

Şeairin Sekülerizasyonu ve “Türkçe Ezan”

Araş. Gör. Muhammet Tacettin KUTAY

Türk - Alman Üniversitesi
İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
kutay@tau.edu.tr

Yrd. Doç. Dr. İsmail ÇAĞLAR*

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Siyasal Bilgiler Fakültesi
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
ismail.caglar@medeniyet.edu.tr - smlcaglar@gmail.com

Özet

Bu makalede öncelikle Türk sekülerizasyonunun karakteristiği göz önünde bulundurulduğunda ezanın 18 yıl boyunca Türkçe okunmasının hangi politik anlama geldiği sorusuna yoğunlaşılacaktır. Bunun için “Sekülerleşme” ve “sekülerizasyon” kavramları arasındaki anlam farklılıkları netleştirilecektir. Daha sonra “Türk sekülerleşmesi”nin muhatabı olan Sünni İslam’ı Batı sekülerleşmesinin muhatabı olan Katolisizm’den ayıran temel faktörler ele alınacaktır ve bu bağlamda “Türk sekülerizasyonu”nun karakteristiğinin ayırt edici özellikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonuç olarak çalışma her ne kadar Katolik tecrübeden farklı olsa da, Türkiye’de Sekülerleşme sürecinde İslamiyet’in de bir sekülerizasyon yaşadığını ve bunun Türkçe ezan örneğinde olduğu gibi şeair üzerinden gerçekleştiğini iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sekülerizasyon, Sekülerleşme, Şeair, Türkçe Ezan, Kültürel Hafıza, Kolektif Hafıza.

Secularization of Signs and Symbols and Turkish Ezan

Abstract

This article will primarily focus on – with reference to the main characteristic of Turkish secularization- the political meaning of recitation of Turkish translation of ezan, call for prayers, for eighteen years. For this sake the difference between the meanings of säkularisierung (making secular) and säkularisation (secularization) will be clarified. Then major factors that differentiate Sunni Islam, the target of Turkish secularization, from the Catholicism, the target of Western secularization, will be explained and the distinctive characteristics of Turkish secularization will be revealed. In conclusion, the article claims that although it is different from the Catholic experience Islam in the Turkish case experienced a secularization through the religious sign and symbols such as the recitation of Turkish translation of ezan.

Keywords: Secularization, Säkularisierung, Religious signs and symbols, Turkish translation of ezan, Cultural memory, Collective memory.

* Tüm yazarlar adına sorumlu yazar olduğumu beyan ederim.

Giriş

“Türk Sekülerleşmesi”ni Cumhuriyet ile başlamış bir süreç olarak kabul etmek ne kadar hatalı sonuçlar doğurmaktaysa, Osmanlı’dan günümüze süregelen sekülerleşme hareketleri ile Cumhuriyet dönemi sekülerleştiriciliği arasında bir ayrım yapmamak da aynı oranda yanlış sonuçlar doğurmaktadır. Sekülerleşmeye katkıda bulunan aktörler ile sekülerleştirici pozisyonunda bulunanlar birbirinden farklı amaçlar gütmüş, farklı araçlar kullanmışlardır. Bu iddia ile Cumhuriyet sonrası Osmanlı’dan beridir süren Türk sekülerleşmesinin son bulup tamamen bir sekülerleştirmeye geçildiğini öne sürülmemektedir. Ancak ufak çaplı süren sekülerleşme sürecine paralel çok daha büyük çapta bir sekülerleştirme sürecinin yürüdüğünü ileri sürmek mümkündür. Türk sekülerleştiricileri Avrupa sekülerleşmesini kendilerine örnek almış olsunlar yahut olmasınlar Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde farklı metotlar kullanmışlardır. Avrupa sekülerleşmesi ile Türk sekülerleşmesi arasındaki en temel farklar sekülerizasyon tiplerinde yatmaktadır. Bu bakımdan “Türk tipi sekülerizasyonun neye tekabül ettiği?” sorusu cevaplanmadan Türk sekülerleşmesinin ayrıştırıcı özelliklerinin tam olarak tesbit edilemeyeceği söylenebilir.

Bu soruya cevap vermek için makale öncelikli olarak sekülerleşme ve sekülerizasyon kavramları arasındaki farkı ortaya koyamaya çalışacaktır. İngilizceden tercüme ile her iki kavrama Türkçe literatürde sekülerleşme denilse de, mezkur kavramların ortaya çıktığı Alman kültürel ve siyasi sahasında sekülerleşme ve sekülerizasyon iki ayrı anlamı ifade eden kavramlardır. Kavramların anlamlarındaki farklılık ortaya konulduktan sonra, çalışma Türk sekülerleşmesinin kolektif ve kültürel hafıza üzerinden yürüdüğünü ileri sürdüğü için bu kavramlara da ilk bölümde açıklık getirilecektir. Takip eden bölümde ise bölümde ise Türk sekülerizasyonunun üzerinden yürüdüğü unsur olarak şair ve fonksiyonları açıklanmıştır. Takip eden bölümde şairin Türk sekülerleşmesinde oynadığı karakteristik rol Ezan’ın Türkçeleştirilmesi üzerinden yorumlanmıştır. Bu noktalardan hareketle makale sonuç kısmında Türk sekülerleşmesindeki sekülerizasyonun Batı sekülerleşmesinde olduğu gibi emval ve emlak üzerinden değil semboller ve şair üzerinden yürütüldüğü çıkarımı yapılmıştır.

1. Kavramların Yüğü, Sekülerleşmeler ve Hafızalar

Türk Sekülerizasyonu ile neyin kastedildiğinin anlaşılmasının yolu sekülerizasyon kavramı ile kendisine benzer kavramlar arasında açıklayıcı bir ayrıma gitmekten geçmektedir. Latince *Saeculum* (Çağ-Devir) kökünden türemiş olan ve benzer anlamlara gelen *Seküler*, *Sekülerizm*, *Sekülerleşme* ve *Sekülerizasyon* birbiri ile sık sık karıştırılan dört kavramdır. Mezkûr kavramları birbirinden ayırmadan girişilecek her türlü analiz çabası akamete uğramaya mahkûm olacaktır. Söz konusu kavramsal ayrım Hermann Lübbe (1965) ve Jose Casanova’nın (2007) kavramsal tartışmaları üzerine bina edilecektir.

Seküler teolojik-felsefi, hukuki-politik ve kültürel antropolojik bir kategori olarak kişinin yahut kurumun dine olan mesafesini tarif eden bir kavramdır ve dinden ayrı yahut dinden uzak anlamına gelir. *Sekülerizm* modern, seküler dünya görüşüne dayanan ideolojiye verilen isimdir ve normatif bir anlama sahiptir. Normatif oluşunun sebebi devlet sisteminin ve bilimin dinden kısmen yahut külliyen ayrılması gerektiğine yönelik ortaya koyduğu normasyondur (Casanova, 2007: 31). Seküler ve Sekülerizm kavramlarının statik tabiatlarına karşın *Sekülerleşme* aktif-dinamik ve süregiden bir sürecin adıdır. Sekülerleşme ile kastedilen empirik-tarihsel bir dönüşüm ve farklılaşım sürecidir (Casanova, 2007: 30). Sekülerleşme ile ifade edilen şey Türkçemizde “Dünyevileşme” olarak adlandırılan dinden uzaklaşma sürecidir ve sürecin başlangıcı dini bireysel sahaya ötelemek safhası iken, sürecin sonu dinin bireysel sahada da bir izah ve meşruiyet kaynağı olmaktan çıkmasıdır. Casanova’ya göre sekülerizm Devlet-Din ayrımını yaparken, sekülerleşme söz konusu ayrımın dinin sınırlarını sürekli daraltan bir fonksiyon icra eder. Bununla birlikte sekülerleşmenin sınırlarını da giderek genişleten bir kavramdan söz etmeliyiz. Bu kavram yukarıda sekülerleşme ile arasında bulunan ayırım ortaya koyulacağı söylenen *sekülerizasyondur*.

Sekülerizasyon tohumları Martin Luther tarafından atılan bir kavram olarak dini kurumlara ait emval, emlak ve statülerin dini kurumların ellerinden alınmalarına karşılık gelmektedir (Theologische Realenzyklopädie, 1998: 597). Öte yandan Sekülerizasyon-Sekülerleşme ayrımını yapan yazarların bir kısmında sekülerizasyona farklı anlamlar yüklendiği de vakidir. Hartmut Zinser (2010: 16) Sekülerizasyon kavramına farklı bir anlam atfederek “kendisini Tanrı’ya adanmış olan ruhbanın kendisini Tanrı’dan kopararak dünyaya döndürmesi” olarak tanımlar. Giacomo Marramao (1999: 21) “Sekülerizasyon” kavramına 16. yy’ın son çeyreğinde kaleme alınan kilise metinlerinde rastlandığından dem vurarak “keşişlerin manastırdan ayrılarak pastoral rahiplik yapmaları” anlamındaki bir kullanımdan bahseder. Keşişler ile pastoral rahipler keşişlerin halka karşı sorumluluk taşımayan din adamları olmaları, bununla birlikte pastoral rahiplerin (Pastor: Lat. Çoban) halka refakat etmeleri bakımından ayrılırlar. Bununla birlikte sekülerizasyona yüklenen en temel anlamın yukarıda zikrettiğimiz emval, emlak ve statülerin dini kurumların ellerinden alınmaları olduğu belirtilmelidir.

Sekülerizasyon, yani Kilise emvalini Kilise’nin elinden almak, sadece inananların muhayyilesinde yaratılmış bir güçten düşme olarak kalmamıştır; aksine kurumsal dinin fonksiyonlarını yitirmesi olarak karşımıza çıkmıştır. Din artık kamusal yaşamda bir rol ifa edemez hale gelmiştir. Winston L. King daha önce din tarafından ifa edilen rollerin sekülerizasyonla birlikte sanat, felsefe, bilim, siyaset ve etik tarafından karşılandığını söyler;

“Sanat insanları çirkinlikten ve can sıkıntısından korurken, felsefe anlamsızlıktan korumakta ve eşyanın immateryal dünya ile münasebetini ortaya koymaktadır. Bilim bütün pratik disiplinlerin bir toplamı olarak bizi

cehaletten ve dünyayı izahta görünmeyen güçlerin mahkumu olmaktan alıkoyarak psikolojik tehlikelerden muhafaza eder; hayatı keyif ve mutlulukla geçirmenin kapısını bizlere açar. Siyaset toplumsal kaosa mani olur, anarşi ve halkın birbirine girmesi tehlikesine karşı tedbirler alır; içten ve dıştan gelecek tehlikelere karşı bireyleri emniyette tutar. Etik ise temelsiz ve düzensiz davranışların ortaya çıkmasına engel olacak altyapıyı bizlere sunar.” (aktaran, Toynbee, 1968: 179)

Sekülerleşmenin bu boyutlara ulaşmasında sekülerizasyonun rolü yadsınamaz. Bu zamana kadar dini kurumların yürüttüğü eğitim, sağlık, hukuk gibi kamusal fonksiyonlar Kilise okullarının, hastanelerinin sekülerize edilmesi sonrası Kilise tarafından yürütülemez olmuş, din adamlarının hukukta oynadıkları rol ellerinden alınmıştır.

Sekülerleşme ve sekularizasyon ayırımından yola çıkarak Türkiye’de sekülerleşmenin yanında sekularizasyon sürecinin de yaşandığını ortaya koyabilmek için, sekularizasyonun üzerinden yürüdüğü kültürel, kolektif ve sosyal hafıza gibi farklı hafıza türlerine (Benetka, 2002) dair kavramsal altyapı bilgisine ihtiyaç vardır.

Kültürel Hafıza kavramını bilim dünyasına armağan eden egiptolog Jan Assmann Ebbinghaus’un kısa süreli ve uzun süreli olarak ikiye ayırdığı hafızanın dört boyutuna işaret eder: Assmann’ın işaret ettiği boyutlar *Mimetik hafıza*, *Şeylerin (Eşyanın) hafızası*, *Komünikatif hafıza* ve *Kültürel hafıza* boyutlarıdır (Erl, 2005: 14). Assmann 2005 yılında Karlsruhe Üniversitesi’nde yaptığı sunumda üç boyuttan bahseder ve üç boyut ifadesinin altını çizer. Bununla birlikte Assmann literatürünün geneli tarandığında dört boyuttan bahsettiğini görmekteyiz. Assmann’ın Karlsruhe Üniversitesi’nde yaptığı konuşmanın metni için bkz. (Assmann, 2005). *Mimetik Hafıza* insanın sensorimotor gelişimi döneminde taklit yoluyla elde ettiği davranış kalıplarına işaret ederken; *Eşyanın Hafızası* Assmann tarafından insan yaratıcılığının ürünü olarak adlandırılır. Hafızanın çalışmada özellikle atıfta bulunulacak boyutları ise komünikatif ve kültürel hafızadır. Assmann’ın en uzun süreli hafıza olarak adlandırdığı *Kültürel Hafıza* toplumların sahip oldukları monumental birikim sayesinde tarihsel olarak bir benlik aktarımı fonksiyonu icra eder. Çalışmanın en temel aktörü olacak olan ve Assmann’ın *Komünikatif Hafıza* olarak adlandırdığı hafıza boyutu ise Maurice Halbwachs (1925) tarafından *Kollektif⁵ Hafıza* olarak adlandırılan ve kuşaktan kuşağa aktarılan subjektif birikimlerdir.

Halbwachs’ın *Kollektif Hafıza* olarak adlandırdığı hafıza boyutu Aby Warburg’un *Sosyal Hafıza’sı* ile esas itibariyle aynı şeye işaret etmektedir

⁵ Latince “Colligere” kelimesinden türetilmiş olan Kollektif kelimesi anlaşılamayan bir sebeple Türk Dil Kurumu’nca tek “L” kullanılarak “Kolektif” şeklinde düzeltilmekte. Benzer bir durum “Intellectus” kökünden gelen Entelektüel için de geçerli. Ancak biz bilkast bu iki kelimeyi çift “L” kullanarak yazmayı tercih ediyoruz.

(Assmann, 1988: 9). Makalenin geri kalan kısmında Komünikatif hafıza yahut sosyal hafıza terimlerini kullanmak yerine, söz konusu kavramı en şümüllü şekilde ortaya koyan Halbwachs'ın kullanmış olduğu *Kollektif Hafıza* terimi kullanılacaktır.

Kollektif hafızanın aktarım kapasitesinin subjektif bir karakteri vardır. Söz konusu subjektivite aktarılan bilgilerin doğal olarak birbirinden farklı içerikleri olmasıyla sonuçlanacaktır. Bu durumun en önemli sebebinin kollektif hafızada aktarılan olaylardan toplumun her kesiminin birbirinden farklı şekillerde etkilenmesi olduğunu söylemek gereklidir. Dolayısıyla I. Kosova Muharebesi, kendisini savaşın galibi olarak gören Türklerin kollektif hafızasında önemli bir yeri hakeden büyük bir zafer olarak hatırlanmaz. Öte yandan Sultan I. Murad'ın savaş meydanında katledilmesi savaşın Sırp tarafından büyük bir zafer olarak yâd edilmesiyle sonuçlanmıştır. Sırp identitesinin 1389 yılından beri kuşaktan kuşağa aktarılan bu savaş üzerine bina edilmiş olması kollektif hafızanın bir ürünüdür. Söz konusu örnekte ortaya koyulduğu gibi bireyler ve topluluklar maruz kaldıkları olayın hangi tarafında yer aldıklarına göre bir hafıza yaratarak, bu hafızayı sonraki kuşaklara aktarmaktadırlar.

2. Türk Sekülerleşmesinde Sekülerizasyon

Türk sekülerleşmesine atıfta bulunurken yapılması gereken öncelikli şey kaba bir “din” kavramından kurtularak spesifik olarak sekülerleştirilen dine hasr-ı nazar etmektir. Zira Avrupa sekülerleşmesi ile Türk sekülerleşmesini mukayese etmek aynı zamanda sekülerleştirilen Hıristiyanlık ile sekülerleştirilen İslamı mukayese etmek anlamına gelecektir ve her iki din de birbirinden çok farklı karakterler arz etmektedir.

Michael Minkenberg dinleri geleneklerine ve siyasal pozisyonlanmalarına göre birbirinden ayırırken iki temel soru sormakta:

I. Bir din kurumsallaşmış mıdır, kurumsallaşmamış mıdır? Kurumsallaşma ile kastedilen şey, dinin hiyerarşik yapı tarafından idare edilen bir işleyiş müessesesine sahip olup olmadığıdır.

II. Söz konusu din “dünyevi” midir “dünya dışı” mıdır? Dünyevi dinden kasıt, dinin genel söyleminde nizam-ı âlem hakkında herhangi bir hedefin gözetilip gözetilmediği, siyasi saiklerle hareket etmeye müsait bir potansiyele sahip olup olmadığıdır. Eğer bir din ahval-i âlem hakkında siyasi bir pozisyonlanmaya yol açmıyorsa bu din Minkenberg'in kategorizasyonunda “dünya dışı” olarak tasnif edilmektedir.

Misâlen Hıristiyanlık (Özellikle Katolisizm) piskopostan aşağıya doğru bir hiyerarşiye sahip bir din olarak kurumsallaşmış; diğer taraftan dünyanın dört bir tarafına yayılmış ve dünyanın gidişatı hakkında planlar ve manifestolara

sahip bir kurum olarak dünyevi bir dindir.⁶ Buna mukabil Minkenberğ İslamiyet'i hiyerarşik bir yapıya sahip olmamakla kurumsallaşmamış, ancak dünya düzeni hakkında söylediği sözlerle dünyevi olarak kabul etmiştir (Minkenberğ-Willems, 2002: 116).

Minkenberğ'in bu iki boyutlu ayırımına üçüncü bir boyut katmak faydalı olacaktır. Bu ayırım *Teşri/Şeriatı Olan Din* ve *Gayrı Teşri/ Şeriatı Olmayan Din* olmalıdır. Teşri dinlerin müntesipleri gündelik bireysel dindarlıklarını bu şeriate uydurarak düzenlerken, gayrı teşri dinler ise gündelik hayata mümkün merteye müdahale etmezler. Şu halde İslamiyet ve Yahudilik teşri dinler olarak karşımıza çıkarken, Hristiyanlık gayrı teşri bir dindir. Bu üçüncü boyut din tasnifini biraz daha karmaşık hale getirirse de kurumsallaşmış ve kurumsallaşmamış dinlerin sekülerizasyonunun birbirinden farklı olması gibi teşri ve gayrı teşri dinlerin sekülerizasyonunun birbirinden farklı olacağını kabul etmek akla uzak düşmeyecektir.

Bu farklılığa rağmen İslamiyet'te de Hristiyanlık'ta olduğu gibi bir sekülerizasyon sürecinin yaşanması farklı hafıza türleri üzerinden mümkün olmuştur. Kollektif hafıza ve kültürel hafıza kimliğin yalnızca yapım ve aktarım aşamalarında mühim rol oynamakla kalmazlar; yıkım ve restorasyon aşamalarında da temel roller üstlenirler. Bu bakımdan Türk sekülerleşmesi ve sekülerizasyonu hakkında yapılacak analizlerde bu iki hafıza tipinin üstlendiği role dikkat çekilmelidir. Avrupa sekülerizasyonunun Kilise'nin elinden kültürel hafıza aygıtlarını almasının sekülerleşmeyi güçlendiren bir unsur olduğu tezi, Türk sekülerizasyonunda doğal olarak bir karşılık bulamayacaktır. Zira Türkiye özelinde mesele değerlendirdiği zaman karşılaşılabilecek manzara; Kilise'ye ait yatılı okullar, rahibelerin hasta baktıkları hastaneler, yetimhaneler, bakımevleri gibi sosyal fonksiyona sahip kurumların bir karşılığının Türkiye'de olmadığı şeklindedir. Şu halde Avrupa sekülerleşmesinde sekülerleştirilen öğelerin karşılığını kültürel hafızada bulduklarının altı çizilmelidir. Sekülerizasyon yolu ile kültürel hafızada sahip olduğu aygıtları kaybeden ve fonksiyonsuzlaşan; bununla birlikte kollektif hafızada aktüelitesini yitirerek eskiye ait bir kurum olarak yer eden, dolayısıyla halk nazarında zayıf düşen dinin sekülerleşmesi ivme kazanmıştır. Buna mukâbil Türk sekülerleşmesinde kültürel hafıza sekülerizasyonunun hâkim metot olarak tatbik edilmesi kurumsallaşmamış bir din olması hasebiyle mümkün görünmemektedir. Ayasofya, Kariye gibi sembol yapıların sekülerize edilmesi ve benzeri sekülerizasyonlar Türkiye'de sekülerleşmeye ivme katacak bir sekülerizasyonu neticelendirmemiştir. Bunun en önemli sebebi kurumsallaşmamış dinin mabedinin sekülerizasyonunun kollektif hafızayı sekülerleştirmeye yetmeyecek olmasıdır. Bununla birlikte beklenmeyecek şekilde kültürel hafızada İslamiyet çağrışımı yapacak olan camilerin sekülerleşmede temel bir rol oynamadıklarını iddia etmek zordur. Şu halde sorulması gereken sual,

⁶ Katolik Kilisesi'nin siyasal ve sosyal manifestoları için bakınız; (Bundesverband der katholischen Arbeitnehmerbewegung, 1982)

kollektif hafıza sekülerizasyonunu metot olarak benimsemeyen sekülerleştiricilerin mevcut ibadethanelere sekülerleştirme sürecinde neden ihtiyaç duydukları olacaktır.

Yukarıdaki sorunun yanıtını Paul Connerton’ın Fransa Kralı XVI. Louis’in 1793 yılındaki idamına yönelik ortaya koyduğu ironik yaklaşımdan yola çıkarak aramak mümkündür. Connerton XVI. Louis’in katledilen ilk kral olmadığını altını çizer. Gerek suikast ile öldürülmüş olsun gerek Cromwell’in yaptığı gibi idam yolu ile tatbik edilmiş olsun hükümdar katilleri 1793’ten çok önceden beri var olagelmıştır. Öte yandan bu katillerin hepsinin ortak anlamı hanedan erkine üstü kapalı bir bağlılık sunmak olmuştur. Zira katledilen kralın tahtına yine hanedandan yeni bir kral oturtulmakla hanedanın bu erke sahip olma hakkına sahip yegâne topluluk olduğu kabulü bir anlamda yeniden tasdik edilmiştir (Connerton, 1999: 19). Bununla birlikte XVI. Louis’in idamını farklı kılan etken idamın törenselliği altında gizlidir:

“Louis’in yargılanıp idam edilmesinin kritik noktası, bunun halka açık bir törenle yapılmasıdır; Louis’in kral konumunu yadsıyarak kamusal kişiliğini öldüren de buydu. Hanedan ilkesi suikastla, hapse atmayla veya sürgün etmeyle yıkılmış değildir; krallığı cisimleştiren kişi olarak Louis’in, krallığın halkın nefretini kazanmış bir kurum olduğunun dile getirilip bu duruma tanık olunacak biçimde öldürülmesiyle yıkılmıştır. Devrimciler krallığın çevresinde gelişmiş olup da bu kurumun sarsılmaz olduğu etkisini yaratan havanın açıktan açığa dağıtılıp yadsınmasını sağlayacak bir tören türü bulma gereksinimi içindeydiler. Böylece salt bir kurumu değil, bu kuruma meşruiyet kazandıran siyasal teolojii de tanımadıklarını göstermiş olcaırdı. Kralın bir insan olarak kendi doğal bedeni ile bir kral olarak temsilci bedeninin bir kişide birleştiği biçimindeki siyasal teoloji, en açık biçimde taç giyme töreninde dile getirilirdi. Kralın yalnızca tacı başına takmasıyla değil, bir piskopos tarafından meshedilmesiyle ve bu sırada meshedilmiş kralın Tanrı’nın lütfu ile hüküm süreceği yolunda son derece önemli bir deyişin duyurulmasıyla gösterilirdi. Taç giyme törenine vaftiz gibi kutsal tören benzeri bir nitelik kazandıran bu ikili öğeydi... Bunun sonucunda krallığa düşman olanlar açıkça kutsal şeylere hürmetsizlik göstermiş oluyorlardı. Louis’in kamu önünde öldürülen bir kral durumuna düşürülmesiyle bozulmak istenen etki buydu.” (Connerton, 1999: 19-20)

Connerton “bir tören ile kutsallaştırılan kurumların ancak benzeri bir tören vesilesiyle meşruiyetini yitirebilecekleri” şeklinde bir ufuk açmaktadır. Söz konusu kurumlar kendilerine meşruiyet kazandıran mekânlarda benzeri törenler ile yerlerinden edilebilirler. Bu törensellik kollektif hafızada bir meşruiyet yitimi yaratabilmek bakımından merkezi bir rol oynayacaktır. Camiler bu bakımdan Türk sekülerleşmesinde sekülerizasyon törenlerinin icra edildikleri yerler olarak son derece önemli bir rol oynamışlardır. Sekülerleşen Türkiye bu sekülerleşmeye me’ haz kabul edilebilecek meşruiyeti temel unsurların tebdil-tağyirinde bulmuş, sekülerleşmeye motor olacak sekülerizasyonu ise ikincil aktörler vasıtasıyla hayata geçirmiştir.

Dinin kendi dinamikleri ile modernize olması ile din dışı kurumlar tarafından modernize edilmeleri arasında temel bir fark olacaktır. Hiyerarşik bir yapıya sahip olan Katolik Kilisesi dönem dönem ihtiyaç duyduğu reformları konsiller, sinodlar ve ensüklıklar⁷ vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Kilise otoritesinin ihtiyaç olarak tespit ettiği her şey dinin ihtiyacı olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil herhangi bir hiyerarşiye sahip olmayan İslamiyet'in bir tek merkezden reforme edilmesi mümkün olmamıştır. Bu sebeple Cumhuriyet'in ilk yıllarında İslamiyet'in acil bir reforma ihtiyacı olduğu savı siyasal erk tarafından ortaya atılmıştır; ancak bu tespit selahiyet sorunu sebebiyle bir iddia olarak kalmıştır. "Dinin Modernizasyonu" çalışmaları Ankara'da kurulan İlahiyat Fakültesi'nce oluşturulan bir komisyona havale edilmiştir. Komisyon laik ve Batılı bir cumhuriyete daha uygun, yeni, modernleştirilmiş bir İslam yaratabilmek yolunda Milli Eğitim Bakanlığı'na tekliflerde bulunmak maksadıyla 1928 yılında toplanmıştır. Komisyonun üyeleri arasında ilahiyatçılar, psikoloji ve mantık profesörleri bulunmaktaydı. Komisyon Haziran 1928'de yayınlanan raporunda, dinin sosyal yönüne atıfta bulunarak modernleşen toplum hayatına ayak uydurmak yükümlülüğü olduğunun altını çizmiştir (Lewis, 1970: 409). Komisyon tavsiyelerini dört ana başlıkta topladı; ibadet şekli, ibadet dili, ibadet estetiği, ibadet tefekkürü.

Komisyonun teklifleri arasında camilerin kilise benzeri sıralarla donatılması ve ayakkabı ile camiye girme zorunluluğunun getirilmesi, ibadet dilinin Türkçe olması, camilerin müzik enstrümanları ile donatılması, pastoral vazife yerine getirecek din adamlarının felsefe eğitimi alması gibi radikal değişiklikler yer almaktaydı. Lewis (1970: 410) mezkûr tekliflerin gerçekleştirilebilir teklifler olmadığını altını çizer: "*Osmanlı Sultanlığını, cumhurbaşkanlığı, bakanlık ve parlamentolu bir ulusal cumhuriyete çevirmek mümkündür. Camiyi, oturacak sıraları, orgu ve imam-mugannisi ile bir Müslüman kilisesine çevirmek mümkün değildi. Komisyonun tavsiyeleri, biri hariç, her bakımdan ölü doğmuştur.*"

Ahmet Yaşar Ocak İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörlerine benzer çalışmalar yürütülmesi talimatının verildiği ve projeler hazırlatıldığından bahisle birbirine paralel yürütülen din modernizasyonu çalışmalarından bahseder. Ocak (1999: 119) reforme edilen devletin reforme edilen bir dindarlıkla sekülerize edilmesi çabalarının altını çizmektedir: "*devletin, inanç ve kült alanına da müdahale etmek suretiyle, İslam'ı bir anlamda "Batılı Müslümanlık" haline döndürmeye çaba sarf ettiği, yani bir bakıma Batılılaşmış Türkiye'ye yakışır bir çeşit "reform ve medeni" Müslümanlık biçimi oluşturma projesi geliştirmeye çalıştığı da görülmektedir. Nitekim daha Atatürk hayatta iken camilere Batı'daki kiliselere benzer bir şekil vermeye yönelik olarak İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi profesörlerine hazırlattırılan projeler, ibadet dilinin ve*

⁷ **Sinod:** Kilise içinde tertip edilen konsil toplantıları **Ensüklıka:** Papalık makamı tarafından yayınlanan irşad mektupları

ezanın Türkçe olması yolundaki zorunlu denemeler ve hatta Dolmabahçe Sarayı'nda Atatürk'ün huzurunda incesaz refakatinde Türkçe Kur'an tilaveti denemeleri, devletin İslam'ın kült alanını da kendi beğenisi doğrultusunda şekillendirme çabalarına ilginç örneklerdir. Lewis ve Ocak'ın buluştukları nokta girilen dinin reforme edilmesi çalışmalarının maksadının bir yandan dini bireysel sahaya ötelirken; öte yandan batılılaşan devlete “layık” bir din yaratmak olduğudur.

Lewis'in Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Komisyonu tarafından hazırlanan tekliflerin biri hariç hepsini uygulanamaz bulunduğu yukarıda not edilmişti. Söz konusu uygulanabilir değişiklik ezanın Türkçe okunması reformudur. Türk Dil Kurumu tarafından tercüme edilen ve ilk kıtasında yer alan “Tanrı Uludur!” cümlesi ile iştihar eden ezan Ankara Konservatuvarı tarafından bestelenmiştir. Lewis (1970: 411) “Türkiye 30 Ocak 1932’de Ayasofya Camii minarelerinden okunan Türkçe ezan ile tanıştı” der. Hidayet Aydar (2007: 90) Bernard Lewis tarafından verilen bu tarihten bir gün öncesine işaret ile “ilk Türkçe ezan 29 Ocak 1932 tarihinde Hafız Rıfat Efendi tarafından Fatih camii minarelerinden okundu” der. İlk ezan hakkında verilen tarihler arasından Aydar’ın mı Lewis’in mi daha isabetli bir aktarım yaptığının bir önemi yoktur. “Türkçe ezan”ın makale kapsamındaki önemi tarihi detayı değil, şeairin bir parçası olarak sekülerizasyonda oynadığı roldür.

3. Şeairin Sekülerizasyonu

Şiar kelimesinin çoğul sığası olan şeair, yani şiarlar, esasen tam karşılığı olmayan bir kelimedir. Şeair zaman içinde kendisine kolektif hafızada hangi anlamlar yüklenmişse ona işaret eder. Kavramsal olarak şiar dinin müntesiplerince kullanılan sembollerini tanımlar: “**ŞİÂR:** *Allah’a kulluk etmeye vesile olan, saygı gösterilmesi ve korunması gereken belli ibadet, işaret ve semboller anlamında terim*” (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2010: 123-124). Şeairden kabul edilen semboller ortaya çıkışlarını ekseriyetle dinin temelinde bulmazlar. Şu halde şeair ile kastedilen şeyin, dinin temelinde olmayan, ancak zaman içinde kolektif hafızada dini çağrıştırır hale gelecek seviyede dinin içine sirayet etmiş semboller olduğunu belirtmek gerekmektedir. Şeaire Hıristiyanlıktan verilebilecek en tipik örnek haç, labarum, vaftiz havuzu, çan, zünnar, mum ve balık sembolleridir. Özünü İncil’de yahut İsa Mesih’te bulmayan, ancak İseviliği çağrıştıran bu sembollerle karşılaşması kişinin aklına Hıristiyanlık dinin getirir. Türkiye’de İslamiyet namına şeairleşen eşya ve adetlere örnek olarak ‘takke-tesbih’ gibi ibadet enstrümanlarından, belli sakal- bıyık gibi traş stillerine kadar pek çok öğeyi saymak mümkündür; ancak ezan şeair sıralamasında şüphesiz ilk sıralarda yer alacaktır.

Paul Ricoeur sembollerin en önemli özelliğinin birden fazla şekilde yorumlanabilir olmaları olduğunu söyleyerek şeairi anlamlandırma noktasında son derece faydalı olacak bir kapı açar. Dağ, gök, yıldızlar gibi

kutsal kitaplarda kullanılan ve bu sebeple dînîleşmiş semboller olsalar dahi her sembol birden fazla manaya gelebilme özelliğine sahip olacaktır. Bununla birlikte “yorumlama” olabilecek pek çok mânâdan bir tanesini tercih etmekle subjektif bir 'teke indirme' faaliyetidir. (Ricoeur, 1974: 19) Bununla birlikte şair sembol olsa da birden fazla şekilde yorumlanabilir olma özelliğine sahip değildir. Örneğin dini kisveler olduğu düşüncesi ile cübbe-sarı giyen ve sakal bırakan kişilerin nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturduğu İstanbul'un Çarşamba semtinde rastlanacak sakal, kişiyi “Acaba bu sakallı kimse sakal bırakmakla ünlenmiş bir haham yahut Karl Marx’a benzemeye çabalayan bir Marksist olabilir mi?” gibi bir ayırım noktasında bırakmaz. Buradan çıkartılacak en önemli sonuç, kültürel hafıza ile beslenen kollektif hafızanın karşılaştığı sembollerini birden fazla anlama gelebilecek şekilde algılamayacağıdır. Dolayısıyla şairin pozisyonunun kültürel hafıza ile kollektif hafızanın tam keşim noktasında bulunduğunu öne sürmek anlamsız olmayacaktır. Şu halde şair ile sembol arasındaki farkı zorlanmadan ortaya koymak mümkündür ve şair başka manalara gelemeyecek şekilde direk dini çağrıştıran semboller olarak tarif edilebilir.

Şairin ortak özelliği dini bireysel sahanın ve ibadethanenin sınırlarından taşarak kamusal alanda var kılıyor olmalarıdır. Zira yalnızca dini bir çağrışım yapabilecek bir sembol olan şair bireyler arasında kullanımı ile dini bir mesaj vermekle kalmaz; aynı zamanda kendisini görünür, duyulur kılabilirdiği yerde ait olduğu dinin varlığına delalet eder. Kurumsal dinin kamusal alandan soyutlanması ruhbanların kamusal alandaki mevcudiyetinin sınırlanması ile mümkün olabileceken, kurumsallaşmamış bir dinde bu sınırlama bu kadar basit bir şekilde hayata geçirilebilir değildir. Zira kurumsallaşmış dinler şairin kamusal alanda kullanımını genellikle ruhbanlara tahsis eden dinlerdir. Boynuna elbisesinin dışında kalacak ve herkes tarafından görülebilecek bir haç asmak bir piskoposa mahsus bir tavırken, habit giymek ve beline zünnar bağlamak bir keşişin yapabileceği bir şeydir; bununla birlikte tüm vücudunu saçları da dâhil olacak şekilde kapatan bir kadın karşımıza ancak bir rahibe olarak çıkacaktır. Şair taşınması, kullanımı ve ilanı kurumsal-hiyerarşik bir dinde yetkiye bağlıdır. Kurumsallaşmamış dinlerde ise şairin taşınması ve tatbiki doğal olarak var olmayan bir otoritenin iznine bağlı değildir. Bir de Minkenbergen tasnifine ilave edilen “teşri din” perspektifi devreye girecek olursa, kurumsallaşmamış teşri dinlerin kamusal alanı müntesipleri vesilesiyle adeta bir şair panayırı haline getirdiği gözlemlenecektir. İslamiyet, Yahudilik gibi kurumsallaşmamış teşri dinlerin müntesipleri herhangi bir şov amacı gütmeksizin şairi kamusal alanda görünür kılar. Örneğin vaktin geçmekte olduğunu fark eden bir işportacı tezgâhının yanına serdiği seccadesi, başına taktığı takkesi ile namaza durabilir. Bir şabat günü sinagoga giden Müseviyi başının üzerine örttüğü bir talit ile görülebilir. Söz konusu Musevi sair zamanlarda zaten kipa taşıyor olacaktır.

Şairin dışarıya vereceği mesajların yanı sıra bizzat kişiye vereceği mesajlar da hesaba katmalıdır. Kişi şair kullanımı ile kendi dindarlığına kendisini

ikna etmektedir. Bunun yol açacağı öz tatmin kişiyi iyi bir dindar olmak yolunda başarılı kılmaktadır. Bu kabulün üstüne bir de söz konusu dindarın dininin kurumsallaşmamış-dünyevi-teşri bir din (İslam) olduğu göz önünde bulundurulursa; dinin kendini örnekteki dindar birey gibi vesilelerle gündelik hayatta, bireysel ve kamusal alanda sürekli gözle görülür kılacağı söylenebilir.

Tüm bu izahlardan sonra şeair tanımının tam olarak yapıldığı kabul edilebilir. Bir kez daha özetlenecek olursa “Şeair” bireysel ve toplumsal çağrışımları olan ve yalnızca dine atıfta bulunmakla bir tek manaya gelebilecek olan, dine müntesiplerince eklenmiş sembollerdir. Şeair hakkında bu kesinliğe ulaştıktan sonra Türk sekülerizasyonunda şeairin ifa ettiği vazife tespit edilebilir.

Batı sekülerleşmesinde sekülerize edilecek kültürel hafıza öğelerinin öncelikli hedef kılınmaları kurumsallaşmış dünyevi din olan Hıristiyanlığın tabiatından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte Türk sekülerleşmesinde kurumsallaşmamış dünyevi bir din olan İslamiyet’in kurumlarına bağlı kültürel hafıza öğelerinin olmaması, kamusal alanda dini çağrıştıran ve sekülerize edilecek yegâne öğenin şeair olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu durum ruhbanın sekülerleştirilmesinden ziyade dindar bireyin sekülerleştirilmesini amaçlamaktadır; zira Hıristiyanlık dual yapısı ile zaten kısmen seküler bir ‘laos’⁸ u öngörürken, İslamiyet Klerus (Ruhban)- Laos ayrımı olmayan bir din olarak standart dindarlarının din adamı ölçeğinde olmasını öngörür: Günlük hayat bir keşişin hayatına benzer şekilde din kurallarınca şekillendirilirken, kisve ve jargon da ruhbanlık seviyesinde din referanslı kullanılmaktadır. Türk sekülerleşmesi ilk adım olarak dindarların, şeair kullanımını ruhbanlara terk etmesini istemiştir. 2 Eylül 1925 günü çıkan din adamı dışındaki kişilerin cübbe ve sarık giymelerini yasaklayan kararname bireysel sekülerizasyonun ilk adımıdır. Din adamı olmayanların kullandıkları şeairin bir kısmı sekülerize edilmiş, söz konusu kimseler şeairin ikincil hedef olarak tarif edilen rolünün sağlayacağı bireysel tatminden mahrum kalmışlardır.

Kaligrafi tipi kültürel hafızanın önemli öğelerindendir. Hiyerogliflerin Mısır’ın Eski Mısır geçmişini hatıra getiren kültürel hafıza öğeleri olması örneğinde olduğu gibi Osmanlı kaligrafisinin İslamiyet’e atıfta bulunan bir karaktere sahip olduğu muhakkaktır. Bu bakımdan halk ağzında “Hatt-ı Kur’an, eski harf, eskimez harf, Arap harfi, Osmanlıca” gibi ifadelerle tarif edilen Osmanlı kaligrafisi İslamiyet’i çağrıştıran şeairin bir parçasıdır. Bu bakımdan harf inkılabının diğer bütün neticeleri bir yana önemli bir sekülerizasyon unsuru olduğu ortadadır. Osmanlı kaligrafisinin terk edilerek latin alfabesinin benimsenmesi gündelik hayatta İslamiyet’i çağrıştıracak önemli bir hafıza öğesinin sekülerizasyonudur.

⁸ Ruhban olmayan halk kitlesi

4. Sekülerizasyon Töreni Olarak Türkçe Ezan

Şeair dini yalnızca yapan, yayan ve sürdüren öğeler değildir; aynı zamanda zayıflatan, yaşam alanını daraltan ve sonlandırılmasında temel rol oynayan faktörlerdir. Kimi zaman sekülerleştiriciler dini sembollere başvurmuş; bazen de sekülerleşme süreci kendi dinamiklerini dini semboller üzerine bina etmiştir. Connerton'ın formülasyonu ile söylenecek olursa, kutsal değere sahip kurumlar, yine kendi kutsal vasıflarının marifetiyle güç kaybetmişlerdir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde dinin bireysel alana ötelenmesi ile XVI. Louis'nin idamı sosyal algı bakımından büyük benzerlikler barındırır. Bu benzerliği görünür kılmak için Connerton'ın attığı adımları takip etmek gereklidir. İşe Cumhuriyet sekülerleşmesi ile cumhuriyet öncesi sekülerleşme arasındaki farklılıklar tespit edilerek başlanabilir. Bu ayrım Connerton'ın XVI. Louis öncesi katledilen krallar ile XVI. Louis arasında yaptığı ayırmadan farksız olacaktır. (Connerton, 1999: 19) Cumhuriyet öncesi yapılan dini reformların hemen tamamı Connerton'ın alegorik olarak ifade ettiği şekilde dini sekülerleştirmek şöyle dursun, dine sunulan bir bağlılık anlamına gelmekte idi; zira mezkûr reformların hemen hepsi, delili şer-i şerifte aranan ve "Şeriat-ı Garra-i Muhammediyye" nin delâli ile meşru kılınan reformlar olarak dini yine en üst meşrulaştırıcı mesabesinde tutmakta idi. Hele Sultan II. Mahmud örneğinde olduğu gibi bu reformları yapan kimse "Halife-i Rû-i Zemîn" sıfatına sahipse, yapılan reform dinin sekülerleştirilmesi olarak yorumlanmaktan uzak olacaktır. Bunun en önemli sebebi dinin kamusal alandan bireysel alana itilmiyor oluşu, tersine kamusal alanda dinin kabuk değiştirerek de olsa varlığını ve gücünü sürdürüyor oluşudur (Çağlar, 2013: 27-30). Dönemin sekülerleşen münevverlerinin tutumu da bu hususta son derece belirleyicidir. Dinin toplumsal hayattan soyutlanmasını düşünmek şöyle dursun; Bâb-ı Âli'ye karşı isyan bayrağı açan ilk dönem Yeni Osmanlılar'ın temel şikayeti Tanzimat'ın "İzzet-i İslamiyye"yi haleldar ediyor oluşudur (Mardin, 1996: 26). Buna mukabil dinin sekülerleştiriciler tarafından modernize edilmiş bir dindarlık suretinde bireysel alana itilmesi sekülerleşmenin bizzat ta kendisidir ve Cumhuriyet sekülerleşmesinin alamet-i fârikasıdır.

Connerton'un idam seremonisi alegorisi üzerinden Türk sekülerizasyonu okunacak olursa, ezanın oynadığı dikkat çekici rolü görmek mümkün olur. Söz konusu sekülerleşme, sekülerleşmeden ziyade sekülerleştirme suretinde gerçekleşmesi ile Kral XVI. Louis'nin idamı benzeri bir törenselliğe muhtaçtır. Connerton'un (1999: 20) da dediği gibi "*Devrimciler krallığın çevresinde gelişmiş olup da bu kurumun sarsılmaz olduğu etkisini yaratan havanın açıktan açığa dağıtılıp yadsınmasını sağlayacak bir tören türü bulma gereksinimi içindeydiler. Böylece salt bir kurumu değil, bu kuruma meşruiyet kazandıran siyasal teolojiji de tanımadıklarını göstermiş oluyorlardı*". Sadece Kral'ı öldürmekle kalmayıp Kral'a güç veren teolojinin, yani dinsel meşruiyet kaynağının ortadan kaldırılması anlamına

gelen bu törenin bir benzeri, Türkçe ezanın Ayasofya Camii’nden okunması ile ortaya konmuştur. Türk halkının kültürel hafızası ile kolektif hafızasının tam kesişme noktasında yer alan bu mâbed bir yandan “İstanbul’un Osmanlılaşması”nın bir sembolü olarak sabık “Devr-i Osmânî”ye atıfta bulunurken; diğer yandan padişahların ekseriyetle Cuma selamlığına çıktıkları, ülkenin en sembolik camisidir. Dinin dünyevileştirilmesi töreninin yapılması için Ayasofya’nın minarelerinden daha güzel bir ortam bulmak mümkün değildi. Üstelik bu törenin ritüel kısmını da uzun uzadıya planlamanın bir gereği yoktu. Mevcut ritüellerin en törensel olanı, şeairin en kamusal olanı, dini günde beş defa kamusal alana taşır ve hissedilir kılan ezanın sekülerizasyonu, yani ezan olmaktan çıkarılması şeair sekülerizasyonunun her gün yinelenen bir töreni haline gelmiştir. Avrupa sekülerleşmesi için ihtiyaç duyulan “zayıf düşmüş din” imajını yaratan sekülerizasyona mukabil, şeairin sekülerizasyona tabi tutulması ve bunun ezan yoluyla her gün beş defa ilan ediliyor olması sekülerleşmeye ivme kazandırmıştır.

Sonuç

Sekülerizasyon sekülerleşmeye ivme katmış ve adeta bir motor işlevi görmüştür. Katolisizm’in sağladığı olanaklar sebebi ile kültürel hafıza öğeleri Avrupa sekülerizasyonunun hedefi olmuştur. Bununla birlikte Türk sekülerleşmesi-sekülerleştirilmesi sekülerizasyonuna hedef olarak kültürel ve kolektif hâfıza öğelerini seçmiştir. Bu ayırımın en temel sebebi Katolisizm ile İslamiyet arasındaki yapısal farklardır. Türk sekülerizasyonunun birincil aktörü olarak karşımıza çıkan şeair hakkındaki tartışmalar günümüze dek sürmüştür. Kamusal alanda başörtüsü tartışmaları şeair üzerinden süregelen tartışmaların son safhası olarak karşımıza çıkmıştır. 18 yıl süren Türkçe ezan uygulaması şeair sekülerizasyonuna ancak bir örnek teşkil edebilir.

Dindarsız bir dinin din olarak varlığını sürdüremeyeceğini, ancak bir inanç sistemi olabileceği söylenebilir. Dindarların dini bir din olarak var kıldıkları şey şeair olagelmıştır. Şeair var olduğu sürece toplumda din var olmuş, şeairin olmadığı yerlerde ise din yok olmuştur. Türk dindarlığı kamusal alanda şeair sayesinde var olmuş; şeairin görünür olmadığı yerde dindar kitleler dindarlık vasfıyla yer almakta sıkıntı yaşamıştır. Dönem insanı için bir identite yapıcısı ve din kamusallaştırıcısı anlamlarına gelen ezan elbette diğer şeairden farklı ve daha şaşaalı şekilde sekülerize edilmeliydi. Dolayısıyla "Ezan’ın Türkçeleştirilmesi" şeair sekülerizasyonunun mührü anlamına gelen bir törene tekabül etmektedir.

Türkiye’deki sekülerleşme tartışmalarının kamusal alan ve hayat tarzları etrafında yoğunlaşması bu noktada anlamlı hale gelmektedir. Kamusal alan ve hayat tarzlarının kesişme noktası tam olarak şeairin boy gösterdiği alana denk gelmektedir. Sonuç olarak sekülerizasyonun şeair ve diğer unsurlar üzerinden Türkiye’de sekülerleşme tartışmalarına dahil edilmesi önem kazanmaktadır. Türk sekülerleşmesi tartışmalarında sekülerizasyonun daha

fazla gündeme gelmesi kavramsal bir yenilik olmanın yanında kamusal alan ve hayat tarzı üzerinden yürüyen sekülerlik tartışmalarını da daha sahici bir zemine çekecektir.

Kaynakça

- Assmann, J. ve Hölscher, T. (1998), *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Assmann, Jan (2005), “Der Begriff des kulturellen Gedächtnisses, Kulturelles Gedächtnis im 21. Jahrhundert”, Tagungsband des internationalen Symposiums, 23 Nisan 2005, Karlsruhe.
- Aydar, Hidayet (2007), “Türklerde Anadilde İbadet Meselesi: Cumhuriyet Dönemi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15, s. 71-107.
- Benetka, G. (2002), *Denkstile der Psychologie*, Facultas Universitätsverlag, Wien.
- Brunner, O. Conze, W. ve Koselleck, R. (1972), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- Bundesverband der katholischen Arbeitnehmerbewegung (1982), *Texte zur katholischen Soziallehre*, Verlag Butzon&Bercker, Köln.
- Casanova, J. (2007), “Säkularismus-Ideologie oder Staatskunst”, *Transit Eurozine Magazin*, sayı: 39, s. 29-44.
- Connerton, P. (1999), *Toplumlar Nasıl Anımsar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Çağlar, İ. (2013), *From Symbolic Exile to Physical Exile: Turkey's Imam Hatip Schools the Emergence of a conservative Counter-Elite, and its Knowledge Migration to Europe*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Erl, A. (2005), *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart.
- Halbwachs, M. (1925), *La Mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Lewis, B. (1970), *Modern Türkiye'nin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Luther, M. (1962), *An den christlichen Adel deutscher Nation*, Reclam, Stuttgart.
- Lübbe, H. (1965), *Säkularisierung, Geschichte eines Ideenpolitischen Begriffs*, Verlag Karl Alber, Freiburg.
- Mardin, Ş. (1996), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Marramao, G. (1999), *Die Säkularisierung der Westlichen Welt*, Insel Verlag, Frankfurt.
- Minkenber, M. ve Willems U. (2002), “*Staat und Kirche in westlichen Demokratien*”, *Politik und Religion*, sayı: 33, s. 115-138.
- Minkenber, M. ve Willems, U. (2003), “*Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts*”, *Politik und Religion*, sayı: 32.
- Ocak, A. (1999), *Türkler, Türkiye ve İslam*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ricoeur, P. (1974), *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Suhrkamp, Frankfurt.
- TRE Theologische Realenzyklopädie (1998), Walter de Gruyter, Berlin
- Toynbee, A. (1968), *Religion ohne Zukunft*, Bertlesmann Vlg, München.
- Zinser, H. (2010), “14 Vorläufige Thesen zur Säkularisierung”, *Religionen nach der Säkularisierung*, Editörler: Hödl, Hans Gerald-Futterknecht, Veronica, Lit Verlag, Wien.