

Dinî Grupların Hafıza Zinciri Olarak Vaazın Araçsallığı: Kotku ve Gülen Örneği

BAYRAM SEVİNÇ
Karadeniz Teknik Üniv.
Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü
by_sevinc@yahoo.com

Öz

Osmanlı döneminde geleneksel örgütlenme biçimlerinden biri olan tarikatlar, tasavvufi geleneğin taşınmasında önemli bir işleve sahip olmuştur. Cumhuriyet’le birlikte geleneksel yapılara ve örgütlenmelere cephe alınmış, Tekke ve Zaviye Kanunu’yla da tarikatların resmi varlığına son verilmiştir. Ancak tasavvufi geleneğin asırlar boyunca taşıya geldiği toplumsal hafıza ve anlam evreni gayr-ı resmi olarak ve biçim değiştirerek varlığını sürdürmüştür. Yeni dönemde tarikatlar yerlerini camilere bırakmış, tasavvufi gelenek ise camilerdeki resmi vaazlar aracılığıyla aktarılmaya çalışılmıştır. Bu makalede, günümüzde dinî grupların, tasavvufi kültürün aktarımı noktasında cami ve vaazı nasıl kullandıkları Mehmed Zahid Kotku ve Fethullah Gülen örneği üzerinden tahlil edilmiştir. Söz konusu kişilerin vaizlik/imam hatiplik yaşantısı ele alınırken de Danièle Hervieu-Léger’in kavramsallaştırması kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hafıza Zinciri Olarak Vaaz, Tasavvuf, Tarikat, Dinî Gruplar ve Cami, Gülen Hareketi, İskenderpaşa Cemaati

Abstract

The Instrumentality of Preaching as a Chain of Memory of Religious Groups: Examples of Kotku and Gülen

Sufi orders, which were traditional organizational forms in the Ottoman period, had an important function in the transmission of *taşavvuf* tradition. The republican period started off with a state opposition and hostility towards traditional religious structures and forms of organizations. And with the legislation banning the sufi lodges, sufi orders as a form of organized religion in Turkey officially came to an end. However, collective memory that had been transmitted for centuries through sufi traditions went underground and continued its existence in disguise. In the new period, sufi orders were mostly replaced with mosques, where the sufi tradition started to be passed on by way of official preaching. This article is intended to analyze how religious groups today use the mosque and preaching in transmitting the sufi culture through the examples of Mehmed Zahid Kotku and Fethullah Gülen. It is to be noted that Danièle Hervieu-Léger’s conceptualization is used when analyzing the lives of these two figures as preachers and imams.

Keywords: Preaching as a Chain of Memory, Sufism, Sufi Orders, Religious Groups and Mosques, the Gülen Movement, İskenderpaşa Community

Giriş

Dinî grupların öğretilerini aktarmada kullandıkları en temel form olan vaaz, sıradan bir form olmanın yanı sıra döneminin sosyo-kültürel biçiminin belirleyiciliğinde sembolik bir yapı halini alabildiği gibi bir *güvenli ada* olarak da işlevselleştirilebilmektedir. Modern Türkiye’de din, yönetici seçkinlerin geleneksel toplum yapısının tüm kurum ve simgelerinden kopma arzusunun yukarıdan belirleyici bir modelle gerçekleştirmeyi tercih etmesi bağlamında hep sorunlu bir alanda yer almış ve dinî gruplar da varoluş kaygısıyla bu koşullarda hayatta kalma mücadelesi içinde olmuşlardır. Türkiye’de dinî gruplar çoğunlukla sivil alternatif yapı arayışında olmuşlardır; çünkü “Cumhuriyetin modernleşme deneyimi, din konusunda ihmalkârdır. Cumhuriyetin kuruluş fikriyatı bir kenara bırakılırsa din, 1980’li yıllara kadar açıkça ihmal edilmiş[tir]... .”¹ Bu dönemden önce başlayan dinî grup yapılanmalarında beliren nitelikler ve bunların 1980 sonrasındaki dönüşümü, dinî grupların bu sorunlu alandaki varoluş kavgasını sergilemiştir.

Osmanlı döneminde tekke ve zaviye kurumsallığında tarikat adlandırmasıyla izah edilen dinî grup formülasyonları, tarikatların yasaklanmasıyla beraber, din anlayışlarıyla birlikte varlıklarını geleceğe taşırken yasaklı bölgenin güvenli adacıkları olarak camilerde vaaz zincirine sıkı bir şekilde tutunmuşlardır. Özellikle 1925-50 döneminde camiye entegre olan Nakşibendilik, Halvetîlik, Kadîrîlik, Rufaîlik gibi motifler varlıklarını ve geleneklerini daha rahat bir şekilde koruyup devam ettirirken Bektaşîlik ve Mevlevîlik gibi “bir cami ile birleştirilmek suretiyle gizliden devam eden bir tekkeye sahip olmayan tarikatlar, varlıkları ve geleneklerini aynı ölçüde güçlü bir biçimde korumayı başaramamış görünmektedirler.”² Tarikatların camilerdeki vaaz pratiğini sistemin meşruiyet tanıdığı bir varoluş alanı olarak tercih etmeleri, dinî hafıza zinciri olarak vaazın, -öncesinde özel mekânlarda ve evlerde sürdürdükleri sözel kültür bağlamında- etkin ve başat olmasına yönelik bir eylem kategorisi üretmiştir. Öte yandan bu sohbet zinciri, şeyh-mürît ilişkisini güçlü ve canlı kılarak geleneksel dinî grup

¹ Necdet Subaşı, “Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği,” Gönül Pultar (der.), *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007) içinde, ss.72-88.

² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), ss. 541-542; Ayrıca bkz. Ünver Günay ve A. Vehbi Ecer, *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999), ss.241-242; Hulusi Şentürk, *İslamcılık: Türkiye’de İslami Oluşumlar ve Siyaset* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2011), s.147; Thierry Zarcone, “Nakşibendîler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden, Yeniden Dini Siyasi ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991),” *Türkiye Günlüğü* 23 (1993), s.100.

yapısını koruduğu gibi modern dönemde cemiyet içinde cemaat yapılanmalarına yönelik adacıkların üretilmesi sonucunu da doğurmuştur; böylece bu yeni koşullarda mutasavvıf olarak şeyhin otoritesi ve benimsediği tasavvuf anlatımı, modern bireyin referans noktası olarak rehberlik fonksiyonunu sürdürmüştür. Bu yasaklı dönemin sözel kültüre ve şeyhlik kurumunun devamlılığına yaptığı diğer bir katkı, yasaklamalar, hapisler vb. kısıtlama ve engellemelerle şeyhlerin karizmasının güçlendirilmesi olmuştur.³

Aktarılan analiz çerçevesinden yola çıkılarak burada belirlenen temel tartışma alanı, toplumsal hafızanın sürekliliği ve dönüşümü bağlamında Cumhuriyetle birlikte yasaklanan ve dönüştürülen⁴ örgütlenmiş dinî yapının (tasavvufun tarikat yapılanmasının) yanı sıra doğal bir tarihi akış olarak hafıza kodlarının sürekliliğinin kısa bir analizi ve bu süreklilikte etkin bir araç ve meşruiyet adası olarak beliren resmi görevli olarak vaiz olma ve vaaz fonksiyonelliğinde hafıza aktarımı ve hafızanın yeniden üretimidir. Dahası, tasavvuf kültürünün aktarımında cami cemaati genelinde gerekli olan yeni söylem de (sadece bağlılarının olmaması nedeniyle herkese hitap), genel bir İslami bilinçlenmeye etkisi çerçevesinde referans düzlemine alınmıştır.⁵

Sözlü Kültür ve Hafıza Aktarım Dinamiği

Bu çalışmada temelde Danièle Hervieu-Léger'in din üzerine yaptığı topluluk silsilesi ve gelenek/kolektif hafıza merkezli analiz yapısını,⁶ tarikat ve tasavvuf olgusunu açıklama çerçevesi olarak konumlandırmaktayız. Böylece sözlü kültür ve hafıza aktarım mekanizmaları bağlamında bu kuramsal birim temel alınmakta ve yerel dinî örgütlenme yapısına uygulanmaktadır. Burada esas alınan çerçeveye, öncelikle, kolektif hafıza kodlarının şimdiyi şekillendirmede etkin olan paylaşımlarının bir sosyal bağlam içerisinde beliren dinamizmi incelenecektir. İkinci olarak bu kodların sosyal kimlik inşasında görev üstlenişini mümkün kılan süregelen düşünce aktarım sistemi ele alınacaktır. Connerton'un da belirttiği gibi geçmişle ilişkimiz bir nedensellik-etkilenim bağıyla yürür ve ikisinin birbirinden

³ Ünver Günay, "Türkiye'de Toplumsal Değişme ve Tarikâtlar," *İslâmiyât* 5:4 (2006), s.147.

⁴ Kimi sosyal bilimciler geleneksel tarikat yapılanmalarının alternatifini olarak halkevlerinin konduğunu iddia eder: "587 sayılı kanunla, 4 Mart 1924'te Cumhuriyet Sufi tekkelerini kapattı. Bunların yerine daha sonra, radikal dünyevileşmeyi ve yeni devlet seçkinlerine itaati özendirilen halkevlerini koydu." M. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar-Nurcular, Nakşiler, Millî Görüş ve AK Parti*, terc. Ahmet Yıldız (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), s.189.

⁵ Şentürk, *İslamcılık*, s.170.

⁶ Danièle Hervieu-Léger, *Religion as a Chain of Memory*, terc. Simon Lee (Cambridge: Polity Press, 2000).

ayrıştırılması kolay değildir. Bu nedenle dinî grupların kimlik ve gelenek algısının güncel profili, bir referans çerçevesi olarak işlev gören geçmişten bağımsız anlaşılabilir. Dahası, üyelerin ortak bir toplumsal hafıza taşımasının gerekliliği bir yana, verili bir grup içerisindeki meşruiyet çerçevesinin genelde geçmişin imajlarıyla sosyal düzeni olumlaması, verili yapının üretiminde geçmişin etkisinin önemini aşikâr kılmaktadır. Denilebilir ki günün deneyimleri geçmişin bilgisi üzerinde inşa olurken verili sosyal düzen de geçmişin imajları yoluyla meşrulaştırılır.⁷ Dahası ortak kimlik olgusu, bir grubun üyelerine kendilerini onunla tanımlayabildikleri bir imge sunmasıyla⁸ yürüyen bir sistematiğe sahip olduğu için geçmiş, güncel imgenin inşası için bir veri kaynağı olarak işlevselleştirilir.

Léger, kolektif hafıza üzerine analizleriyle tanınan Fransız felsefeci ve sosyolog Maurice Halbwachs'ın birey-toplum bağıncı incelerken dayandığı hafıza kavramını,⁹ din'in analizi için bir çıkış noktası olarak alır. Bu kavramı öne çıkaran Halbwachs'a göre "paylaşılan hafızanın bilinci hem bireysel, hem de sosyal kimlik için gerekli bir özelliktir; böyle bir bilince sahip olmadığında (birey bir yana) bir toplum, geleceğiyle yüzleşmekte zorlanacaktır."¹⁰ Léger, bu yapıyı inanç boyutuna taşır ve bir topluluk ve silsile üyelik zinciri ile gelen (kolektif hafıza) iki sacayağı üzerine din analizi yapar. Léger, dini bir hafıza zinciri olarak ele alır ve bu bağlamda dinden uzaklaşmayı da hafıza kaybı olarak yorumlar. Hafızayı kolektif anma ritüelleri bağlamında alan Durkheim'in (Halbwachs'ın hocasıdır) analizleri, Léger'in çıkış noktasının Halbwachs'tan önceki dayanağıdır. Kavram ve olgu bağlamındaki farklılıkları bir yana, ikisi de hafızayı daha çok toplumsal bağlamda ve sosyallikle işleyen bir mekanizma olarak ele almaktadır.¹¹

Léger'in topluluk silsilesi ve gelenek/kolektif hafıza olarak oluşturduğu din analiz yapısı, tarikat ve tasavvuf analizi bağlamında İslam geleneği için uygulanabilir niteliktedir. Bu bağlamda, tarikat ve benzeri örgütsel yapılanmalar insanları birbirine bağlayan bir silsile ve bu bağı sürdüren gelenek olarak tasavvuf mirası ise kolektif hafıza olmaktadır. Halbwachs'a göre bütün hatırlamalar, aile gibi grupların dinamiğine dayanır. Grubun tekil

⁷ Paul Connerton, *How Societies Remember* (New York: Cambridge University Press, 1989), ss.2-3

⁸ Jan Assmann, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*, terc. A. Tekin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), s.133.

⁹ Bkz. Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, terc. ve ed. Lewis A. Coser (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

¹⁰ Grace Davie, *Modern Avrupa'da Din*, terc. Akif Demirci (İstanbul: Küre Yayınları, 2005), s.38.

¹¹ Jeffrey K. Olick, "Collective Memory: The Two Cultures," *Sociological Theory* 17:3 (1999), s.334; Ayrıca bkz. Émile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, terc. Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995).

doğası ve deneyimleri kolektif hafızayı biçimlendirir ve her grubun kendisini diğerlerinden ayıran bir kolektif hafızası vardır.¹² Böylece tasavvufî mirasın zümre ve kitleye göre farklılıkları söz konusu olabilir; burada söz konusu edilen, bir form olarak tasavvufun kolektif kodlar üretmesi ve taşımasıdır. Sorunsallaştırdığımız vaaz ise burada, modern Türkiye’de tarikat yapılanmasının cami yoluyla silsileleşmesinin getirdiği bağı ve birlikliliği süregelenleştiren bir kolektif hafıza birimi (tasavvuf geleneğinin aktarımı) olarak işlev görmektedir. Tarikat, olağan işlevini Cumhuriyet’in yasaklamalarıyla¹³ yitirse de tasavvuf, bir hafıza zinciri olarak devam etmiştir:

Cumhuriyet devrimleri ile kapatılan ve faaliyetleri yasaklanan tasavvuf geleneği değil, geleneksel tasavvuf örgütlenmesi olarak tarikatlardır. Zaten, “toplumun genel sembollerinin ve değerlerinin kümülatif birikimi” anlamında kullandığımız “geleneğin” yasaklanması, toplumsal hafızanın sıfırlanması demek olacağından, sosyolojik olarak mümkün de değildir. Bir örnek verecek olursak; Cumhuriyetle birlikte Osmanlı devletinin siyasi-kurumsal varlığı sona ermiş, bu siyasi-kurumsal varlığı temsil eden (saltanat, hilafet gibi) kurumlar da yasaklanmıştır. Ancak, Osmanlı siyasi-kurumsal varlığının da dayandığı siyasi, toplumsal, kültürel gelenek Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir ki bu gelenek, en karamsar olduğumuz dönemlerde dahi, ülkemizin sıradan bir üçüncü dünya ülkesine dönüşmesini engellemiştir. Tarikatların kapatılması ve faaliyetlerinin yasaklanmasında da benzer durum söz konusudur. Tarikatların dini-kurumsal varlıklarının sona erdirilmesine rağmen, bu dini kurumsal yapıların da dayandığı, daha geniş ve kapsayıcı tasavvuf geleneği var olmaya devam etmiş, dini yaşayışı tek düzenlikten ve standartlaşmaktan kurtararak, çeşitlilik ve renk katmıştır.¹⁴

Burada söz konusu edilen devamlılık, Léger’in ifade ettiği geleneksel otoriteye dayanan bir yapı olarak inancın biz duygusuna dayanan silsileye dâhil olmasıyla süreklilik kazanan niteliğine atfen, tasavvuf kültürünün bir kolektif hafıza zinciri olarak biz duygusuyla birlikte taşıdığı devamlılıktır.

¹² Nicolas Russell, “Collective Memory before and after Halbwachs,” *The French Review*, 79:4 (2006), s.796.

¹³ Cumhuriyet, bir yandan yeni toplum modelinin yapı ve kültür boyutlarını muhkemleştiren bir yandan da eski yapının tasfiyesini yürütmekteydi. Bkz. İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), s.363.

¹⁴ Emin Yaşar Demirci, “Tasavvuf Geleneği ve İskenderpaşa Cemaati,” *Eğitim Bilim Dergisi* (Mart 2001), <http://www.gumushanevi.com/hocalarimiz/mec/523-iskenderpaşa-cemaati.html> (10.08.2011).

Léger, modern toplumda dinin dönüşümünü bu hafıza sürekliliği ve bu sürekliliğin sağlandığı geleneğe dayanma üzerine bina eder ve bu gelenekten kopmanın, söz gelimi Avrupa'nın bazı kısımlarında olduğu gibi, bir hafıza kaybı olduğunu belirtir. Ona göre din, gelenek üzerinden tanımlamalar yaptığında, gelecek hakkındaki yorumları da kaçınılmaz olarak geleneğin taşıyıcısı olan kolektif hafızayla ilişkili olmak durumundadır. Léger böylece bu hafızada değişim yaşayan modern toplumların artık hafıza toplumu olmadıklarını ifade eder.¹⁵ Modern dönemde fail olarak otonom birey tanımının yapılması ve rasyonalizasyonun ilerlemesi, *kutsal kubbe*'nin dağılmasına sebep olur ve kurumsal farklılaşma da bu bağlamda hafıza üzerine bina edilen toplumun sonunu ilan eder. Léger, böylece sekülerleşmeyi ve küllî hafızanın toplumda yitimini, bu rasyonelleşmeye ve kolektif hafızanın parçalanmasına bağlar.¹⁶

Bu kuramsal çerçeveden bakıldığında kolektif hafızanın ana zemini olarak sözlü kültür öne çıkmaktadır. Sözlü kültür, yazıyı öncelediği için geleneksel toplumun ağırlıklı yapılaşması ona dayanır. Yazı ve yazılı kültür, bilgi aktarımının formunu değiştirdiği gibi sistematığını de değiştirir. Sözelimi, matbaanın icadından sonra kitap, eskiden hâkim biçim olan “şahıstan şahsa geçen bilgi” sürecinin yerini almaya başlarken aynı zamanda tenkit kurallarını da değiştirir. Yeni durumda tenkit, otoriteyi yani şahısları kaynak göstermek yerine “sebep vererek anlatma” sistemini tercih etmeye başlamıştır.¹⁷ Bu hafıza kodlarının değişim dinamiği, öğretim süreçlerinin otorite ilişkilerinde dönüşüme neden olur. Dahası, sözün gücünün alttan alttan devam ettiği toplumlarda yazı, modern dilbilimin babası Saussure'ün belirttiği gibi tamamlayıcı niteliktedir.¹⁸ Sözün teknolojisi, yazının teknolojisine göre insana daha yakındır ve doğal durum-toplumsal durum ayrımında doğal durumda konumlandırılabilir. Sözlü kültür topluluk/cemaat için hâkim teknoloji iken yazılı kültür *daha çok* toplum/cemiyet için geçerlidir: “Toplum içinde insanlar birbirlerine yazılı akitle bağlanırlar; oysa cemaatlerde geçerli akit sözlü olandır.”¹⁹

¹⁵ Hervieu-Léger, *Religion*, ss.123-125.

¹⁶ Hervieu-Léger, *Religion*, s.127, 130.

¹⁷ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*, der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s.84.

¹⁸ Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, terc. Sema Postacıoğlu Banon (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), s.17.

¹⁹ Halil Nalçaoğlu, *Kültürel Farkın Yapısökümü* (Ankara: Phoenix Yayınları, 2004), ss.139-140.

Yazının icadından yüzyıllar sonra bile büyüenden bir şey kaybetmeyen konuşmanın²⁰ coşkulu bir formu olan vaaz, söz sanatı olarak bir eylemdir; çünkü Ong'un da belirttiği gibi sözlü kültürde “kelimeler başlı başına bir olay, bir eylemdir.”²¹ Ong'a göre jest ve mimiklerin de desteğinin avantajı bir yana, yalnız iletişim değil düşünce de sesle özel bir biçimde bağlantılıdır.²² Vaaz, doğaçlama yapısı ve zihnin etkinliğiyle yazılı bir metnin okunmasının ötesinde bir etkiye sahiptir; dahası “eski çağlarda yazılı hazır bir metni bire bir okumak, en beceriksiz konuşmacılara mahsustu.”²³ Ong, sözlü kültürün önemli boyutlarını ve işlevsel mantığını analiz ederken, ritm, ezber, tekrarlama ve kalıp sözler gibi (vaazın da büyük oranda kullandığı) birimlere dikkat çeker. Sözelimi, âyet, hadis ve deyimlerin çokça kullanıldığı vaazda ritm formu önem taşır; çünkü

Uzun süreli ve sözlü temele dayalı düşünce, şiir kalıbına girmese bile ritm ağırlıklıdır; çünkü ritm, bedensel ritm de dâhil, anımsamayı kolaylaştırır ... Kulaktan kulağa ve ağızdan ağza dolaşan hazır deyişler niteliğiyle kalıplar, söyleme ritm katmanının yanı sıra belleğe de destek olurlar: “Böl ve yönet’ ... Düşüncenin çekirdeği bu deyişlerdir. Kalıplaşmış deyişlerden oluşmayan hiçbir düşünce uzayıp gidemez; çünkü deyişler düşüncenin özüdür. Sözlü biçimlenen düşünce geliştikçe hazır deyişlerin kullanımı da daha ince bir ustalık kazanır.”²⁴

Gerek âyetlerin ritmik yapısı, gerek hadislerin özlü yapısı, gerekse vaazlarda özellikle kullanılan atasözü, deyim, şiir ve vecize gibi kalıplar olsun dinî grupların kolektif hafıza aktarımında ve sürekliliğinde sözlü kültürün büyük önem taşıdığı aşîkârdır. Bu olgu, düşüncenin süreklilik ihtiyacını karşılar ve yazının metinde zihin dışında sağladığı süreklilikten²⁵ öte kolektif hafızanın kendisiyle bir süreklilik kazanır. Ong'un bu bağlamda yaptığı söz teknolojisinin birçok unsuru hem Kotku hem de Gülen için (az ya da çok) geçerli formlar olarak okunabilir.

²⁰ Ong, *Sözlü*, s.21.

²¹ Ong, *Sözlü*, s.46.

²² Ong, *Sözlü*, s.19.

²³ Ong, *Sözlü*, s.22.

²⁴ Ong, *Sözlü*, s.50.

²⁵ Ong, *Sözlü*, s.55; Ayrıca bkz. Connerton, *How*, ss.66-67.

Geleneksel Sûfî Örüntüsünde Vaaz: Kotku Örneği

Nakşibendîlik, siyasal İslam'a kaynaklık eden örgütlenmiş dinî yapıların en güçlülerinden biri olması hasebiyle Cumhuriyet döneminde politik düzlemde en çok tartışma konusu olan, bu bağlamda tasfiye ve baskılara da en çok muhatap kalan; buna karşın pek çok siyasal protesto hareketleri (Şeyh Said olayı gibi) üreten bir dinî grup yapılanması olarak vaazın araçsallığını dinamik bir şekilde kullanan öncü aktörlerdendir. Yasaklanan tarikat yapılanmasının yanı sıra beliren iki temel olgu, bu grubun paralel bir yapılanma olarak devamlılığını güçlü bir şekilde sürdürmesini sağlamıştır: ilki, Şeyh Halid'in zikir ve rabıtayı yorumlama biçiminin getirdiği içe dönük yapılanmanın -kurumsal dinsel ritüelleri zorunlu kılmayarak- modern dönemin yapısına uygun olarak hânehalkı ve mahalle yapılanması çerçevesinde sürdürülebilir bir biçim almasıdır; ikincisi ise camilerin örgütlenmiş dinî yapıların yeni merkezi olarak seçilmesi ve tasavvuf halkalarının cami cemaati şeklinde yeniden konumlandırılmasıdır. Böylece Nakşibendî grubu, camileri "[s]ufî aktivizmin yeni merkezleri olarak kullanmak için, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde memuriyet kadroları olarak kendilerini Cumhuriyetin yeni gerekçelerine"²⁶ uydurmuştur. Bu durum, resmi İslam yorumunun yanı sıra başında tasavvufî yorumun da camilerde (resmi kurumlarda) paralel bir yaşam alanı bulmasını, camilerin halkın yeni örgütlenmiş din merkezleri haline gelmesi sonucunu doğurmuştur.²⁷

Klasik tasavvuf yapılanmasının belirgin örneklerinden Nakşibendî yolunun takipçisi İskenderpaşa yapılanmasının liderlerinden *Hocaefendi* lakabıyla tanınan Mehmed Zahid Kotku'nun (1897-1980) yaşam öyküsü de sözlü kültürün vaaz yoluyla hafıza aktarımını örnekleyen desenlerden biri olarak görünmektedir. Kendisinden bir önceki önder Abdulaziz Bekkine'nin (1895-1952) üniversite öğrencileri, genç akademisyenler ve teknokratlar çerçevesinde yoğunlaştırdığı çabalarının kısa sürede bir entelektüel cemaat oluşturmasının ardından 1952 yılında görevi devralan halefi, Cumhuriyet döneminin en önemli ve etkili Sûfî figürlerden Mehmed Zahit Kotku, selefinden kalan bu kadar yakın çevre insanlarını bir arada tutmayı başarmıştır. 1952 yılında selefının vefatından sonra İstanbul'a gelen Kotku, bu görevi devralışından önce Bursa'da başladığı cami görevliliğini İstanbul'da da birkaç camide 1958 yılına kadar devam ettikten sonra vefatına

²⁶ Yavuz, *Modernleşen*, s.190.

²⁷ Bkz. Yavuz, *Modernleşen*, s.190.

kadar kalacağı görev yeri olan İskenderpaşa camiine atanmıştır.²⁸ Kotku'nun takipçilerinden Gürdoğan, onu anlatan eserinde manevî liderleri 'görünmeyen üniversite' olarak tanımlar ve onların temel fonksiyonu olarak insan, toplum ve tabiat gibi kategoriler bağlamında ulaştıkları irfanı aktarmaları (ki ona göre bu bilgi türü, pratik bilimlerin kontrolü için gerekli ilkeleri barındırması nedeniyle daha önemlidir) olduğunu belirtir.²⁹ Gürdoğan, Kotku'nun yaşam öyküsünü kısaca şöyle kaydeder:

Hocaefendi'nin aileleri Kafkasya'dan Anadolu'ya göç etmiş ve kendileri 1987 yılında Bursa'da doğmuşlardır. Bursa'da orta öğretimlerine devam ederken, Birinci Dünya Savaşı ile başlayan ve yıllarca süren askerlik görevinden sonra, İstanbul'a yerleşirler. İstanbul'da buldukları yıllarda, vilayet binası yakınındaki, Gümüşhaneli Dergahında *Ömer Ziyaeddin Efendi*'nin halkasına katılırlar ... *Ö. Ziyaeeddin Efendi*'nin vefatından sonra yolgösterici olan *Mustafa Feyzi Efendi*'nin yanında hafız olurlar, manevi eğitimlerini de bu arada tamamlarlar ... Dergahların kapatılmasıyla doğdukları yer olan Bursa'ya dönerler. Babalarından boşalan İzvat köyündeki caminin hocalığını onaltı yıl sürdürürler ... Daha sonra hocalık görevleri Bursa'nın içinde Üftade Camisine aktarılır. Bu görev 1945 yılından 1952 yılına kadar devam eder. Gümüşhaneli Dergahında birlikte buldukları, medrese arkadaşı ve büyük yolgöstericilerinden *Abdulaziz Bekkine Hoca*'nın vefat etmesi üzerine, onun görev yaptığı İstanbul Zeyrek'teki Ümmü Gülsüm Camisinde Dergahın geleneğini sürdürmek ve *Abdulaziz Efendi*'nin etrafında üniversite hoca ve öğrencilerinden oluşan halkayı büyütmek üzere İstanbul'a gelirler ... *Hocaefendi*, 1959 yılından itibaren hocalık ve yolgöstericilik görevine İskenderpaşa Camisinde devam etmeye başladı. Yirmi bir yıl bu cami ... bir üniversite oldu.³⁰

Kotku'nun Bursa'da Üftade Camii'ne atanmadan önce bir süre Veled Veziri Camii'nde fahri hatiplik yapmış olduğu da kayıtlarda geçmektedir.³¹ Bursa görevinin ardından İstanbul'a naklolan Kotku, İskenderpaşa

²⁸ Emin Yaşar Demirci, *Modernisation Religion and Politics in Turkey* (İstanbul: İnsan Publications, 2008), ss.98-99.

²⁹ Ersin Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite* (İstanbul: İz Yayınları, 1991), s.21. Ayrıca bkz. Adem Efe, "Türkiye'de Dini Grupların Çevre ve Çevre Sorunlarına İlişkin Görüşleri: İskenderpaşa Cemaati Örneği," Mustafa Akdağ ve Feray Artar (haz.), *6. Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı-Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar, Aydın 1-3 Ekim 2009*. (Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 2011) içinde, ss.660-664.

³⁰ Gürdoğan, *Görünmeyen*, ss.24-26.

³¹ Osman N. Çataklı (haz.), *Seyyid Mehmed Zahid Kotku-Hayat Hikâyesi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1999), s.13.

Camii'nde göreve başlar. Buradaki konumu ve merkezî bir söylem odağı olması nedeniyle, evinin cami avlusunda (müştemilatında) bulunmasının da etkisiyle, vaaz'ın sohbet dönüşmesi de söz konusu olur. Hiyerarşik yapının sürekliliğinde vaazın daha az biçimsel bir türü olarak beliren bu sohbetin cami avlusundaki varlığı, vaazın ikincil araçsallığı olarak okunabilir. Kotku, "misafirlerini cami avlusundaki evinin ikinci katında girişte, sürekli sohbet yeri olan sağdaki odada kabul ederlerdi."³² Kotku'nun vaazı resmi pratiğin yanı sıra sohbet olarak sürdürüşü ise "pazar günleri ikindi ile akşam namazları arasında, *Gümüştanevi*'nin derleyip kitaplaştırdığı *Râmûz*'dan hadisler okuyup" açıklayarak yaptığı pratikle hayatiyet kazanır.³³ Bunun yanı sıra evlerde sohbetler, söyleminin perçinlenmesi için etkindir.³⁴

Kotku, söz teknolojisini iyi kullanan bir hatipti. Onun karakter betimlemesini yapan bir talebesi, hafızasının çok kuvvetli, konuşmasının tatlı ve safiyâne, çoğunlukla halk telaffuzu ağırlıklı bir dile sahip; karşısındakine söz veren, dikkatle dinleyen, manâli ve nükteli cevap veren ve hutbe esnasında sesini yükselten ve "ordu önündeki bir komutan gibi celâdetle ve irticâlen" konuşan biri olduğunu aktarır.³⁵ Özellikle halkın kolay anlayacağı formda konuşması, kendisine geniş kitlelere varan bir yelpazede özlü aktarım imkânı sağlamıştı.³⁶ Elbette, Kotku'nun vaaz ve sohbet (ikincil sistem) usulü için aktardıklarımız, onun yazılı kültürle yürüttüğü kolektif hafıza sistematiğini ihmal ettiği anlamına gelmemelidir; zira onlarca kitabı, onun modern aktarım teknolojilerinden de faydalandığını bariz bir şekilde göstermektedir.

Kotku'nun tasavvufî faaliyetleri (eskiden tarikat olarak örgütlenmiş dinî yapıda fakat yeni dönemde cami gibi resmi kurumda yapılan sohbetler, danışmanlıklar vb.) onun seküler/laik ilke ve uygulamalara karşı gösterdiği (çığnememe) hassasiyet(i) onu ve cemaatini baskı ve kovuşturmadan uzak tutmuştur. "Bir *imam* olarak resmi görevi, ona bir *tarikât* lideri olarak yaptığı faaliyetlerinin gayri resmi ve yasadışı boyutları için vazgeçilmez bir örtü" sağlamıştır.³⁷ Kotku'nun vaizlik görevi, aynı zamanda ona sınıf ayrımı gözetmeden hitabet imkânı vermiş, böylece o da zengin-fakir ayrımı

³² Gürdoğan, *Görünmeyen*, s.27.

³³ Gürdoğan, *Görünmeyen*, s.51.

³⁴ Bkz. Çataklı, *Seyyid*, s.91.

³⁵ Halil Necâtioglu, "Mehmed Zâhid Kotku'nun Kısa Terceme-i Hâli," Coşkun Yılmaz (haz.), *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf [Vefatının 10. Yılında Mehmed Zahid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu, 10-11 Kasım 1990* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991) içinde, s.14.

³⁶ M. Esad Coşan, *Mehmed Zahid Kotku* (İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2008), s.39.

³⁷ Demirci, *Modernisation*, s.100.

gözetmeden herkesin davetine icabet ederek kuşatıcı bir tasavvuf yolu ortaya koyma imkânı bulmuştur.³⁸ Dahası, vaaz ve sohbetin etkinliği, Şazeli meşrebinden gelen algısı dolayısıyla Kotku'nun ilme verdiği önemle perçinlenmiştir.³⁹

Kotku, vaazlarında bir yandan geçmişin ahlakî mirasını aktarırken bir yandan da modern dönemin ekonomik ve bilimsel yapısını onaylar. Bu ikisi arasında kurmak istediği köprüyle, geçmiş ile geleceği dengelemek istediği gibi insan doğasının özü ile toplumsal değişim arasında da bir denge kurmak ister. Onun bu boşluğu dolduran köprüsü, onu, akademik ve teknokrat ağırlıklı (Bekkine'nin mirası ve devamı) kitlesi için adeta şanlı geçmişle günümüzü birleştiren bir roman kahramanı haline getirmiştir. Çünkü takipçilerine göre modernizmin etkisiyle köklerinden sökülmiş, yerinden yurdundan edilmiş bu yalnız kalabalıklar için katı tarikat yapılanması ve söylemi bir reçete, bir çare sunmaktan uzaktı. Böylece bireysel düzeyde dinî canlanmanın verimli zeminini fark eden Kotku, bireyler olarak Türk Müslümanları için uygun yeni bir söylem tasarlamıştır.⁴⁰

Kotku, vaaz bağlamında sürdürdüğü hafıza zincirini, Osmanlı döneminden gelen aktivist Nakşî İslam yorumunun bir devamı niteliğinde yorumlanabilecek katılım formu olarak cami cemaatini politikaya katılım döngüsü şeklinde aktive etmiş ve bu “cami-merkezli cemaat yapısını yarı siyasal bir harekete”⁴¹ dönüştürmüştür. Böylece, daha önceleri sivil dergâh yapılanmalarındaki manevi liderlik ve siyasal katılım dinamiği, cami-cemaati çerçevesinde yeniden tanımlanmış, entelektüel bir halkanın üretilmesiyle (ki bu Bekkine'nin temel mirasıydı) aktivist yapılanmalara (parti kurdurma, destek ve manevi liderlik, danışmanlık gibi) gidilmiştir.⁴² Kotku siyasal diskurlar üretmiş olsa da onun temel argümanı ekonomik kalkınma (teknolojik hakimiyet) üzerineydi ve nefis terbiyesi gibi çağın sorunlarına reçete olarak sunduğu kadim tasavvufî pratiği doğal olarak etkin kullansa da o, takipçilerine “fiks İslami çözümler sunmamıştır.”⁴³ Daha çok

³⁸ Çataklı, *Seyyid*, s.18. Kendisini yâd edenlerin farklı eğilimleri de bu kuşatıcılığı ifade eder. Bkz. Metin Erkaya, *Anılarla Mehmed Zâhid Kotku (RH.A) Hazretleri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1997).

³⁹ İrfan Gündüz, “Mehmet Zâhid Kotku (rh.a)'in Tarikat ve İrşad Anlayışı,” H. Hüseyin Erkaya (haz.), *Vuslatının 14. Yılında Mehmet Zâhid Kotku (k.s.) ve Tasavvuf: Sempozyum Konuşmaları* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995) içinde, s.90.

⁴⁰ Demirci, *Modernisation*, s.101.

⁴¹ Bkz. Yavuz, *Modernleşen*, s.192.

⁴² Bkz. Yavuz, *Modernleşen*, s.192.

⁴³ Demirci, *Modernisation*, s.101.

tutum ve davranış merkezli temsil bağlamında rol modeli olarak etkin olmuştur.⁴⁴

Kotku, tasavvufun birey merkezli ahlak anlayışını öne çıkararak başta ticaret ve teknoloji olmak üzere (ki bunlar da kanaatimizce bir baskı grubu olarak, tabiri caizse burjuva sınıfı gücüne ulaşarak, belirleyici faillik düzeyine çıkmak için dönemin gerekli araçları şeklinde görülmüştür) çağın uyum birimlerine entegre olmayı vurgulu bir şekilde tavsiye etmesi, sivil-İslam ya da sivil toplum merkezli İslam yorumlarının bireysel ahlaki şekillendirerek modern hayat pratiklerinin çoğuna katılımı mümkün kılan diskurlar üretmiştir. Böylece Kotku'nun yorumlarıyla ortaya çıkan İskenderpaşa söylemi, “orta sınıfın modernizmden yararlanma çabası” şeklinde okunabilir. Elbette (kapitalizm ve siyasetle) bu kadar entegre bir söylem tercihi sonucunda bir dönem sonra beliren ticari sertliğin sūfi kardeşlik üzerinde yıpratıcı bir etki ortaya çıkardığı ifade edilebilir.⁴⁵ Bu yıpratıcı etki, İskenderpaşa yapılanması için önemlidir; çünkü Kotku, takipçileri/talebeleri için bir baba figürü iken, kendisi de (mektuplarında yazıya da döküldüğü gibi) talebelerine ‘evladım/evlatlarım’ hitabıyla yönelen babacan bir tutum sahibiydi.⁴⁶

Kotku, temelde “bir insanın yetişmesinin kolay olmadığını, bir kaç söz veya nasihatle işin hal olmayacağını, uzun çalışmalar icap ettiğini ve örnek olunmak lazım geldiğini”⁴⁷ ifade ettiği gibi bu kanaatine binaen vaaz dışında da sözlü aktarım sistemini devam ettirmiştir. Kotku'nun vaazlarında ortaya koyduğu ve ikincil vaaz halkalarında (sohbetlerde) devamlılık kazandırdığı söylem, bir anlamda karakter inşası üzerine bina edilmiş ve MSP'nin (Millî Selamet Partisi) iktidara gelip Devlet Planlama Teşkilatı ve Sanayi Bakanlığı'nı⁴⁸ almasıyla, yetiştirilen bu karakterdeki bürokratların faillik düzeyinde toplumsal görünürlük kazanması söz konusu olmuştur. Kotku'nun inşa ettiği karakter niteliklerinin işlenebilmesi için (kaldırılan dergâh yapılanması gibi geleneksel örgütlü dinî yapının yerine) takipçilerinin İskenderpaşa Camii etrafında toplanarak bu mahalli yapıyı doğal bir dergâh mekânı çerçevesinde işlevselleştirmeleriyle vaazların diskurlarının

⁴⁴ Nevzat Kor, “Mehmed Zahid Kotku Hazretlerini vefatının 27. Yılında rahmetle anıyoruz...,” İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* içinde (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), ss.296-298.

⁴⁵ Bkz. Yavuz, *Modernleşen*, ss.194-195.

⁴⁶ Çataklı, *Seyyid*, ss.47-53.

⁴⁷ Çataklı, *Seyyid*, s.26.

⁴⁸ Bkz. Kor, “Mehmed Zahid Kotku”, s.298.

devamlılığı ve denetim mekanizmasının etkinliği sağlanmış olmaktadır.⁴⁹ Cami, vaazın bir hafıza zinciri olarak işlev görmesi için mekân temin ederken, cami derneği ve sonraki dönemlerde artan sivil toplum örgütü yapılanmaları da sosyal dayanışma gibi etkinliklerde faillik imkânı ürettiyordu. Bütün bunların faal bir sistem olabilmesi için gereken cemaat yapılanması zamanla caminin etrafındaki yapı ve arsaların alınıp cemaatin konuşlanmasıyla kitlesel bir mekân politikasını da kendine katmıştır.⁵⁰

Neo-Sûfi Diskurda Vaaz: Gülen Örneği

Vaaz ve hitabetin araçsallığının öğreti taşıyıcı olarak merkezî fonksiyon görmesi bütün cemaat yapılanmalarında bulunurken⁵¹ bunun kamusal görünürlüğü ve çarpıcı bir örneği, Gülen Hareketi'nde görülür. 1938 yılında Erzurum'da doğan M. Fethullah Gülen'in vaazla olan bağı, esasen yalnızca meslekî olmaktan öte yaşam tarzına yakın bir form halindedir. Gülen, çocukluk ortamında teneffüs ettiği gelenek zincirinin ve vaaz sisteminin manevî deneyimlerle birlikte aktarılan güçlü formunu, her daim benliğinin bir bileşeni olarak sürdürecektir. Gülen'in yetiştiği geleneksel yapıda dinî düşünce medreseler aracılığıyla üretilirken, o bilginin kitlelere ulaştırılması, yaygın olarak kullanılan hitabet ve sohbet kanalları ve cami kürsüleri gibi sözlü kültür aktarım dinamikleri yoluyla sağlanmaktaydı. Böylece "uzun zamandır ölmüş ve uykuya yatmış olan 'sözün gücü' bir kere daha onun heyecanlı ve samimi üslubunda ihya" olacaktı.⁵²

Bu gelenek zincirinin etkisi Gülen'in kendi anlatımıyla hayat hikâyesinde beliren (öne çıkardığı) ana temalarda da görülmektedir. Bu bağlamda özellikle edep, Kur'an merkezli yaşam, şeyhlerle olan iletişim ve etkileşim, manaya inanma, keramet, sahabe hayranlığı ve güçlü aile ilişkileri (bağlılıkları) çerçevesinde beliren bir aktarım görülür ki sözlü kültür ve gelenek zincirinin etkin olduğu bu şemada, gelenek hafızası olarak vaaz ve sohbet mekanizmasının araçsallığı başattır. Gülen, özellikle sahabe hayranlığı ve sevgisi bağlamında beliren edebî bir aktarımla din anlatımını tercih eder ki ilk dönemlerde beliren bu tercih, sözün sanatsallığı bağlamında ortaya konduğu gibi eserlerine de yansır. Vaaz, yetişme çağında sohbetlerle şekillenen gelenek hafızasının kitabî bilgiyle birlikte yaygın eğitim

⁴⁹ Bkz. Kor, "Mehmed Zahid Kotku", s 300.

⁵⁰ Bkz. Coşan, *Mehmed Zahid Kotku*, ss.53-54.

⁵¹ M. Enes Ergene, *Gülen Hareketinin Analizi: Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı* (İstanbul: Akademi Yayınları, 2005), s.19.

⁵² Ergene, *Gülen Hareketinin Analizi*, ss.39-45.

sisteminde aktarımı sağlayan bir sistem olarak fonksiyon görür ve bu, mesleki bir tercih olarak da profesyonel bir kariyere dönüşür. Onun Korucuk köyünde başlayan bu tercihi, günümüzde internet ve diğer aktarımlarla evrensel bir ağ halini alır. Böylece yüz yüze işleyeninden başlayarak sanal ortamda güçlenen bir yeniden üretim olarak hafıza zinciri görevinin vaaza yüklendiği görülür. Esasen aile seçercesinin tanıtımında beliren argüman (bir yeniden inşa olarak da okunabilir) Gülen'in kendi hayatında da bir sergüzeşt olarak tecessüm eder: Gülen de sahabe bağlılığından zühde kadar aktarılan (farklı aile fertlerine ait) birçok vasfı kendi hayatında inşa eder.⁵³

Gülen, iki buçuk yıldan sonra kesintiye uğrayan örgün eğitiminin (1946-49) ardından medrese bağlamında değerlendirilebilecek (gelenek zincirinin söylem olarak üretildiği ve yeniden üretildiği mekân bağlamında yorumlanabilir) ve parçalı ve meşakkatli (dolayısıyla düzensiz) bir din eğitimi alır ki bu eğitim de onun sohbet geleneğinin kodlarına olan organik bağını perçinler. Hayatındaki önemli figürler ve söylem kaynakları, böylece dinî şahsiyetler ve onların gelenek hafızasını yeniden üreten dinî söylemleri olur ki Gülen'in küçük yaştan itibaren aynı zamanda bir dinî icra görevini de yürütmesi onun sözel gelenek aktarımında sohbet ve vaaz sistemini benimseyip geliştirmesine bir ivme olur. Küçük yaştan beri yaygın din eğitiminin içinde bulunan biri olarak Gülen, Erzurum'da gönüllü olarak icra ettiği dinî görevlere profesyonel olarak Edirne'de (6 Ağustos 1959'da Üç Şerefeli Cami ikinci imamlığına atanarak) başlayacağı görevle yeni ve resmi bir düzlemde vaaz sistemiyle devam eder. Kendisinin bir yaşam tarzı olarak yaygın din eğitimi içinde olması, onun vaazı (ve diğer dinî görevleri) organik bir bağla ve profesyonellikle yürütmesinde bir avantajdır. Öte yandan bu durum, onun, vaazı geleneğin hafızasını taşıyan bir unsur olarak konumlandırmasında etkili olur. Esasen uygulamada gelenek pratiklerini yeniden üretme ve devam ettirme bağlamında da (Erzurum'da türbeleri gezip onlara Yasin okuma gibi) bir hafıza devamlılığı görülür.⁵⁴ İlk vaazını genç yaşlarında⁵⁵ vererek vaizlik kariyerine başlayan Gülen'in fikirleri için ilk ve hiç kuşkusuz en sağlam taşıyıcı araç vaazları olmuş ve bu vaazlar, tüm ülke sathında çok büyük bir cemaatin oluşmasına kaynaklık etmiştir.⁵⁶

⁵³ Bkz. Fethullah Gülen, *Küçük Dünyam-1*, haz. Latif Erdoğan (İstanbul: Ufuk Kitap, 2006), ss.17-38.

⁵⁴ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, s.44.

⁵⁵ Faruk Mercan, *Fethullah Gülen* (İstanbul: Doğan Kitap, 2010), s.53.

⁵⁶ Bayram Balcı, *Orta Asya'da İslâm Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları*, terc. Ali Berktaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), s.138.

Gülen, gelenek pratiğinin sürekliliği bağlamında değerlendirilebilecek bir edim olarak gezici (gönüllü) vaaz uygulamasını da genç yaşında gerçekleştirir. Babası'nın arzusu üzerine Ramazan ayında Sivas, Tokat, Amasya ve civarlarını gezerek vaaz eden Gülen⁵⁷ adeta medrese sisteminde uygulanan *cerre çıkma* pratiğini yürütür. Bu pratik, medreselerde “Recep, Şaban ve Ramazan aylarına mahsus bir uygulama idi ve medrese talebeleri bu aylarda ülkenin çeşitli yerlerine dağılarak gittikleri yerlerde camilerde imam-hatiplik ve vaizlik görevlerini yerine getirirlerdi.”⁵⁸ Medreselerde bir staj faaliyeti olarak beliren bu pratik, Gülen için vaaz sisteminin yerleşik bir yapı olarak hayatındaki yerini perçinleştirir. Çünkü bu geziyle birlikte Risale-i Nur külliyyatıyla olumlu bir tanışma gerçekleşir ve bu külliyyatın aktarımındaki sohbet ve vaaz sisteminin yaygınlığı, onun gelenek hafızasının ana zinciri olarak vaazı kalıcı bir şekilde benimsemesine neden olur.

Gülen'in yetişme çağında ve eğitim hayatında yeri büyük olan vaazın bir cemaatin meşru zeminde fikirsel boyutunun inşası için araçsallığı, Diyanet mensubu olarak resmi göreve başlamasıyla. Esasen Edirne'de camide kalma (iki buçuk yıl Üç Şerefeli Cami'nin bir penceresinde kalır) gibi deneyimler de onun hayatında dinî kodların ve vaazın gündelik yaşam pratiği halinde bir organik bütünleşme sergilediğini betimler. Profesyonel görev ve zühd (toplumsal pratiklerden belli ölçüde uzak kalma) bir araya gelince, söylemin merkezinde geleneğin tarihî kodlarının aktarımının ve sohbet ve vaaz sisteminde canlı tutulan bir tarihî hafızada söylem inşasının belirmesi söz konusu olur. Bu inşa, aynı zamanda -söylem ve pratik birlikteliğinin hafıza inşasında etkililiği olarak görülebilen- tasavvufla yürütülür ki başarı, bu durumda daha olası görülür. Bu pratik ve teori birlikteliğine dönemin siyasal ortamının getirdiği takip ve gözaltılar da eklenince sohbet ve vaaz, gelenek hafızasının vazgeçilmez ve dikkat çekici birer inşa aracı halini alır. Bu durumun getirdiği karizmatik imaj vaazların resmi bağlamda güçlendirilmesiyle meşruluk zemininde devamlılığa sahip olur.⁵⁹ Esasen vaaz sistemine bağlılığı o düzeydedir ki Gülen, fikrî bunalım dönemlerinde bile (birinin altı ay kadar sürdüğünü ifade eder) vaaz vermekten uzak durmaz. Çünkü o bu halin mümkünliğini, onun İmam Gazzâlî, Said Nursî ve Necip Fazıl Kısakürek gibi sembol şahsiyetlerin de yaşadığı bir durum olduğunu aktararak kendine ve takipçilerine izah eder.

⁵⁷ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, s.46.

⁵⁸ Recai Doğan, “Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vaizliğin Gelişimine Tarihî Bir Bakış,” *Dini Araştırmalar* 1:3 (1999), s.264.

⁵⁹ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.52-55.

Dolayısıyla o, hafıza kodlarının taşıyıcılarının yaşadığı bu tür deneyimi kendi doğal akışında bir pratik olarak, yoruma açık bir kabulle, değerlendirir.⁶⁰

Gülen, sivil hayatının bir gündelik pratiği olduğu gibi profesyonel uğraşı da olan vaaz ve sohbeti, askerlik görevini yerine getirirken bir kenara bırakamaz ve bu hafızayı canlı tutacak etkinlikler sergiler. Esasen o, hayatının hiçbir döneminde bundan vazgeçmez; çünkü hayatının temel pratiği olarak vaaz, gelenek ve dinin temel hafıza kod taşıyıcısı olmuştur. Sözelimi Erzurum'a geçici uğramalarında bile vaaz vermesi, bu pratiğin süreğenliğini gösterir. Bu süreğenlik elbette halkta bir karşılık bulan söylem ve hafıza üretmesiyle de alakalıdır. Halkın onun ortaya koyduğu hafızayı ve argümanı coşkulu bir dilin de yardımıyla benimsemesi, vaaz sisteminin devamlılığının (genç yaşına rağmen) garantörü olur.⁶¹

Erzurumluların onu Edirne'de yaptığı görev nedeniyle *Edirneli Hoca* olarak tanınması, bir noktadan sonra kimliğinin doğduğu ve büyüdüğü yerden koparak mesleğine, yani vaaz sistemine entegre olmasını; dolayısıyla verdiği vaazların oluşturduğu imajın, kimliğinin odağını teşkil etmesini doğurmuştur. Söylemlerinin toplumsal zemine aktarımında, diğer bir ifadeyle mücadele sistematiğinde etkin olan dinî sohbet, onun Erzurum'da Halk Evi'nin kadrosuna girmesi ve Komünizmle Mücadele Derneği açma girişimi (1963) gibi eylemlere yönelmesini beraberinde getirir. Bu dernek girişiminin olduğu dönemde sadece İzmir'de bir örneğinin olduğunu aktaran Gülen, ikincisinin kendi gayretleriyle Erzurum'da açılmaya çalışıldığını belirterek esasında kendi söylemlerinin genişletilmiş bir zemine olan ihtiyacını da dile getirmektedir. Bu dernek kurma girişimi vaazla dirsek temasındadır: sözelimi Gülen, İzmir'den tüzük getirtir ve bir vaazdan sonra Caferiye Camii'nin önünde toplanmak için anons yapar. Fakat sonuçta mevzuatla ilgili eksikliklerden dolayı dernek, o dönemde kurulamaz.⁶²

Vaaz imkânını her şartta arayan Gülen'in yaygın vaaz pratiği, hem onun tanınmasını hem de farklı kitlelere vaaz etme tecrübesi kazanmasını sağlar. Öte yandan vaazları, söylemlerinin kabul edilme gibi karşı refleks üretme ihtimalini de taşıdığı fikrini yaşantı yoluyla pekiştirir. Bu deneyim, ileride onun söylemlerinin şekillenmesinde etkili olacaktır. Nitekim askerlik görevi sırasında izinsiz vaaz verdiği için tutuklanıp mahkemeye çıkarılması ve hapsedilmesi sürecinde edindiği mahkeme deneyiminin, sonraki dönemde

⁶⁰ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.65-67.

⁶¹ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.73-76.

⁶² Bkz. Gülen, *Küçük Dünyam-1*, s.76.

onun söylemlerinin şekillenmesinde ve milliyetçi-devletçi çizgisinin güçlenmesinde etkili olduğu söylenebilir.⁶³ Bu deneyim, onun gelecekteki söylemlerinin çoğunlukla apolitik ve devlet yanlı yönlerini güçlendirme ihtimali taşıdığı gibi bu noktadaki düşüncelerini daha net ifade etmesini de sağlamış olabilir. Bu bağlamda M. Hakan Yavuz'un, Gülen'in 1980 askeri darbesini destekleyerek 'aşırı devletçi' bir tavır benimsediği yönündeki analizi,⁶⁴ onun milliyetçilik vurgulu vaazlarının tecessümüne atıf yapan bir okuma olarak görülebilir.

Gülen, vaazla olan bağına göçle pekiştirir; o, 'mukaddes göç' olarak tanımladığı bir yolculuğa inanır ve bu göçten beklediği, onu, yüklediği misyonu yerine getirmesinin aracı olan vaizliği (ve imamlığı) yapabileceği bir mekâna ulaştırmasıdır. Bu amaçla 1964'te Edirne'ye yönelir. Görevi farklı olsa da -Kur'an Kursu öğreticiliğine atanır- vaaz etmeyi sürdürür. Bu, onun geniş kitlelere ulaşmasını sağlar ve tanınmışlığını gün be gün artırır; bu da dikkatleri üzerine çeker.⁶⁵ Bu dönemdeki vaazlar, onu basına taşır. Sonraki dönemlerde büyüyecek organizasyonel yapısının temellerini de burada, vaaz ve sohbet araçsallığıyla inşa eder. Darü'l-Hadis Camii'nin yanı başında yaptırdığı bir oda, onun sohbet halkalarının Edirne'deki çekirdeği ve kolektif bir bilincin inşasında gerekli temel unsurların üretildiği mekân olur. Kısa süre içinde caminin içinde bir ders halkası oluşur ve sohbete katılan 30'a yakın bir kitle ile kitap okuma dâhil bir çekirdek cemaat minvalinde kodlar inşa edilir. Bu inşa sürecinde özellikle ilk İslam topluluğu dönemindeki yaşam kodlarına mistik atıflarla bir kolektif hafıza süreğenliği bağlamında motivasyon dinamikleri de dile getirilir. Bu tür halkaların oluşumu, dönemin de hassasiyetinin getirdiği ivmeyle, etrafta huzursuzluklara ve kovuşturmaya neden olur; dahası evi aranır ve kendisi emniyete götürülür. Onun görkemli mazi temaları, savcıların eleştirilerine de yansır ve 'maziye methedip şimdiyi kötüluyorsun' biçiminde iddialara dönüşür.⁶⁶ Böylece vaazlarının taşıdığı ve yeniden ürettiği hafıza kodlarının akış mecrası olan yüceltilmiş mazi imgesi, onun ileriki dönemlerde de sık sık bir siyasal ütopyaya sahip olma ve bu uğurda mücadele etme bağlamında suçlamalara muhatap olmasına neden olur.

Sonraki söylemleriyle kıyaslandığında, bu dönemdeki vaazlarının üslubunun daha keskin ve doğrudan olduğu anlaşılmaktadır. İleriki

⁶³ Bkz. Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.78-81.

⁶⁴ Yavuz, *Modernleşen*, s.55.

⁶⁵ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.83-85.

⁶⁶ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.85-89.

dönemlerde hem deneyimlerinin artışı hem de geniş kitlelerin katılımı, onun daha soyut ve daha genel söylemlerle birlikte daha yumuşak tasvirler kullanmasına neden olur.⁶⁷ Sözelimi bir bayram günü verdiği vaazın etkisini değerlendirirken sadece bayram namazı için gelen kitle ile günlük katılım sergileyenler arasında bulunan vaazı değerlendirme bağlamındaki farklılıkları daha iyi anladığını aktarması, deneyimlerinin kitleleri tanıma sürecine etkisi açısından net bir örnektir.⁶⁸ Söylemleri, onu vaizlikten ayıracak türde yargılanmalara taşır. Onun bu tür kovuşturmalardan sonra özellikle öğrencilere yönelik ev sohbetlerine ağırlık verdiği görülür. Böylece vaaz ve sohbet sistematığının bir kısmı Edirne'deki kovuşturmalar sonucunda şekillenmiş olur.⁶⁹

Genele vaaz ve özele sohbet sistematığı, Kırklareli ve İzmir bağlamında güçlenir ve dinî bir gruplaşmaya doğru yol alınır. Gülen'in İzmir'e merkez vaizi olarak atanması, ona geniş kitlelere vaaz imkânı verir. Burada merkez vaizliğinin yanı sıra, Kestanepazarı Derneği Kur'an Kursu'nda gönüllü öğreticilik ve belletmenlik yapar. Yeni mekânı onun için kolektif hafıza kodlarını süregelen kılması için uygundur. Böylece tarihî bir cami ve avlusundaki küçük bir talebe yetiştirme yurdu etrafında oluşan bu Kestanepazarı dönemi, küresel ölçekte söylem ve pratikler sergileyecek olan bir hareketin gerçek çekirdeğinin ve bilinç kodlarının üretileceği kesit olur. Bu dönemde, hareketin ileriki zamanlarda önde gelen ve belirleyici aktörleri, buldukları bu yurttan Gülen'in tedrisatından geçer.⁷⁰

Bu süreçte Gülen, yarı resmi olarak Ege'nin her yerinde vaaz etme salahiyetine sahiptir. Böylece 1969 yılında kahvehane sohbetlerine de başlayan Gülen, Ege Bölgesi'nin çeşitli il ve ilçelerinde vaazlar verir, ev sohbetlerine katılır. Kestanepazarı'nda sohbetler bir yandan da modern form olarak seminerlere katılma şeklinde başka kamusal alanlara taşınır. Bu süreç, onun bilim ve ilim bağlamında söyleminin modern dönemin ilkelerini de gözetilen bir forma taşımasının kaynaklarından biri olur.⁷¹ Diriliş Derneği adında bir kurumsal yapılanma da Gülen'in ilk dönem söylemlerinin bir ihya amacı taşıdığını aşikâr kılar. Bu dönem, himmetlerin (yardımların), talebe evlerinin açılışının, kampların kuruluşunun başladığı dönemdir. Özellikle kamplar, homojen bir kitlenin kolektif bilincinin ve ilişkiler ağının

⁶⁷ Krş. Gülen, *Küçük Dünyam-1*, s.89.

⁶⁸ Bkz. Gülen, *Küçük Dünyam-1*, s.90.

⁶⁹ Bkz. Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.91-93.

⁷⁰ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.94-96.

⁷¹ Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.97-101.

güçlendiği pratikler içermekteydi; dahası sözel ve pratiğe yönelik unsurların yanı sıra yoğun bir literatür okuması da hafıza kodlarının üretilmesini ve yeniden üretilmesini sağlayan bir sistematiği işlevselleştirmiştir. Camide vaaz, evlerde ve kahvehanelerde sohbet ve okullarda seminerler, okuma kamplarının da eklenmesiyle bir hafıza zinciri oluşturur. Bunların yazılı materyallerle desteklenmesi, sözün teknolojisinin yazıyla güçlendirilmesi olarak görülebilir. Modern dönem, büyüyen grubun söylem aktarımlarını yurt vb. kurumsallaşmalara taşımasına neden olur.⁷²

Modern dönem, modern bilimin verilerine dayanmayı ve modern hayatın sorularına cevaplar vermeyi zorunlu kılar ve böylece Gülen, 1975 yılında vaaz sistematiğine yeni bir halka ekler. Bu tarihte Kur'an ve İlim, Darwinizm, Altın Nesil, İctimaî Adalet ve Nübüvvet isimli konferanslar serisine başlar. Bu yeni form ve içerik, onun geniş kitlelerin merakını celp etmesine neden olur. Ertesi yıl da devam eden bu konferanslar dolayısıyla İzmir dışında Ankara, Çorum, Malatya, Diyarbakır, Konya, Antalya, Aydın gibi illere gider. Görev bölgesinin dışına hitap etmeyi içeren bu durum, söylemini Türkiye geneline taşıyacak bir yayma yöntemi olur. Dahası, bu yeni yaklaşım, onun, 1977'de ilk uluslararası pratiği olarak Almanya'ya gitmesini ve burada çeşitli yerlerde konuşmalar yapıp konferanslar vermesini sağlar. Hareketinin ivme kazanmasını sağlayacak ve tasavvuf geleneğinin merkezine ev sahipliği yapan İstanbul'daki ilk vaazını Eminönü'ndeki Yeni Camii'de, ikincisini ise Sultanahmet Camii'nde verir. Bu dönemde Gülen artık ulusal sınırlara yönelen ve bunun gereği olarak da dergi gibi yapılanmalara giden bir hareketin lideridir. O, önceleri sözel kültür yoluyla yürüttüğü kanaat önderliğini artık Şubat 1979'da ilk sayısı çıkan Sızıntı dergisinde başyazı ve daha sonra orta sayfa yazıları yoluyla sürdürür.⁷³

Gülen, 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinin ardından uygulanan sıkıyönetim dolayısıyla ağırlaşan şartlar gereği vaizlik görevinden istifa eder. Esasen darbe dönemi, aynı zamanda Gülen'in resmi görevinin getirdiği ayrıcalıklarla oluşturduğu kitleye yönelmesini ve bir cemaat olarak yapılanmasını mümkün kılacak sivil toplum oluşumunu güçlendirir. Bu içe yönelme, sonraki dönemlerde tekrar açılma için vaizlik izni almasıyla birlikte cemaat dışına yönelmeye dönüşür. 1989 yılında bir yılı aşan bir süreyle devam eden Üsküdar vaazları, onun hareketini ulusal düzeye taşımasını sağladığı gibi, 1957'de tanıştığı *Risale-i Nur*'lardan yola çıkarak

⁷² Gülen, *Küçük Dünyam-1*, ss.102-124.

⁷³ *Hayat Kronolojisi*, <http://tr.fgulen.com/content/category/25/107/128/> (29.11.2011).

kendi söyleminin nitelik ve biçimini de belirginleştirmesine kaynaklık etmiştir. Dahası bu sözel pratik yazılı materyale dönüştürülmek suretiyle sohbet havasında metinler ve kasetlerle ulusal düzeyde modern döneme uyarlanmış bir hitabet ağı oluşturulmuştur. Bu metin ve kasetler hem aileler tarafından hem de hareketin evlerinde talebeler tarafından kolektif hafızanın kodlarının öğrenildiği, üretildiği ve yeniden üretildiği bir sistematik ortaya koyar. İstanbul gibi büyük şehirlerin çeşitli semtlerinde verdiği vaazlar, onun tasavvuf ağının merkezî kitlenin seçenekleri arasına girmesini sağlamıştır. Bunlar içinde Fatih Camii vaazları, hareketin mensupları için ayrı bir sembolik kodlar sistemine sahiptir. Nihayetinde Gülen 1991’de kamusal alanda verdiği vaazlarına son verir.⁷⁴

Aktarılan bu vaizlik serüveni, Gülen’in hem mesleki formunu, hem söylemini hem de kitlesinin kolektif hafızasını şekillendirmiştir. Sonraki dönemlerde onun vaazları, kasetler halinde sistematik bir biçimde halkalara ve yurt içi ve yurt dışı gibi geniş bir coğrafyaya yayılırken esasen vaaz ve sohbetin gücünün ve önceliğinin bu hareket için ne kadar önemli olduğunu temsil etmekteydi. Söz gelimi vaaz kasetlerinin bugün bulunduğu Pennsylvania Eyaleti’ne ondan daha önce (1980’li yıllarda) ulaşması,⁷⁵ vaazın ne düzeyde hâkim bir form olduğuna işaret etmektedir. Esasen Gülen de söylemlerinin satır aralarında vaazın kendi başarısındaki önemine değinir: “Camide vaaz ettiğim zamanda namaz kılmadıkları halde, abdestsiz sohbet dinleyen insanlar vardı.”⁷⁶ Bu teveccüh, aynı zamanda onun insanı merkeze alan ve yeni bir karakter tipi ortaya koymaya yönelik etkileşim ağları ortaya koyan “ulema geleneği içinden gelen bir ‘ıslahatçı’” olarak değerlendirilmesini de beraberinde getirir. O, yetiştirmek istediği ‘altın nesli’ yine sözel kültürün ana referans noktası olan ‘sahabe’ döneminin karakter kodlarından yola çıkarak tablolaştırır.⁷⁷ Dahası, bir kimlik ve şahsiyet inşasına yönelen bu neo-Nur hareketinin liderinin vaazlarındaki söylem, onun eğitime yönelen hizmet anlayışının gerekçesini açıkladığı gibi, onun liberalizmin getirdiği yaşam tarzının onaylanması bağlamında (aşırı

⁷⁴ *Hayat Kronolojisi*, <http://tr.fgulen.com/content/category/25/107/128/> (29.11.2011).

⁷⁵ Mercan, *Fethullah Gülen*, s.20.

⁷⁶ Necdet Açı, “İnzivadayım, evet,” Mustafa Armağan (haz.), *Aydınların Kaleminden Fethullah Gülen: Diyaloga Adanmış Hayat- Kozadan Kelebeğe 2* (İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2001) içinde, s.105.

⁷⁷ Bkz. Ali Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği* (İstanbul: Ufuk Kitap, 2008), ss.177-178.

söylemlere karşıt olarak) vaaz vermesine Özal'ın verdiği desteğin (ve yasağın kaldırılması) gerekçesini de izah etmektedir.⁷⁸

Bugün, her pazartesi bir internet sitesinde güncel sohbetinin (vaazının) yanı sıra onun işaretiyle kurulan sistemin halkalarında ev gruplarından bölgesel sohbet zincirlerine kadar hepsinde hâkim form olarak sohbet (vaaz) ve ideal lider olarak abi (sohbet eden) bulunmaktadır. Bu yapılanmanın en temel söylemsel unsuru 'sohbet' iken 'temsil' ise sohbetin tamamlayıcı unsuru olarak hâkim bir pratik olmaktadır. Öte yandan görsel medyada üretilen ve yeniden üretilen söylem ve imajların yanı sıra Gülen'in sohbetlerinin kitaplaştırılması, kitaplarının sürekli gençlere uygun hale getirilmesi gibi değişik biçimlerde yeniden dizayn edilmesi, özet kitapçıklar vb. oluşturulması, onun söyleminin ve sohbet gücünün yaygın bir form olarak kalmasını ve kişisel karizmasının bir anlamda yatay bir rutiniğe ulaşmasını sağlamaktadır. Bugün, hiç kimse bir sohbet halkasında bulunmadan etkili bir bağ kurmuş olarak kabul edilmemekte ve bu nedenle okuyarak tanımadan çok, katılım ve etkileşim tercih edilmektedir. Gülen'in temel vaaz anlayışı, sözel niteliğin yanında eylem merkezli olduğu için dersaneler, yüzlerce okul, finans kuruluşları, radyo ve televizyonlar vb. unsurlar sözel geleneği somut hizmet unsurlarına dönüştürmeyi temsil etmektedir.⁷⁹ Kadim sûfî geleneğin, çağdaş yapısal koşullara uygun bir yeniden üretimi olarak değerlendirilebilecek⁸⁰ Gülen Hareketi'nin bütün kurum ve ilişkiler ağı, sohbet ve okuma pratiğinin bir aracı olarak görev üstlendiği söylenebilir.

Esasen onun diğer dinî gruplarla olan iletişiminin diyalog çerçevesinde ve kişisel temas yoluyla yürütülmesi tercihi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Onun için eğitim faaliyeti bir diyalojik köprü olarak yorumlanabilir. 1990'da Türki Cumhuriyetlerde başlayan bu süreç, küresel bir hareket halini alır.⁸¹ Esasen onun adıyla anılan hoşgörü ve diyalog süreci söylemleri, 1990'lı yıllarda kamplar halinde olduğunu ifade ettiği⁸² Türkiye'yi birleştirme çabası olarak lanse edilirken, 2000'li yıllarda bu

⁷⁸ Bkz. M. Hakan Yavuz, "Gülen Hareketi: Türk Püritenler," M. H. Yavuz ve J. L. Esposito (haz.), terc. İbrahim Kapaklıkaya, *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi* içinde (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), ss.59-89.

⁷⁹ Ahmet Rıdvan, "İki yalnız adam: Süleyman Demirel-Fethullah Gülen," Mustafa Armağan (haz.), *Aydınların Kaleminden Fethullah Gülen: Diyaloğa Adanmış Hayat- Kozadan Kelebeğe 2* içinde (İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2001), s.33.

⁸⁰ Ergene, *Gülen Hareketinin Analizi*, s.17.

⁸¹ Bkz. Toktamış Ateş ve diğerleri, *Bariş Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları* (İstanbul: Ufuk Kitap, 2005).

⁸² Fethullah Gülen, *İnsanın Özündeki Sevgi* (İstanbul: Ufuk Kitap, 2006), ss.135-150.

süreç, artık küresel bir harekete dönüştürülür.⁸³ Hareketin küresel bir hale gelmesi, söylemlerinin aynı zamanda daha üst çerçevelerde medeniyetler diyalogu, hümanizm gibi yerelliği aşan düzeylerde yeniden üretilmesi sonucunu doğurur. Bu üst çerçeve, aynı zamanda Gülen'in, Konfüçyus, Platon, Kant, Mill ve Sartre gibi insan-toplum kuramları olan yaygın kabul görmüş figürlerle karşılaştırılmasını da beraberinde getirir.⁸⁴ Böylece Gülen'in hayatında 1950-60 arasında yerel bir form olarak başlayan vaaz sistematigi, 1960-70 arasında Ege bölgesi bağlamında bölgeselleşir ve 80'lerin sonunda ulusal düzeyde açılımların kapısını aralayan İstanbul gibi merkezî tasavvuf kitle ve geleneklerinin bulunduğu alanlara dâhil olarak ulusal düzeye taşınır. 1990'lı yıllarda Türki Cumhuriyetlere yönelmeyle yurt dışı açılımları başlar. 2000'li yıllar ise hem hareketin hem de Gülen'in pratiklerinin küresel düzlemde okunabilecek bir konuma geldiği görülür ve bu dönemlerin hepsi, merkezde vaaz ve sohbet sisteminin bulunduğu hafıza aktarım dinamiği yoluyla süreğenlik kazanır.

Son tahlilde beliren 'neden vaaz temel bir pratik olur?' sorusunun yanıtını, Gülen'in dinî irşad ve tebliğ bağlamında metod ve amaç olarak peygamber misyonunu benimsemesinde bulmak mümkündür. Vaaz, bu bağlamda peygamber misyonunun süreğenliğini sağlayan otantik eğitim formu olarak fonksiyon görür.⁸⁵ Gülen sûfi geleneğinin de getirdiği ivmeyle disiplinli bir yaygın din eğitimi himaye sistemini vaaz yoluyla üretir. Bu himaye ilişkisi güçlü bir sitemin ortaya çıkmasını sağlar ve vaaz, yani sözün gücü, bunun yanı sıra bir de kitlesel aktiflik üretiminde etkin olur. Sözün gücünü kitlelerin oluşturulmasında ve harekete geçirilmesinde kendi anlam kodlarını taşıyan bir hafıza zinciri olarak vaazın araçsallığı düzleminde etkin kılma, hareketin belirgin bir özelliği olur. Sözün bu gücü, Gülen'in yayınlanan birçok sohbetinin ve vaazının deşifresiyle de kendini gösterir. Gülen için vaaz, sadece bir yaygın din eğitimi ya da dinî bilgi aktarım aracı değildir. Vaaz onun için bir hafıza inşa aracıdır ve bu hafıza, bütün İslam tarihinin seçilen yapraklarındaki anekdotlarla inşa edilen bir kültürün aktarımını içerdiği gibi, güncel hayatın sorunlarına yönelik bir tutum ve bilgi aktarımının da aracıdır.⁸⁶

⁸³ Gülen, *İnsanın Özündeki Sevgi*, ss.169-247.

⁸⁴ B. Jill Carroll, *Medeniyetler Diyalogu: Gülen'in İslami Öğretisi ve Hümanist Söylem*, haz. Faruk Tuncer (İstanbul: Ufuk Kitap, 2007).

⁸⁵ Bkz. Gülen, *Küçük Dünyam-1*, s.78.

⁸⁶ Vaazların bu özelliği, özellikle İkinci Meşrutiyet öncesinde belirgindir. Bu dönemde yaygın din eğitiminin yanı sıra vaazlar, "toplumun her konuda bilgilendirilmesinin ve geliştirilmesinin yani yaygın eğitimin önemli vasıtası olmuştur" (Doğan, "Yaygın Din Eğitimi," s.262).

Sonuç

Din, toplumu etkilediği gibi toplumsal yapı ve kültürel kodlar da dinin yaşanma biçimini ve örgütlenme tarzını etkiler. Böylece bulunduğu toplumsal yapı ve kültürel havzadan soyutlanamayan dinî grup ve yorumlar, dönem dönem koşullara uygun kararlar vermek durumunda kalır. Bu önemli kararlardan biri, 20. yüzyılın başlarında Cumhuriyet'in devraldığı Osmanlı mirasının sosyo-kültürel dokusunda yaptığı önemli değişimler karşısında dinî grupların vermesi gereken karardır. Cumhuriyet dönemiyle birlikte eski hiyerarşilerin ve kurumların köklü bir değişime tabi tutulmasıyla, özelde tarikatların Şeyh Said isyanından sonra yasaklanmasıyla birlikte tasavvufun bir yaşam tarzı ve anlam evreni olarak devam edebilmesi için güvenli bir ada arayışı söz konusu olur. Dinî grupların bu arayışı, resmi form olan cami cemaati (gruplaşma formu) ve vaaz (aktarım dinamiği) etrafında yeniden kurumsallaşmada karar kılmıştır. Cami imamı veya vaizi olan dinî grup lideri, böylece hem kurumsal yapıda hem de özel mekânlarda sohbet etme imkânına ulaşmıştır; müritlik sistemi cami cemaati üzerinden devam etmiştir. Bu yöntem, aynı zamanda geniş kitlelere hitap imkânı da ortaya koymuştur. Böylelikle dinî grupların özel mekânlarda yaydığı sözlü kültür, camilerdeki vaazı da sistemin meşruiyet tanıdığı alan bağlamında varoluş formlarına katmalarıyla birlikte, bir dinî hafıza zinciri olarak vaazın (sohbetin) etkin ve başat olmasına yönelik bir eylem kategorisi üretmiştir.

Hem Nakşibendiliğin klasik formunun devamı olarak İskenderpaşa Cemaati'nin lideri Kotku'nun, hem de Nurculuğun neo-sûfi formu olarak Gülen Hareketi'nin liderinin yaşam öyküsünde beliren diyanet mensubu olarak dinî grup liderliği, özellikle vaaz pratiği bağlamında bir hafıza aktarım örneği olarak belirlemiştir. İkisi arasında temel yapısal farklılıklar olsa da ilki daha eski ve yaygın, ikincisi ise örgütlenme biçimi vb. özellikleri açısından daha yeni bir örnek olarak ele alınmış ve her ikisinin de vaaz sistematüğünü etkin olarak kullandığı ve böylece devamlılıklarını geniş kitlelerin tanıklığında sürdürdüğü tespit edilmiştir. Mevlevîlik gibi 20. yüzyılın başına kadar güçlü gelen bazı yapılar, cami cemaati ve vaaz sistematüğünü etkinleştiremediği için zayıflamıştır. Son tahlilde Cumhuriyet, ortaya koyduğu yeni toplum tipi ve kültür algısıyla özellikle bazı biçimsel yapılanmalarda dönüşüm sağlamıştır. Yeni dönemde tasavvuf, kolektif hafızanın önemli bir parçası olarak kalmış ve kaybettiği yapısal formları için yeni veya ikame biçimler arayışına girmiştir ki vaaz, bu bağlamda (cami ikamesiyle) etkin bir hafıza zinciri aktarımı olarak belirlemiştir. Bunun anomi

olmaktan öte, her ne kadar yeni toplum tipi bunu çok istenilir görmese de, bir hafıza devamlılığı olarak görülmesi daha doğru bir okumadır; çünkü sözlü kültür ve hafıza, Ong'un belirttiği gibi, sürekliliğe ihtiyaç duyar ve değişim de kendi içinde olur.

KAYNAKÇA

- Açan, Necdet. “İnzivadayım, evet,” Mustafa Armağan (haz.). *Aydınların Kaleminden Fethullah Gülen: Diyaloga Adanmış Hayat- Kozadan Kelebeğe 2* (İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2001) içinde, ss.105-106.
- Assmann, Jan. *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Terc. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
- Ateş, Toktamış, Eser Karakaş ve İlber Ortaylı. *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları*. İstanbul: Ufuk Kitap, 2005.
- Balcı, Bayram. *Orta Asya’da İslâm Misyonerleri: Fethullah Gülen Okulları*. Terc. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Bulaç, Ali. *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*. İstanbul: Ufuk Kitap, 2008.
- Carroll, B. Jill. *Medeniyetler Diyalogu: Gülen’in İslami Öğretisi ve Hümanist Söylem*. Haz. Faruk Tuncer. İstanbul: Ufuk Kitap, 2007.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Coşan, M. Esat. *Mehmed Zahid Kotku*. İstanbul: Server İletişim Yayınları, 2008.
- Çataklı, Osman N. (haz.). *Seyyid Mehmed Zahid Kotku-Hayat Hikayesi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1999.
- Davie, Grace. *Modern Avrupa’da Din*. Terc. Akif Demirci. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Demirci, Emin Yaşar. “Tasavvuf Geleneği ve İskenderpaşa Cemaati,” *Eğitim Bilim Dergisi*. Mart 2001. <http://www.gumushanevi.com/hocalarimiz/mec/523-iskenderpasacemaati.html> (10.08.2011).
- . *Modernisation Religion and Politics in Turkey*. İstanbul: İnsan Publications, 2008.
- Doğan, Recai. “Yaygın Din Eğitimi Açısından İkinci Meşrutiyet Dönemine Kadar Vaaz ve Vaizliğin Gelişimine Tarihî Bir Bakış,” *Dini Araştırmalar* 1:3 (1999), ss.257-272.
- Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. terc. Karen E. Fields. New York: The Free Press, 1995.
- Efe, Adem. “Türkiye’de Dini Grupların Çevre ve Çevre Sorunlarına İlişkin Görüşleri: İskenderpaşa Cemaati Örneği,” Mustafa Akdağ ve Feray Artar (haz.), 6. *Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı-Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar*, Aydın, 1-3 Ekim 2009. (Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları, 2011) içinde, ss.652-674.
- Ergene, M. Enes. *Gülen Hareketinin Analizi: Geleneğin Modern Çağa Tanıklığı*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2005.
- Erkaya, Metin. *Anılarla Mehmed Zâhid Kotku (R.H.A) Hazretleri*. İstanbul: SEHA Neşriyat, 1997.
- Gülen, Fethullah. *Küçük Dünyam-1*. Latif Erdoğan (haz.). İstanbul: Ufuk Kitap, 2006.
- . *İnsanın Özündeki Sevgi*. 17. Baskı. İstanbul: Ufuk Kitap, 2006.
- Günay, Ünver ve A. Vehbi Ecer. *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1999.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. 3. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- . “Türkiye’de Toplumsal Değişme ve Tarikatlar,” *İslâmîyât* 5:4 (2006), ss.141-162.
- Gündüz, İrfan. “Mehmet Zâhid Kotku (rh.a)’in Tarikat ve İrşad Anlayışı,” H. Hüseyin Erkaya (haz.). *Vuslatının 14. Yılında Mehmet Zâhid Kotku (k.s.) ve Tasavvuf -Sempozyum Konuşmaları* (İstanbul: SEHA Neşriyat, 1995) içinde, ss.85-94.

- Gürdoğan, Ersin. *Görünmeyen Üniversite*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 1991.
- Halbwachs, Maurice. *On Collective Memory*. Terc. ve ed., Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Hervieu-Léger, Danièle. *Religion as a Chain of Memory*. terc. Simon Lee. Cambridge: Polity Press, 2000.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Kor, Nevzat. "Mehmed Zahid Kotku Hazretlerini vefatının 27. Yılında rahmetle anıyoruz...", Selami Çalışkan (haz.). *Milli Gazete* 13 Kasım 2007. İsmail Kara. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), içinde ss.295-304.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi-Makaleler 4*. 16. Baskı. Haz. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Mercan, Faruk. *Fethullah Gülen*. 8. Baskı. İstanbul: Doğan Kitap, 2010.
- Nalçaoğlu, Halil. *Kültürel Farkın Yapısökümü*. Ankara: Phoenix Yayınları, 2004.
- Necâtioglu, Halil. "Mehmed Zâhid Kotku'nun Kısa Terceme-i Hâli," Coşkun Yılmaz (haz.). *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf: Vefatının 10. Yılında Mehmed Zahid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu, 10-11 Kasım 1990* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991) içinde, ss.9-16.
- Olick, Jeffrey K. "Collective Memory: The Two Cultures," *Sociological Theory* 17:3 (1999), ss.333-348.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*. Terc. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Rıdvan, Ahmet. "İki yalnız adam: Süleyman Demirel-Fethullah Gülen," Mustafa Armağan (haz.). *Aydınların Kaleminden Fethullah Gülen: Diyaloga Adanmış Hayat- Kozadan Kelebeğe 2* (İstanbul: Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2001) içinde, ss.31-33.
- Russell, Nicolas, "Collective Memory before and after Halbwachs," *The French Review* 79:4 (2006), ss.792-804.
- Subaşı, Necdet. "Müslüman Modernleşmesi ve Türkiye Örneği," Gönül Pultar (der.). *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslâm ve Modernite* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005) içinde, ss. 61-95.
- Şentürk, Hulusi. *İslamcılık: Türkiye'de İslami Oluşumlar ve Siyaset*. 2. Baskı. İstanbul: Çıra Yayınları, 2011.
- Yavuz, M. Hakan. "Kamusal Alanda İslam: Nur Hareketi Örneği," M. H. Yavuz ve J. L. Esposito (haz.). *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*. Terc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004) içinde, ss.39-59.
- , "Gülen Hareketi: Türk Püritenler." M. H. Yavuz ve J. L. Esposito (haz.). *Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi*. Terc. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004) içinde, ss.59-89.
- , *Modernleşen Müslümanlar-Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*. Terc. Ahmet Yıldız. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Zarcone, Thierry. "Nakşibendiler ve Türkiye Cumhuriyeti: Zulümden, Yeniden Dini Siyasi ve Toplumsal Mevkiye Ulaşma (1925-1991)," *Türkiye Günlüğü* 23 (1993), ss.99-107.

