşzamanlı analiz ederek bu eksikliği gidermeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda çalışmanın özgün katkısı, milliyetçilik ve din ilişkisini milli-dini habitus kavramsallaştırmasıyla ele alarak literatüre yeni bir analitik çerçeve sunmasıdır. Bu çerçeve, milliyetçiliğin öznel ve yapısal boyutlarını eşzamanlı inceleme imkânı sağlar. Ayrıca tarihsel bir metin olarak *Medeni Bilgiler* kitabının milli habitus inşasındaki rolü, söylem analizi yoluyla ortaya konarak hipotezler metinsel verilerle desteklenmiştir.

Çalışmanın kuramsal bölümünde değinildiği gibi milliyetçilik yalnızca siyasal veya ideolojik bir olgu değil, aynı zamanda bireyin gündelik yaşamına nüfuz eden, davranışlarını, bilişsel şemalarını ve tercihlerini yönlendiren bir toplumsal pratikler ve temsiller bütünüdür. Milli habitus kavramsallaştırması ulus-devletin simgesel tahakkümünü, failin dünyasına taşıyarak milliyetçiliği gündelik hayatın bir parçası hâline getirir; böylece milliyetçilik, fail düzeyinde incelenebilecek yapısal bir analiz nesnesi olarak ortaya çıkar. Milli habitus, pratiklerde bedenselleşmiş ve içselleşmiş bir toplumsallık olarak, failin deneyimlerini devletin belirlediği normlar ve kolektif aidiyet çerçevesinde biçimlendirir; bu süreç, milliyetçiliğin sadece ideolojik bir yönünü değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel boyutunu görünür kılar. Milli habitus, failin davranış ve düşüncelerine bilinç dışı bir millilik kazandırarak öznelliğin zemini hâline gelir. Aynı zamanda, benzer toplumsal ve yapısal belirlenimlere maruz kalan faillerin, farkında olmadan benzer eylem biçimleri ve bilişsel eğilimler sergileme yöneliminde olduğu ve buna bağlı olarak benzer habituslara sahip olacağı varsayımı

milli habitus kavramının ana fikrini oluşturur. Devlet bu süreçte özellikle milli eğitim kurumları aracılığıyla failin zihinsel yapısını ve toplumsal pratiklerini şekillendirerek, milliyetçiliğin sürekli olarak yeniden üretilmesini sağlar. Bu süreçte bireysel varoluş milli varoluşla eşitlenir; devletin simgesel tahakkümü hem yapısal hem öznel olarak faili şekillendirir. Kuramsal bölümde tarihsel sosyoloji perspektifiyle, milliyetçiliğin bilimsel bir nesne olarak kurulabileceği tartışılmıştır. Tarihsel sosyoloji perspektifi ile fail-yapı dikotomisini aşmayı hedefleyerek, yapısal dönüşümler ile fail düzeyindeki değişimleri eş zamanlı dikkate almaya çalışmıştır.

İkinci bölümde milli habitusun tarihsel arka planı, modern anlamda seküler bir millet yaratma çabasının tarihsel sürekliliğini ortaya koymuştur. Erken Cumhuriyet döneminde, din politikaları milli habitusun inşası bağlamında değerlendirilmiş, milliyetçiliğin bir sivil din olarak dinin yerine ikame edildiği ve milli habitusun etno-seküler bir temelde kurgulandığı gösterilmiştir. Aynı zamanda eğitimin milli habitusu inşa etme noktasında araçsallaştırıldığı anlatılmıştır.

Üçüncü bölümde, modern bir ilmihal niteliği taşıyan *Medeni Bilgiler* kitabı incelenmiş ve kitabın, seküler milliyetçilik ile milli habitus inşa etmeyi hedefleyen pedagojik bir araç olduğu belirlenmiştir. Çalışmada *Medeni Bilgiler* kitabı tarihsel bir veri olarak incelenmiştir ve bu metin üzerinden milli habitusu inşa süreci analiz edilmiştir. Bu çerçevede, milli habitusun kuruluşunda sekülerlik-din dikotomisi temel bir kurucu unsur olarak öne çıkmaktadır. Metin analizi ve tarihsel bağlam üzerinden, modern ulus-devlet inşasına paralel olarak milli habitusun etno-seküler bir zemin esas alınarak inşa edildiği gösterilmeye çalışılmıştır.

Özet olarak çalışma, milliyetçilik ve din ilişkisini milli habitus kavramı üzerinden yeniden düşünerek, modern ulus-devlet inşasında sekülerlik-din dikotomisinin rolünü ortaya koymaktır. Milli habitusun tarihsel ve toplumsal süreçler aracılığıyla nasıl inşa edildiği, özellikle Erken Cumhuriyet döneminde din politikaları, eğitim sistemi ve pedagojik araçlar üzerinden analiz edilmiştir. Çalışmanın ulaştığı temel sonuç, milli habitusun ulus-devletin simgesel tahakkümünü özellikle eğitim

sistemi aracılığıyla failin gündelik yaşamına ve öznelliğine entegre ederek milliyetçiliği bir toplumsal pratikler bütünü haline getirmesi ve seküler bir milli-dini habitusun oluşumunu mümkün kılmasıdır. Milli habitusun sekülerlik-dindarlık dikotomisi temelinde şekillendiği, metinsel ve tarihsel verilerle doğrulanmıştır. Ana bulgular şu şekilde özetlenebilir: Milli habitus, failin davranış ve düşüncelerine bilinç dışı bir millilik kazandırarak milliyetçiliğin öznel ve yapısal boyutlarını birleştirir; ulus-devlet, özellikle milli eğitim kurumları aracılığıyla bu süreci yönlendirir. Erken Cumhuriyet döneminde din politikaları ve eğitim sistemi, etno-seküler bir milli habitusun inşasında önemli bir rol oynamış, milliyetçilik bir sivil din olarak geleneksel dinlerin yerine ikame edilmiştir. Medeni Bilgiler kitabı, modern bir ilmihal niteliğiyle, seküler milliyetçilik ve milli habitus inşasını hedefleyen pedagojik bir araç olarak öne çıkar; metin analizi, milli habitusun sekülerlik-din dikotomisi temelinde kurgulandığını göstermiştir. Ayrıca, milli habitus yalnızca bilişsel şemalarla sınırlı kalmayıp bedensel pratikler, ritüeller ve gündelik davranışlar aracılığıyla içselleştirilir.

Neticede, bu tez, literatüre milliyetçiliği milli habitus, dini ise sivil din kavramıyla ilişkilendirerek özgün bir milli-dini habitus kavramsallaştırması çerçevesinde katkı sunarken, ileriki muhtemel çalışmalar için de çeşitli imkanlar göstermektedir. Milli habitusun yalnızca bilişsel şemalar üzerinden değil, bedensel pratikler, ritüeller ve gündelik davranışlar aracılığıyla nasıl içselleştirildiğinin incelenmesi, bu alandaki çalışmaları derinleştirecektir. Bu bağlamda çalışmanın sınırlılığı, analizlerin yalnızca metinler üzerinden yapılmış olmasıdır; dolayısıyla kitapların uygulamadaki etkileri doğrudan gözlemlenememektedir. İleriki çalışmalar, etnoloji gibi nitel araştırma yöntemleri aracılığıyla milli-dini habitusun pratikteki yansımalarını inceleyebilir ve bilişsel analiz ile gözlemsel veriyi birleştirebilir. Ayrıca, tarihsel sosyoloji yaklaşımıyla fail-yapı ilişkisini eşzamanlı ele almak, yapısal dönüşümlerin bireysel deneyim ve davranışlara yansımalarını anlamak için verimli bir perspektif sunabilir. Yine ilerleyen çalışmalar, sadece Türkiye örneğiyle sınırlı kalmayıp, karşılaştırmalı tarihsel yöntemler kullanarak başka ülkelerle kıyaslamalar

yapabilir ve milli-dini habitusun evrensel veya bağlamsal farklılıklarını ortaya koyabilir.

KAYNAKÇA

Aktoprak, Elçin: "Bir 'Kurucu Öteki' Olarak: Türkiye'de Gayrimüslimler", **İnsan Hakları Çalışma Metinleri**, 2010.

Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler.** 9. bs. İstanbul: Metis Yayınları.

Atalay, Onur: **Türk'e Tapmak - Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm**. 1. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ataman, Kemal: **Ulus Olmanın Kutsal Temeli**: Sivil Din, Ankara, Sentez Yayıncılık, 2014.

Atatürk,Mustafa Kemal: "Bu eser hakkında Reisicumhur Gazi Mustafa Kemal Hazretleri tarafından Başvekil ismet Paşa Hazretlerine irsal buyurulmuş olup Maarif Vekaletine havale buyurulan yüksek tezkere". içinde **Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Aybudak, Utku: "Simgesel Şiddet Kapasitesinin Göstergesi Olarak Erken Dönem Cumhuriyet'in Din Politikaları". **Strata: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi** (13):97-114, 2023.

Bauman, Zygmunt: **Sosyolojik Düşünmek.** 19. bs. Istanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

Bellah, N. Robert: "Civil Religion in America". **Daedalus** 117(3):97-118, 1988.

Bora, Tanıl: "İnşa Döneminde Türk Milli Kimliği". **Toplum ve Bilim** (71)**,** 1996.

Bora, Tanıl: **Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler**. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Bourdieu, Pierre: "Systems of Education and Systems of Thought". **International Social Science Journal** XIX(3):338-58, 1967.

Bourdieu, Pierre: "Devlet Zihniyetleri: Bürokratik Alanın Doğuşu ve Yapısı". içinde **Pratik Nedenler**. İstanbul: Hil Yayın, 2006.

Bourdieu, Pierre: "Identity and Representation: Elements for a Critical Reflection on the Idea of Region". içinde **Language and Symbolic Power**, editör J. B. Thompson. Cambridge: Polity Press, 2009.

Bourdieu, Pierre: "Vive La Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin". içinde **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, editör G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

Bourdieu, Pierre: **Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi**. 1. bs. Ankara: Heretik Yayınları, 2015a.

Bourdieu, Pierre: **Devlet Üzerine**. 1. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015b.

Bourdieu, Pierre: **Sosyoloji Meseleleri**. 2. bs. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.

Bourdieu, Pierre: **Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları**. 4. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2023a.

Bourdieu, Pierre: "Düşünümsel Sosyolojinin Araçları". içinde **Düşünümsel Sosyolojiye Davet**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023b.

Bourdieu, Pierre: **Devlet Soyluları: Büyük Okullar ve Zümre Ruhu**. 1. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2024.

Bourdieu, Pierre ve Chartier, Roger: **Sosyolog ve Tarihçi**. 1. bs. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

Bourdieu, Pierre: "Düşünümsel Sosyolojinin Amaçları". içinde **Düşünümsel Sosyolojiye Davet**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Bourdieu, Pierre: **Sosyoloji Zanaatı: Epistemolojik Ön Hazırlık**. 1. bs. Ankara: Heretik Yayınları, 2025.

Bulut, Diler: "2000'lerden günümüze Türkiye'de kolektif şiddet türü olarak linç". Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2023.

Burke, Peter: **Tarih ve Toplumsal Kuram**. 1. bs. İstanbul: Islık Yayınları, 2021.

Busino, Giovanni: "Tarih ve Sosyoloji" editör M. Borlandi, R. Boudon, M. Cherkaoui, ve B. Valade. **Sosyolojik Düşünce Sözlüğü** 761-65, 2011.

Calhoun, Craig: "Nationalism" editör G. Ritzer. **Encyclopedia of Social Theory** 519-24, 2005.

Calhoun, Craig: "Şimdiki Zamanın Sosyolojik Analizi İçin: Tarihsel Sosyolog Olarak Bourdieu". içinde **Bourdieu ve Tarihsel Analiz**, editör P. S. Gorski. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

Calhoun, Craig: **Milliyetçilik**. 1. bs. Istanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.

Comte, Auguste: "The Positive Philosophy of Auguste Comte". içinde C. 2. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.

Copeaux, Etienne: **Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine**. 2. bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

Cündioğlu, Dücane: **Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi**. 1. bs. İstanbul: Kitabevi, 1998.

Çeğin, Güney: "'Bilinçdışı, tarihtir' Sözü Hakkında Birkaç Kelam". içinde **Bourdieu ve Tarihsel Analiz**, editör P. S. Gorski. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

Çelik, Yüksel ve Yeşil, Fatih: **Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve Teceddüt Yılları (1768-1908)**. 2. bs. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.

Danış, M. Fahri: "Bourdieucü Bir Milliyetçilik Kuramı İçin Başlangıç: Literatürün Eleştirisi ve Temel Varsayımlar". **Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi** 2(1):19-64, 2020.

Delanty, Gerard: "Milliyetçiliğin Kalıcığı: Modernite ve Ulus Söylemleri". içinde **Tarihsel Sosyoloji**, editör G. Delanty ve E. F. Işın. İstanbul: Islık Yayınları, 2017.

Delanty, Gerard ve Işın, Engin F.: "Giriş: Tarihsel Sosyolojiyi Yeniden Konumlandırmak". içinde **Tarihsel Sosyoloji**, editör G. Delanty ve E. F. Işın. İstanbul: Islık Yayınları, 2017.

Dijk, Teun A. van: "Discourse as Interaction in Society". içinde **Discourse as social interaction, Discourse studies**. London Thousand Oaks (Calif.) New Delhi: Sage publ, 1997.

Durgun, Sezgi: **Memalik-i Şahane'den Vatan'a**. 1. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Durkheim, Emile: **Dini Hayatın İlk Şekilleri**. 1. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

Durkheim, Emile: **Sosyolojinin Yöntem Kuralları**. 2. bs. İzmir: Cem Yayınevi, 2019.

Elias, Norbert: **Uygarlaşma Süreci: Toplumun Değişimleri Bir Uygarlaşma Teorisi İçin Taslak**. C. 2. 2. bs. İstanbul: İletişim, 2004.

Elias, Norbert: **Sosyoloji Nedir?** 2. bs. İstanbul: Olvido, 2020.

Ergut, Ferdan ve Uysal, Ayşen, ed.: "Tarihsel Sosyoloji Ne Yapar? Nasıl Yapar?" içinde **Tarihsel Sosyoloji- Stratejiler, Sorunlar, Paradigmalar**. Ankara: Dipnot Yayınları, 2012.

Ersanlı, Büşra: **İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmi Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)**. 1. bs. Istanbul: İletişim Yayınları, 2003.

Fairclough, Norman ve Wodak, Ruth: "Critical Discourse Analysis". içinde **Discourse as social interaction, Discourse studies**. London Thousand Oaks (Calif.) New Delhi: Sage publ, 1997.

Foucault, Michel: "Aydınlanma Nedir?" içinde **Özne ve İktidar**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014a.

Foucault, Michel: "Özne ve İktidar". içinde **Özne ve İktidar**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014b.

Foucault, Michel: "Stephen Riggins'le Söyleşi". içinde **Özne ve İktidar**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014c.

Gellner, Ernest: **Uluslar ve Ulusculuk**. 1. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Georgeon, François: "Bir Kimlik Arayışı: Türk Milliyetçiliği". içinde **Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930): Seçilmiş Makaleler**. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Giddens, Anthony: **Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis**. 5. bs. Londra: Macmillan Education, 1990.

Gorski, Philip S.: "Bourdieucü Teori ve Tarihsel Analiz: Haritalar, Mekanizmalar ve Yöntemler". içinde **Bourdieu ve Tarihsel Analiz**, editör P. S. Gorski. Ankara: Heretik Yayınları, 2015a.

Gorski, Philip S.: "Millet-leşme Mücadeleleri: Bourdieucü Milliyetçilik Kuramı". içinde **Bourdieu ve Tarihsel Analiz**, editör P. S. Gorski. Ankara: Heretik Yayınları, 2015b.

Gökalp, Ziya: **Yeni Hayat-Doğru Yol**. 1. bs. editör M. Cünbur. Ankara: Devlet Kitapları, 1976.

Gökalp, Ziya: "Türkçülüğün Esasları". içinde **Kitaplar: 1**, editör M. Koç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem**. 11. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2011.

Gözkan, H. Bülent: **Kant'ın Şemsiyesi: Kant'ın Teorik Felsefesi Üzerine Yazılar**. 2. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Gunn, T. Jeremy: **Din Özgürlüğü ve Laisite: ABD ile Fransa Arasında Bir Karşılaştırma**. 2. bs. İstanbul: Liberte Yayınları, 2014.

Hanioğlu, Şükrü: **Atatürk: Entelektüel Biyografi**. 1. bs. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2023.

Hayes, Carlton J. H.: **Milliyetçilik: Bir Din -Batı Siyasal Düşüncesinde Ulusalcılık Tasavvuru**. 2. bs. İstanbul: İz Yayınları, 2010.

Hobsbawm, Eric: **Milletler ve Milliyetçilik**. 4. bs. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.

İnan, A. Âfet: **Medenî Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları**. 4. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Keskin, Ferda: "Özne ve İktidar". içinde **Özne ve İktidar**. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

Kılınçoğlu, Deniz T.: **The National Mind: Emotion, Cognition, and Nationalism**. 1. bs. Cham: Palgrave Macmillan, 2024.

Koç, Mustafa: "Türkçülüğün Esasları - Sunuş". içinde **Kitaplar: 1**, editör M. Koç. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Küçükcan, Talip: "Sacralization of the state and secular nationalism: Foundations of civil religion in Turkey". **Geo. Wash. Int'l L. Rev.** 41:963-83, 2009.

Luizard, Pierre Jean: **İslam Topraklarında Otoriter Rejimler**. 1. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Mardin, Şerif: "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk". Ss. 175-207 içinde **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, editör M. Türköne ve T. Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Marshall, Gordon: "Tarihsel Sosyoloji". **Sosyoloji Sözlüğü**, 1999.

Mills, C. Wrights: **Sosyolojik Tahayyül**. 1. bs. İstanbul: Hil Yayın, 2016.

Mylonas, Harris ve Tudor, Maya: **Varieties of Nationalism: Communities, Narratives, Identities**. 1. bs. Cambridge University Press, 2023.

Okutan, Birsen Banu: **Balinanın Farkında: Yapı-Fail Dikotomisini Anlama Girişimi**. 1. bs. Ankara: Tezkire, 2023.

Özkırımlı, Umut: **Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar: Eleştirel Bir Müdahale**. 1. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Parla, Taha: **Din, Devlet Demokrasi**. 1. bs. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Perinçek, Şule, ed.: "Kastamonu Cumhuriyet Halk Fırkası'nda Nutuk". içinde **Atatürk'ün Bütün Eserleri**. C. 17. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

Simmel, Georg: "Moda Felsefesi". içinde **Modern Kültürde Çatışma**. Istanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Skocpol, Theda: "Tarihsel Sosyolojide Yeni Gündemler ve Yenilenen Stratejiler". içinde **Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler**, editör T. Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Skocpol, Theda: "Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi". içinde **Tarihsel Sosyoloji: Bloch'tan Wallerstein'e Görüşler ve Yöntemler**. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

Smith, Anthnoy D.: **Milli Kimlik**. 10. bs. Istanbul: İletişim Yayınları, 2022.

Swartz, David: "Bourdieucü Perspektiften Sosyolojik Analiz İçin Metailkeler". içinde **Bourdieu ve Tarihsel Analiz**, editör P. S. Gorski. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

Swartz, David: **Simgesel İktidar, Siyaset ve Entelektüellers: Pierre Bourdieu'nün Siyaset Sosyolojisi**. 1. bs. Ankara: Fol Kitap, 2022.

Taylor, Charles: **Seküler Çağ**. 1. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Tilly, Charles: **Stories, Identities and Political Change**. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

Tribe, Keith: "Preface". içinde **Economy and Society**. Londra: Harvard University Press, 2019.

Tunçay, Mete: **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)**. 1. bs. Ankara: Yurt Yayınları, 1981.

Türk, Hasan Bahadır: "Türkiye'de Ulus-Devlet Formasyonunun Ortaya Çıkış Sürecini Habitus Kavramı Üzerinden Okumak". **Bilig** (57):201-25, 2011.

Türkölmez, Onur: "Türkiye'de iktidar stratejilerinin bir zihniyet olarak milliyetçilik üzerinden okunması: YÖN-Devrim ve Aydınlar Ocağı örneği". Sakarya Üniversitesi, 2020.

Türkölmez, Onur: "Bourdieu'cü Bir Milliyetçilik Kuramı İçin Katkı: Habitus ve Simgesel Şiddetin Çatışması'nda Simgesel Sermaye Olarak Milliyetçilik". **Milliyetçilik Araştırmaları Dergisi** 3(1):1-21, 2021.

Üstel, Füsun: **"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: İkinci Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**. 3. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Wacquant, Loic: "Toplumsal Bir Prakseoloji İçin: Bourdieu Sosyolojisinin Yapısı ve Mantığı". içinde **Düşünümsel Sosyolojiye Davet**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2023.

Weber, Max: "Ön Açıklama". içinde **Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu**. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2025.

Yıldız, Ahmet: **“Ne Mutlu Türküm Diyebilene”: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)**. 6. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Zürcher, Erik Jan: **Modernleşen Türkiye’nin Tarihi**. 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.