

MERAL SALMAN YIKMIŞ  
Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları

MERAL SALMAN YIKMIŞ Lisans eğitimini Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, yüksek lisans ve doktora eğitimini ise Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji bölümünde tamamladı. Aksaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışıyor.

İletişim Yayınları 2042 • Araştırma-İnceleme Dizisi 338

ISBN-13: 978-975-05-1586-6

© 2014 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2014, İstanbul

*EDITÖRLER* Berna Akkıyal - Kerem Ünüvar

*DIZI KAPAK TASARIMI* Ümit Kıvanç

*KAPAK* Suat Aysu

*KAPAK FOTOĞRAFI* Cemalettin Çelebi, Veliyettin Çelebi ve çocukları

*UYGULAMA* Hüsnü Abbas

*DÜZELTİ* Ayla Karadağ

*BASKI* ve *CILT* Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11

Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

**İletişim Yayınları** · SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

MERAL SALMAN YIKMIŞ

# Hacı Bektaş Veli'nin Evlatları

“Yol”un Mürşitleri:  
Ulusoy Ailesi





## İÇİNDEKİLER

<i>Teşekkür</i> .....	9
<i>Önsöz</i> .....	13
<b>GİRİŞ</b> .....	17
Sekülerleşme teorileri ve Türkiye'nin sekülerleşme süreci.....	22
Zaten açık olan kapıyı çalmak.....	31
BİRİNCİ BÖLÜM	
<b>OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAN TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NE KUTSİYETİN DÖNÜŞÜMÜ</b> .....	49
Dergâhın postnişini ve vakfın mütevellisi olarak Çelebiler.....	52
15. yüzyıldan önceki dönem.....	54
15. ve 16. yüzyıllar arasındaki dönem.....	56
17. ve 19. yüzyıl arasındaki dönem.....	59
Çelebiler, Alevi toplulukların kutsal liderleri.....	67
Çelebi unvanının yasaklanması ve resmî olarak tanınmayan kutsal otorite.....	73

## İKİNCİ BÖLÜM

<b>CUMHURİYET DÖNEMİNDE ULUSOYLAR</b> .....	77
Müphem makam, efendilik.....	79
Mürşitlik.....	90
Kutsal otoritenin politik alana aktarılması.....	94

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

<b>ULUSOYLAR'IN EVLERİ</b> .....	107
“Hacıbektaş'ın toprağı kimya insanı Muaviye”.....	108
Çelebi konakları ve Ulusoylar'ın diğer evleri.....	125
“Dağıldı meclisler nere gideyim”.....	131
Taliplerle buluşma mekânları olarak Ulusoylar'ın evleri.....	147
“Yolumuz sevgiyle kurulmuş”.....	150
Ekmek, tuz hakkı için.....	159
“Kemiğimiz Allah'tansa, etimiz muhipten”.....	166
Kutsallığın aktarımı.....	172
Komünal ritüellerin muğlaklığı.....	174

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

<b>AKRABALIK İLİŞKİLERİ ARACILIĞIYLA KUTSİYETİN YENİDEN ÜRETİMİ</b> .....	181
“Evvel Ali idi sonra Veli oldu”.....	183
Evlilik kuralları ve evlilik biçimleri.....	188
<i>Baba soylu aile</i> .....	188
<i>Çokeşli ve tekeşli evlilikler</i> .....	189
<i>Endogami (iç evlilik)</i> .....	193
<i>Egzogami (dışarıdan evlilik)</i> .....	206
“İsim dediğın bir boncuk”.....	213

BEŞİNCİ BÖLÜM

**BABA SOYLULUĞUN DEVAMI AÇISINDAN**

**TOPLUMSAL CİNSİYET**.....221

**Üreme/yaratılış** .....222

**Mekân olarak ev içlerinin dönüşümü  
ve toplumsal cinsiyet rolleri** .....227

**“Ana” olmak**.....234

**Evlilik ve akrabalık ilişkileri**.....242

**Annelik** .....254

**Kamusal hayata katılım** .....259

*Eğitim* .....259

*İş*.....267

ALTINCI BÖLÜM

**SONUÇ**.....271

**KAYNAKÇA**.....281





## ***Teşekkür***

Aralık 2008'den Eylül 2010'a kadar çeşitli aralıklarla sürdürdüğüm saha çalışması sonucu önce doktora tezi sonrasında ise kitap biçimini alan bu çalışma, kendi seyri içinde doğrudan ya da dolaylı olarak, ona katkı sunan ve teşekkür borçlu olduğum pek çok insanla karşılaştı. İlk olarak beni ve çalışmamı içtenlikle kabul eden ve en yoğun zamanlarında bile yardımını benden esirgemeyen Veliyettin Hürrem Ulusoy'a teşekkür etmek isterim. Çalışmamı sürdürdüğüm esnada Hakk'a yürüyen Aliye Ulusoy'a, Nafia Ulusoy'a, Mürset Ulusoy'a, Safa Ulusoy'a, Fadime Ulusoy'a, Hürrem Ulusoy'a, Serap Ulusoy'a, Sinan Ulusoy'a ve Ulusoy ailesinin tanışma şansına eriştiğim diğer üyelerine bilgilerini, fikirlerini, tecrübelerini, hislerini benimle cömertçe ve sabırla paylaştıkları için minnettarım. Sadece Ulusoy ailesi ile birlikte bir çalışma yapmış olmak değil, onların ilham verici zekâlarına, mizah anlayışlarına tanıklık etmek ve bana gösterdikleri yakınlık da benim için mutluluk sebebidir. Saha araştırması esnasında görüşmeler yaptığım, sohbet ettiğim ve çalışmaya değerli katkılar sunan

Alevi-Bektaşı dedelerine, babalara ve taliplere de teşekkür etmek isterim.

Tez çalışması esnasında üç farklı tez danışmanım oldu. Çalışma Yrd. Doç. Dr. Aykan Erdemir'in tez danışmanlığıyla başladı ve Doç. Dr. Mustafa Şen'in tez danışmanlığıyla bitti. Belgrad Üniversitesi'nden Prof. Milan Vukomanović ise Jo-in EU-SEE programı tarafından sağlanan doktora değişimi bursuyla bir yılımı geçirdiğim Belgrad'da tez danışmanlığımı üstlendi. Çalışmam için ayırdıkları vakit, çalışmaya getirdikleri öneriler ve eleştiriler için onlara müteşekkirim. Tez jürimde bulunan Tayfun Atay'a hem çalışmaya getirdiği öneri ve eleştiriler için, hem de din antropolojisi ve metodolojisi üzerine öğrettikleri için teşekkür ederim. Diğer jüri üyeleri Doç. Dr. Aksu Bora'nın, Prof. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör'ün ve Doç. Dr. Erdoğan Yıldırım'ın öneri ve eleştirileri sayesinde tez son biçimini alabildi.

Ayrıca, Doç. Dr. Aksu Bora'ya ve Tanıl Bora'ya çalışmaya gösterdikleri ilgi ve çalışmanın kitap halini alması için sağladıkları destek için teşekkür borçluyum. Kitabın editörlüğünü üstlenen Berna Akkıyal'a ve editörlüğü ondan devralan Kerem Ünüvar'a da teşekkür etmek isterim.

Ulusoy ailesi üzerine yapılan nadir çalışmalardan birini gerçekleştiren Elise Massicard, Benoit Fliche ile birlikte yazdıkları ve 2006 yılında Heidelberg Üniversitesi Uluslararası Alevilik Sempozyumu'nda sundukları bildiriye benimle paylaştı, bu nedenle kendisine minnettarım. Sarajevo Üniversitesi'nden Dr. Zilka Spahic-Şiljak'a çalışmama gösterdiği ilgi ve çalışmanın toplumsal cinsiyet bölümü ile ilgili yaptığımız konuşma için teşekkür ederim. Yrd. Doç. Dr. Besim Can Zırh çalışmaya gösterdiği ilgiyle ve Dr. Zerrin Arslan da uzam ve mekân ile ilgili okumaları benimle paylaşarak çalışmaya katkı sağladılar. Arkadaşlarım Marijana Mišević, Delal Aydın, Selin Önen ve Özgür Bal yardımlarını ve ilgileri-

ni benden esirgemediler. Gül Erdost gösterdiği dostlukla ve (asistanlığımı ve proje raportörlüğünü yaptığım sırada) bana sağladığı kolaylıklarla çalışmayı bitirmeme ön ayak oldu. Kendilerine çok teşekkür ederim.

Annem Yüksel Salman, babam Hakkı Salman, ablalarım Mehtap Vural ve Meltem Salman Altunoğlu, yeğenlerim Ekin ve İdil Defne sevgileri ile her zaman yanımda oldular. Eşim Harun Yıkılmış çalışma boyunca ve hatta sonrasında tüm yakınmalarımı sabırla dinledi. Her ne kadar kendisi bunu teşekkür edilecek bir şey olarak görmese de kendisine ne kadar teşekkür etsem az. Ayrıca, anneannem Sultan Danacı'ya ve dedem İzzet Danacı'ya özel olarak teşekkür etmek isterim. Çalışmanın saha çalışması onların (ve geniş ailemin adını saymakla bitiremeyeceğim diğer üyelerinin) sevgisi, desteği ve arkadaşlığıyla benim için daha neşeli ve verimli bir hal aldı.

Çalışmanın önce tez, sonra kitap olarak biçimlenmesinde pek çok kişinin katkısı oldu fakat belirtmek isterim ki kitapta olabilecek tüm eksiklik ve hataların sorumluluğu bana aittir.



## Önsöz

Doktora tezinin kitap haline getirilmiş biçimi olan bu etnografi, Bektaşiliğin Çelebi kolunu temsil eden Ulusoy ailesini konu ediniyor. Ulusoy ailesi, kendilerine bağlı Alevi-Bektaşî toplulukları tarafından Bektaşî tarikatının kurucusu olduğuna inanılan ve tarikatın adını ondan aldığı Hacı Bektaş Veli'nin evlatları olarak kabul ediliyorlar. Kendilerine bağlı ocakların dedelerine, babalara ve elbette ki taliplere Alevi-Bektaşî Yolu'nun kurallarına uygun biçimde rehberlik etme ve kendilerine bağlı toplulukların yaşamlarını düzenleme yetkileri, kalıtsal olarak edindiklerine inanılan kutsal otoritelerine dayanıyor. Velayet ve dolayısıyla batın bilgisinin ve bunların getirdiği otoritenin kalıtsal olarak edinildiğine duyulan inanç, mürşit, dede/baba ve talip hiyerarşisinden müteşekkil bir örgütlenmeye sahip Alevi-Bektaşî Yolu'nu ve Yol'un mürşitleri olan Çelebi kolunu tasavvufi bir eğitim sonucu tarikatın mertebelerine ulaşılan Babagan kolundan kesin bir biçimde ayırıyor. Aynı zamanda kalıtsal otoritenin varlığı Çelebi kolunu diğer Alevi topluluklara yaklaştırıyor. İşte bu nedenle, çalışmada Çelebi kolunun yani Ulusoy aile-

sinin kendilerine ve kendilerine bağı topluluklara verdikleri Alevi-Bektaşî ismine sadık kaldım. Bu çalışmadaki kullanımıyla Alevi-Bektaşî terimi Alevi, Bektaşî ve Nusayri topluluklarını kapsama iddiası taşıyor; Ulusoy ailesini ve onlara bağı toplulukları Babagan kolundan ayırırken, Ulusoy ailesine bağı olmayan diğeri Alevi topluluklarla hem ilişki kuruyor, hem de onların Ulusoy ailesinden bağımsız varlığına işaret ediyor.

Çalışma, Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze Ulusoy ailesinin kutsiyetini nasıl koruduğı ve yeniden ürettiğı sorusu etrafında şekillendi. Osmanlı İmparatorluğu'nun vakıf sisteminde ayrıcalıklı vakıf statüsünde olan Hacı Bektaş Dergâhı vakfının mütevellisi olan ve 1826 yılına kadar Hacı Bektaş Dergâhı'nın postnişini olan Çelebi ailesi, Osmanlı yönetimi tarafından Hacı Bektaş Veli'nin evlatları olarak tanıdıkları için, evladiyet kuralına göre kendilerine sağlanan hak ve ayrıcalıklardan yararlanabiliyordu. Bu hak ve ayrıcalıklar Osmanlı yönetiminin merkezileşme ve merkezleşme politikalarına göre değişiklik gösteriyor, Çelebilerle kurulan ilişki de buna göre uzlaşmacı ya da çatışmacı biçimler alabiliyordu. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde dergâh ve vakıf yönetiminde gücünü büyük oranda yitirmiş ailenin otoritesi, Cumhuriyet döneminde resmi olarak kabul görmedi. Cumhuriyet'in ilanının ardından tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla, unvanları ile birlikte tüm hak ve ayrıcalıkları ellerinden alınan Ulusoylar, seküler ve dinsel alanların ayrıldığı, ayrımın gittikçe bulanıklaştığı dönemlerde bile bu alanlarda inşa edilen kurumların ve kurumları temsil eden otoritelerin kendi otoritelerini tanımadığı bir döneme girdiler. Üstelik modernleşme yani sanayileşme, kentleşme, eğitimin yaygınlaşması ve göç gibi etkenler Alevi-Bektaşî topluluklarının yapısını da değiştirdi ama Alevi-Bektaşî Yol'u varlığını devam ettirdi. Çalışma, Yol'un mürşitleri ola-

rak Ulusoylar'ın kutsiyetinin korunması ve yeniden üretilmesini kutsal otoritenin aile içindeki dağılımı ve aldığı yeni biçimler, ilişkiler ağı olarak mekân yani Hacıbektaş ilçesi ve ailenin bu ilçedeki evleri, akrabalık ilişkileri ve toplumsal cinsiyet meselesi üzerinden takip ediyor.

Tez çalışmasını bitirme telaşıyla kuruluş hazırlıklarını yakından gözleme fırsatı bulamadığım Hünkâr Hacı Bektaş Veli Vakfı, Aralık 2012'de Ulusoy ailesinin mürşitlerinin ve üyelerinin önderliğinde, Hacı Bektaş Veli Dergâhı Vakfı'nın tarihsel mirasını üstlenerek kuruldu. Vakıf, 2010 yılından beri dedelerle, zakirlerle, taliplerle, Alevi entelektüellerle ve araştırmacılarla düzenlenen birlik toplantılarında dile getirilen devletin baskıcı, ayrımcı politikaları ve maruz kalınan asimilasyon; endüstrileşme, şehirleşme ve göç nedeniyle geleneksel yapıdaki çözülme ve örgütlenme eksikliği; birlikten yoksun olmak; törenlerdeki deformasyon gibi topluluğun güncel problemlerine çözüm arama çabalarının bir sonucuydu. Eşit yurttaşlık talepleri, hiçbir zaman karşılık görmemiş olan Alevi-Bektaşiler açısından vakıf, cemaat olarak yeni bir örgütlenme ve dayanışma ağı kurmak için bir imkân olabilir.

Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın ve Vakfı'nın kapatılmasından ve Hünkâr Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın açılmasına kadar olan dönemi kapsayan bu çalışma ise umuyorum ki Ulusoy ailesi üzerine gelecekte yapılacak diğer çalışmalar için ilham verici olur.

MERAL SALMAN YIKMIŞ

*Haziran 2014*





## GİRİŞ

Hacı Bektaş mübarek ağzını açıp “Hoca” dedi, “biliyor musun, o iki nurlu zat kimler?” Lokman, “ama” dedi, “bildir, kimlerdir?” “Bektaş, sağımda oturan iki cihan güneşi ceddım Muhammed Mustafa idi, solumda oturan, Tanrı arslanı, inananlarım Emiri Murtaza Ali. Biri gelip zahir bilgisinden, öbürü batın bilgisinden bahsediler. Kur’anı belletirler bana.”<sup>1</sup>

Sufizm ve Şii inancının iç içe olduğu Bektaşî tarikatı (Nasr, 1999: 117) farklı örgütlenme biçimlerine sahip iki ayrı kola ayrılır: Çelebi kolu ve Babagan kolu. Babagan koluna göre tarikatın kurucusu kabul edilen ve tarikata adını veren Hacı Bektaş Veli mücerrettir. Onun sadece “yol” yani tarikat evlatları vardır. Dolayısıyla tarikata kabul ve tarikattaki mertebeler<sup>2</sup> için tasavvufi bir eğitim şarttır ve bu şartı yerine getirebilen herkes Bektaşî olabilir. Çelebi kolu, yani Uluşoy ailesi ise Hacı Bektaş Veli’nin “biyolojik” evlatları olduk-

---

1 *Vilâyet-nâme: Manâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli*, (haz.) Gölpinarlı Abdülbaki, İnkılap, İstanbul, 1995.

2 Bu mertebeler sırasıyla “muhip”, “derviş”, “baba”, “halife” ve “dedebaba”dır.

larını iddia eder. Sahip oldukları kutsiyet, Hacı Bektaş Veli'yi temsil etme ve onun postuna, makamına oturma hakkı kan bağıyla edindikleri ve nesilden nesle aktardıkları mirasla mümkün olur. Çelebi kolu, ancak “kan bağı” ile dahil olunabilecek, mürşit, dede (ya da baba) ve talip hiyerarşisine sahip Alevi-Bektaşî toplumunun liderliğini üstlenir ve kalıtsal olarak edinmiş olduğu kutsal otoriteyi uygulaması topluluğun devamı ve toplumsal düzenleme için gereklidir.<sup>3</sup>

Ulusoy ailesinin kutsiyeti söz konusu olduğunda iki kavrama başvurmak gerekir: Batın (ezoterik, içrek bilgi) ve velayet (Tanrı'ya yakın olmak). İslâm inancına göre son peygamber olan Muhammed'in vahiy yoluyla bildirdiği İslâm'ın kanunları, ölümünden sonra ulema adı verilen ve bu kanunları tercüme eden kişiler tarafından korundu (Trimingham, 1998: 133). Ne var ki, bu kanunlar, kutsal vahyin gizli, batı-

3 Ulusoy ailesinin Alevi-Bektaşî Yolu'ndaki yerlerini anlayabilmek için üç katlı bir piramit düşünülebilir. Piramidin tepesinde Yol'un “serçemesi” (Korkmaz, 2003: 379) Hacı Bektaş Veli'nin evlatları olan Ulusoylar (Çelebiler) yer alır. Hacı Bektaş Veli evladı olarak Ulusoylar onu temsil eden postun yani makamın sahibidirler (Ulusoy, 1986: 199). Bütün aile üyeleri piramidin tepesinde yer aldığı halde, sadece ailenin erkek üyelerinden biri (ya da şimdilerde olduğu gibi ikisi) posta oturma, postnişin, yani mürşit olma hakkına sahiptir. Yol'un hiyerarşik yapısına uygun olarak, ocakların dedeleri ve babalar mürşidin altındaki katta yerlerini alırlar. Ocak, dedelerin şecerelerini Ehlibeyt'e ya da kutsal kabul edilen kişilere dayandıran kutsal “soy”larıdır. Ocağın dedeleri kendilerine bağlı toplulukların hayatını düzenlemek ve onlara rehberlik etmekle yükümlüdür. Tüm ocaklar ve ocakların dedeleri Ulusoylar'a bağlı değildir, bağlı olan dedelere icazetnameleri mürşit tarafından verilir ve Yol'un sürekliliği için mürşit dedeleri (ve babaları) denetler. Babalar bilgi ve yetkinlikleri nedeniyle mürşit, tarafından o topluluğa rehberlik yapması için atanan ama rehber olma yetisini kan bağıyla edinmemiş kişilerdir. Dede ve babaların altında ise, doğrudan ya da ocaklar aracılığıyla Ulusoylar'a bağlı talipler, yani Alevi-Bektaşî toplulukları vardır. Talip tarikata, yola girmek isteyen kimseye verilen isimdir (Korkmaz, 2003: 412) ama Ulusoylar tarafından kendilerine bağlı Alevi-Bektaşî toplulukların bireyleri de talip olarak adlandırılır. Bu hiyerarşik yapı, ona dahil olanların rızasına dayanır. Yol'un üçlü hiyerarşisini katı ve esnemez bir yapı olarak düşünmek yerine, Yol'un kurallarını devam ettirmek amacıyla her katmanın kendini ve diğerlerini denetlediği, dönüşen ve dinamik bir ilişki olarak düşünmekte fayda vardır.

ni anlamı olduğuna inananlar için yeterli değildi. Bu nedenle, peygamber vahyinin iki katmanı olduğunu iddia ettiler: Vahiyle hem zahir (ekzoterik) hem de batın (ezoterik) olanı yani hem şeriatı hem de hakikati içeriyordu. Üstelik hakikati şeriatı mantık yoluyla çıkarmak mümkün değildi, bu nedenle Şii geleneği hakikatin tercümesinin kalıtsal bir bilgi ve kutsal rehberlik gerektirdiğini iddia etti. Şii geleneğine göre Tanrı yolunda batın olanın rehberliği velayet devriyle, yani peygamberlik devri kapandıktan sonra başlayan imamların devriyle mümkündür (Corbin, 1993).

İmam, lider ya da rehber anlamına gelir. Kutsal vahyin batın yorumunu yapabilme ise Tanrı'ya yakın olma, Tanrı'nın dostu olma anlamlarına gelen velayet terimi ile vurgulanır (Jafri, 1987: 165). Diğer bir deyişle, "Şii terminolojisinde veli aşkta ve sadakatte Tanrı'ya en yakın olan ve bu yakınlığı nedeniyle Tanrı'nın batın bilgisini ona emanet ettiği kişidir" (Jafri, 1987: 165) ve tüm imamlar Tanrı'nın evliyasıdır.<sup>4</sup> Batın bilgisine ve velayete sahip olması nedeniyle imam yol gösterici ve denetleyici bir rol üstlenir ve müritlerine marifet ve muhabbet içeren bilginin gizlerini öğretir (Corbin, 1993: 26-27). İmam olma niteliğine ise ancak Muhammed'in ailesi, diğer bir deyişle Ehlilbeyt yani Muhammed'in kızı Fatma ile evli olan kuzeni Ali ve onların çocukları sahip olabilir.<sup>5</sup>

---

4 Evliya, veli teriminin çoğuludur, veli velayete sahip kişidir. Bu durumda bütün İmamlar velayete sahiptir, yani evliya olarak adlandırılırlar.

5 Ehli-beyt'in kutsal rehberliği Şii geleneğini takip eden tüm inanışlarda geçerlidir fakat imamların hilafeti konusunda çıkan anlaşmazlıklar ya da farklı yorumlar nedeniyle Şii geleneği kendi içinde On İki İmamcılık, İsmaililik, Zeydilik gibi kollara ayrılır. On İki İmamcılık'ta Ali ile başlayan imamet, Ali'nin evlatları aracılığıyla 12. İmam Muhammed El Mehdi'ye kadar devam eder. 12. imamın gayb âlemine karıştığına ve kıyamet gününe kadar rehberliğine devam edeceğine inanılır (Jafri, 1987: 160-161). 6. İmam Cafer Sadık'ın ölümünden sonra İsmaililer, oğlu İsmail'i atanmış halef olarak kabul ettiler. İsmail babasından önce ölmüş olduğu halde, İsmaililer imamlığın İsmail'in soyuna geçtiğini savundular ve On İki İmamcılığın aksine İmam Cafer Sadık öldükten sonra onun yerine geçen oğlu Musa Kazım'ı gerçek imam olarak ka-

Ali ilk imamdır çünkü hem dini bilgisini kalıtımla edindiğine inanılır hem de ilhamını kutsal olandan almıştır (Daftary, 2007: 40).

Şii öğretilerini kabul etmeyen tarikatlar da peygamberin ailesine saygı gösterir ve Ali'ye "mürşitlerini Muhammed'e bağlayan ruhani zincirde önemli bir halka olarak" hürmet ederler (Schimmel, 1975: 82). Ayrıca, batın ve velayet de inançlarının öğeleridir fakat Sufi rehberlerin batın bilgisine vakıf olma biçimleri farklıdır. İmamların aksine, batın bilgisine kalıtsal olarak değil, ruhsal bir ilerleme, gelişmeyle sahip olurlar. Bu durumda batın bilgisi iki şekilde, yani Muhammed'le başlayıp seçilmiş mürşitlerle devam eden ruhani zincirle ya da doğrudan Tanrı'dan gelen ilham aracılığıyla edinilir (Trimingham, 1998: 135). Yani veli, Tanrı tarafından seçilmiş sıradan bir kişidir, özelliklerini doğuştan getirmemiştir. Veli, Tanrı'nın dostu olarak, Tanrı'ya yani güç ve otorite kaynağına yakınlığı nedeniyle takipçilerinin Tanrı'yla ilişkisinde bir aracıdır. Aynı zamanda takipçilerinin hamisidir (Cornell, 1998: xix).

Ulusoy ailesinin kutsal otoritesi açısından, Hacı Bektaş Veli'nin sahip olduğu velayet Şii geleneğinde kullanıldığı anlama daha yakındır. Alevi-Bektaşî geleneğine göre Hacı Bektaş Veli velayeti, 7. İmam olan Musa Kazım'a<sup>6</sup> daya-

---

bul etmediler (Daftary, 2007). Zeydiler ise diğer iki koldan farklı olarak, Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen ve imam olabilecek nitelikteki herkesi desteklediler (vom Bruck, 2005: 32).

- 6 *Vilâyet-nâme*'ye göre (Gölpınarlı, 1995: 1) Hacı Bektaş Veli'nin soyağacı şöyledir: "Hacı Bektaş-ı Veli, İbrahim Al-Sani diye anılan Seyyid Muhammed'in oğludur. Seyyid Muhammed, Musa-l-Sani oğludur. Musa, İbrahim Mükerrrem-al Mucab oğludur. Bu zat, Sultan-ı Horasan Aliyy-ibn-i Musa-l Rıza'nın, ana, baba bir küçük kardeşidir. Aliy-al-Rıza, İbrahim-al-Mucab, Abbas, Kasım, Hamza; altısı, bir anadandır. Analarının adı, Necmet-al-Neseviyye'dir. İmam Musa-l Kazım'ın otuz dokuz oğlu vardı. On altısı lakaplıydı, öbürlerinin lakapları yoktu. On dokuz kızı vardı, yedisinin lakabı vardı. İmam Aliyy-al Rıza'nın kardeşi olan İbrahim-al Mucab, İmam Musa-l Kazım'ın oğludur. Musa-l Kazım, İmam Cafer-i Sadık'ın oğludur. İmam Cafer-i Sadık, İmam

nan soyağacı nedeniyle kalıtsal olarak edinmiştir. Hacı Bektaş Veli, kalıtsal olarak edindiği velayet ve batın bilgisi yani hakikatle imamların rolünü devam ettirir ve kendisine bağlı Alevi-Bektaşî toplulukları için öğretici, rehber ve denetleyici olur. Ayrıca, Ali'nin ve imamların kan yoluyla miras edilen bir kutsallığa sahip olduğuna duyulan inanca ek olarak hulul, yani ruh göçü inancıyla, Ali'nin Hacı Bektaş Veli'de bedenleştiğine inanılır (Ulusoy, 2009: 49). Hulul inancında ölüm döngüsel zamanda sadece fiziksel formun sona ermesidir (Babayan, 2002: xv-xvi) ve velayet ölümle son bulmaz (Ulusoy, 2009: 49). Hacı Bektaş Veli, Ali'nin yeniden bedenleşmiş hali, dolayısıyla velayet sahibi olarak Bektaşî tarikatının, diğer bir deyişle Alevi-Bektaşî Yolu'nun kurucusu olmuş rehber ve önder olarak Pir adını almıştır. Hacı Bektaş Veli'nin evlatları olarak Çelebiler, yani Ulusoy ailesi hem kan bağıyla hem de ruh göçüyle onun kutsal otoritesinin mirasçısı olmuşlardır. Ulusoylar kutsal rehberlik rolünü devralmış, kendilerine bağlı ocakların dedelerinin ve tahtiplerinin yaşamlarını kalıtsal olarak edindikleri batın bilgisine göre düzenleme ve denetleme yetkisine sahip olmuştur.

Doktora tezimin kitaplaştırılmış hali olan bu çalışma,<sup>7</sup> Bektaşîliğin Çelebi kolu, yani Ulusoy ailesini konu ediniyor. Osmanlı İmparatorluğu döneminin aksine Cumhuriyet'in ilanının ardından kutsal otoritesi resmî olarak tanınmayan Ulusoy ailesinin Cumhuriyet dönemi boyunca kutsiyetini nasıl koruduğunu ve yeniden ürettiğini araştırıyor. Bu

---

Muhammed-i Bakır oğludur. İmam Muhammed-i Bakır, İmam Zeyn-al Abidin oğludur. İmam Zeyn-al Abidin, İmam Huseyn oğludur. İmam Huseyn, Aliyy-al Murtaza oğludur, anası, Muhammed Peygamber'in kızı, Fatumat-al-Zehra'dır, dedesi, Muhammed Mustafa'dır; böylece Hacı Bektaş-ı Veli, şüphesiz seyyiddir.”

7 “The Persistence of a Sacred Patrilineage in Contemporary Turkey: An Ethnographic Account on the Ulusoy Family, the Descendants of Hacı Bektaş Veli” başlıklı, Eylül 2012'de ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne teslim edilmiş doktora tezi.

amaçla Őu soruya cevap arıyor: Kalıtsal olarak sahip oldukları kutsal otoriteye dayanarak kendilerine bağlı toplulukları yzyıllardır yneten bir aile, dnyevi ve dinsel olanın ayırımına dayanan “seküler bir dnyada” nasıl var olabiliyor? Ne var ki, sekülerleşme teorileri ve özellikle de Türkiye'nin sekülerleşme süreci dikkate alındığında, sorunun içerdiği “seküler dünya” muğlak bir ifade ve bu nedenle açıklama gerektiriyor.

## **Sekülerleşme teorileri ve Türkiye'nin sekülerleşme süreci**

Sekülerleşme teorileri, dinin sona ereceğine dair Aydınlanma düşüncesinden kaynaklandı ve bu düşünce modern endüstriyel toplumların gelişimiyle birlikte dinselliğin azalacağı fikriyle Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber gibi düşünürler tarafından da geliştirildi (Noris ve Inglehart, 2004: 1). Dinin gerileyeceği, dinselliğin azalacağı savı 1960'lı yıllara kadar sekülerleşme teorilerinin neredeyse bir ön kabulü oldu (Casanova, 1994: 19) ama 1960'larda ve 1970'lerde yeni dinsel hareketlerin ortaya çıkışı bu ön kabul meydan okudu. Ayrıca, 1980'lerden itibaren dinsel geleneklerin güçlenmesiyle dinselliğin azaldığı savı iyiden iyiye tartışmalı hale geldi.

Her ne kadar sekülerleşme teorilerine ilişkin tartışmalar bu savda yoğunlaşsa da dinselliğin azaldığı savı tek başına sekülerleşme teorilerini oluşturmaz. Jose Casanova sekülerleşme teorilerinin üç boyutundan bahseder: Dinin (dinselliğin) azalması; dinin seküler alanlardan farklılaşması; dinin özel alana çekilmesi ve marjinalleşmesi. Casanova'ya göre sekülerleşme teorilerinin esası farklılaşma boyutudur, yani “seküler alanların –öncelikle devletin, ekonominin ve bilimin– dinsel alandan ayrılması ve bununla beraber di-

nin yeni inşa edilmiş alanında diğer alanlardan farklılaşması ve kendi alanında uzmanlaşmasıdır” (1994: 19). Protestan Reformu, modern devletlerin kuruluşu, modern kapitalizmin gelişmesi ve erken dönem modern bilimsel devrimler –ki bunlar dinsel alanla seküler alanların ayrılaşması sürecinin hem dinamikleri hem de taşıyıcısıydılar– eski ortaçağ dinsel sistemini baltaladılar ve modern sekülerleşme sürecine katkıda bulundular (Casanova, 1994: 24). Bu bakımdan Durkheim’in endüstriyel toplumlarda fonksiyonel ayrılaşma savı ve Weber’in ise rasyonel dünya görüşü aracılığıyla modern toplumda farklılaşma savı sekülerleşme teorilerinin temelini oluşturdu.

Özel alana çekilme, sekülerleşme teorilerinin diğer boyutudur ve dinsel olanın, dinselliğin azalması anlamını taşımak zorunda değildir. Thomas Luckmann (1967) kilise ve dinin özdeş olduğu önermesinin dinin modern toplumda marjinal bir fenomene dönüşeceği sonucunu doğurduğunu söyler. Endüstrileşme ve kentleşme kurumsal alanları dinsel değerlerden ayıran uzmanlaşma eğilimini artırmış ve fonksiyonel ve rasyonel kurullarla yönetilen özerk kamu kurumlarını yaratmıştır. Böylesi bir toplumsal dönüşüm bireyi toplumdan izole etmiş, birey ve bireyselleşen din özel alana çekilmiştir.

Erken dönem teorilerinde sekülerleşmenin taşıyıcı gücü olarak dinde ve modern endüstride rasyonelleşmeyi gören ve rasyonelleşmenin dinin kontrolünden azade olmayı, özerkleşmeyi getireceğini savunan Peter Berger,<sup>8</sup> artık sekülerleşme teorilerinden vazgeçilmesi gerektiğini savunur çünkü bu teoriler bireysel ve toplumsal düzeyde dinselliğin azaldığı önermesini içerir. Ayrıca bu teoriler sekülerizmin, rasyonali-

---

8 Özerkliğin nesnel düzleminde din kurumlarının çoğalması, dinde dünyeviliğin artmasına neden olur; öznel düzlemindeyse dinin bir dünya görüşü olarak çökmesi söz konusudur (Tschannen, Olivier, 1991: 398).

zasyon süreçleriyle ve/veya modern kurumların farklılaşmasıyla meydana gelen modernleşmenin bir sonucu olduğunu varsayar. Dünyanın muhtelif bölgelerindeki dinsel canlanma karşısında açıktır ki, sekülerleşme teorileri ampirik kanıtları değerlendirebilmek konusunda yetkin değildir. Öte yandan, sekülerleşme teorilerinin yetersizliği sekülerleşmenin olmadığı anlamına gelmez, sadece sekülerleşmenin modernleşmenin direkt ve kaçınılmaz bir sonucu olmadığı anlamına gelir (Berger, 2001: 445). David Martin de, sekülerleşme teorilerini benzer biçimde eleştirir. Martin'e göre tek yönlü sekülerleşme teorileri, Batı Avrupa'nın merkez bölgeleri için geçerli olan dinselliğin azalması ya da dinin marjinalleşmesi savlarını genelleştirir. Bu teoriler kavramsal tutarsızlık ve etnosentrizmden mustarıptır. Yani, sekülerleşme teorileri yeterli ampirik veriye dayanmaz, oysa din ve modernite birbiriyle uyumsuz olmak zorunda değildir (1991: 265).

Sekülerleşme teorilerine yöneltilen her iki eleştiri de teorilerin sekülerleşme ve modernite arasında kaçınılmaz bir ilişki olduğuna ve bu ilişki nedeniyle dinselliğin azalacağı savına yönelir. Öte yandan, sekülerleşme teorilerinin savunucuları dinselliğin azalması derken kurumsal kontrolün ötesinde bir inanma halinden bahsetmediklerini, dinsel katılım ve uygulamada azalmadan bahsettiklerini belirtirler (Wilson, 1979: 275; Dobbelaere, 2006: 132). Ayrıca Karel Dobbelaere sekülerleşmenin mekanik ve düz doğrultuda ilerleyen bir süreç olmadığını ama Batı Avrupa'da sekülerleşmenin bu yönde ilerlediğini belirtir. Yeniden formüle edilmiş sekülerleşme teorisinin, Batı toplumlarında gözlemlenen değişiklikler aracılığıyla sekularizasyon ve desekularizasyon süreçleri arasındaki farkı analiz edebileceğini savunur (Dobbelaere, 1987: 132).

Eski sekülerleşme teorilerinin terk edilmesinden bahsederken Berger, modernite ve din arasındaki ilişkiyi sorgula-



yan desekularizasyon terimini ortaya atar. Dinselliğin azaldığı savına karşı, modernite içinde tüm dünyada dinselliğin yeniden canlandığını vurgular: “Modernite anlaşılır nedenlerden eski kesinliklerin altını oydu; belirsizlik pek çok insan için kaldırması güç bir durumdur. O yüzden belirliliği (kesinliği) sağlayacağını ya da yeniden inşa edeceğini öne süren her hareket için talep hazırdır” (1999: 7). Berger gibi sekülerleşme ve modernite arasındaki doğrusal ilişkiye şüpheyle yaklaşan Martin ise Berger’in aksine sekülerleşme teorisinden vazgeçilmesi gerektiğini, farklılaşma boyutunun teorisinin anasavı olduğunu ve farklılaşmanın dinin yerinden edilmesi anlamına gelmediği gibi dinden politikaya ya da bilime doğru nihai bir geçiş anlamına da gelmediğini savunur (2005: 17). Benzer biçimde Casanova da farklılaşmayı sekülerleşme teorisinin anasavı olarak kabul eder. Casanova’ya göre 1980’lerde dünyanın her yerinde dinsel gelenekler marjinal ve özel alana çekilmiş olma halini reddettiler ve kamusal alandaki rollerini talep ettiler. Casanova bu süreci dinin özel alana çekilmesinin reddi olarak adlandırır ve dinsel geleneklerin sekularizme karşı direnişlerinin yeni olmadığını belirtir, yeni olan özel alana geri çekilmenin reddidir (1994: 5-6).

Türkiye’nin sekülerleşme seyri Cumhuriyet’in kuruluşundan önceye, 19. yüzyıla kadar takip edilebilir. Bu seyrin kendine özgülüğünü de dikkate alarak, sekülerleşme teorisinin farklılaşma savının Türkiye için de geçerli bir sav olduğunu savunmak mümkündür.

Batı Hıristiyanlığı çift düalist sisteme göre sınıflandırılmıştır yani, bu dünya ve öteki dünya düalizminin yanı sıra, bu dünya içerisinde seküler ve dinsel alanlar mevcuttur. Farklılaşma süreciyle bu dünya ve öteki dünya ayrımı devam ettiği halde, bu dünya tamamen seküler oldu ve din seküler dünya içinde kendi alanına yerleşti (Casanova, 1994:

15). Öte yandan İslâm'da “din ve devletin kaynaştığı, devletin dinin somutlaşmış hali, dininse devletin özü olduğu tasavvur edilirdi” (Berkes, 1998: 7). Osmanlı İmparatorluğu'nda da din idari yapının bir parçasıydı ve meşruiyeti sağlamak açısından çok önemliydi (Mardin, 1971). Bu bakımdan Türkiye, seküler ve dinsel alanların farklılaşmasını Batı Avrupa'da yaşanan biçimlerinden farklı tecrübe etti. 19. yüzyılda, imparatorluğun gerilemesine karşı bir önlem olarak, Batılılaşmayı ve modernleşmeyi hedefleyen Tanzimat reformları dinin, hukuki ve idari işlerden ve eğitim kurumlarından aşamalı biçimde ayrılması çabasına girişti (Mardin, 1989: 107). Ne var ki bu ayrılma dinin ve devletin kendine ait, ayrı kurumlar ve otoriteler edinmesi anlamına gelmiyordu, daha çok bir bütünün iki kola ayrılması gibiydi (Berkes, 1998: 480).

Cumhuriyet'in kurucuları da modernleşme ve Batılılaşmayı ulus-devletin inşası için hedeflediler ve İslâm devletini bu hedef için bir engel olarak gördüler (Ahmad, 1993: 53). Eski kurumları ayırmadılar ya da onları reforme etmediler; modern devlete uygun olmayan geleneksel kurumları tamamen kaldırdılar (Berkes, 1998: 467). Halifelik, Din İşleri ve Evkaf Bakanlığı kaldırıldı; tekke ve zaviyeler kapatıldı. Aşamalı olarak, yeni ceza kanununun kabulü ve İsviçre Medeni Kanunu'nun uyarlanması, İslâm'ın devlet dini olmaktan çıkarılması, Latin alfabesinin kullanılması, takvim reformu, ezanın Türkçe okunması ve laikliğin anayasada yer alması sağlandı. Yapılan reformlar hem devletin, hukukun,<sup>9</sup> ekonominin ve eğitimin dinin kontrolünden çıkmasına hem de dinin gündelik hayattaki etkisini azaltmaya yönelikti. Yine bu amaçla, Fransız tecrübesi takip edilerek, din üzerinde devlet

9 Niyazi Berkes'e göre “Batı sekülerizminin dönüm noktası devlet ve kilise arasındaki ilişkide bulunuyorsa, Müslüman toplumların sekülerleşmesinin eksenini de hukukun, özellikle de medeni hukukun sekülerleşmesidir” (1998: 467).

kontrolü sağlandı (Toprak, 1995: 91) ve 1924 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı kuruldu.

Sekülerleşme teorilerinin dinselliğin azalması savı söz konusu olduğunda, cumhuriyet rejimi kurulduktan sonra dinselliğin azaldığından bahsetmek güç olsa da, 1940'ların ortalarında ve 1980 askerî darbesinden sonra dinsel canlanmadan<sup>10</sup> bahsedilir. Cumhuriyetin erken dönemlerinde Mustafa Kemal ve Kemalistler dinin kamusal alanda ideolojik amaçlı ya da toplumsal dayanışma için kullanılmasına karşıydı (Tapper, 1991: 6) ve seküler alanlarda dinin etkisini azaltmak ve dinin toplumsal kontrol anlamında gücünü kesebilmek için seküler reformlar gerçekleştirdiler. 1930'lu yılların ortalarında Cumhuriyet Halk Partisi'nde hâkim olan militan sekülerist anlayış gittikçe baskıcı olmaya başladı ve Feriz Ahmad'a göre modernleşme ve sekülerleşme çabaları iki kültür yarattı:<sup>11</sup> "Bürokrasiyle bağlantılı ufak ama etkili bir azınlığın Batılılaşmış ve seküler kültürü ve İslâm'la bağlantılı halkın yerel kültürü" (1993: 92).

1946 yılında çok partili hayata geçişle birlikte, iki siyasi parti yani Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti, dini, seçmenlerin desteğini alabilmek için bir aracı olarak gördüler. Böylelikle çok partili hayata geçişle, İslâm'la bağlantılı olan halk kitleleri de politikaya yöneldi (Sunar ve Toprak,

---

10 Dinin canlanması, uyumı, dirilişi gibi terimler muğlaktır. Milan Vukomanoviç'in de belirttiği gibi dinsel söylem, dinsel pratik, dinî cemaat ve dinsel kurumlar dinin temel öğeleridir ve canlanma gibi terimler kullanıldığı zaman, hangi öğelerin canlanmayı tecrübe ettiği açık değildir (2009: 9).

11 Şerif Mardin (1977), İlkey Sunar ve Binnaz Toprak (1983), erken Cumhuriyet rejiminde sekülerleşmenin merkezdeki elitler ile periferideki halk arasında bir uçurum yarattığını iddia eder. Osmanlı döneminde merkez ve çevre arasındaki gerilim İslâm'ın birleştirici gücüyle kısmen de olsa azaltılmıştı. İslâm, imparatorluğun emperyal-patrimonyal yapısında iki farklı düzeyde yer alırdı: Merkezde Kuran'a bağlı ulema ve periferide tarikatlar ve mistik mezhepler. Sekülerleşmeyle birlikte din meşruyet sağlama gücünü kaybedince, dinin merkez ve çevreyi birbirine bağlama konusunda da etkisi azaldı (Sunar ve Toprak: 1983: 422).

1983: 428). Bernard Lewis'e göre (2002), bu dönemde devletin seküler politikalarına yapılan eleştiriler, dinî muhalefetin açık bir göstergesiydi. Dinî eğitim ise ilk tartışılan meselelerden biriydi. 1949'da din eğitimi okullara girdi ve bir yıl sonra ilkokul dördüncü ve beşinci sınıfları için din derisi zorunlu oldu. Ardından Mekke'ye hacca gidilmeye başlandı; din kitapları ve broşürler yazıldı ve yayımlandı. Din ile ilgili politikaların özgürleşmesiyle tek partili dönemde gizli bir şekilde varlığını sürdüren tarikatlar görünür hale geldiler. Sunar ve Toprak'a göre ise, 1950'lerde DP'nin İslâm'ı seçimler için araçsallaştırmasıyla periferideki gruplar tarafından dinin ideolojikleştirilmesi seküler kurumların reddinden ziyade patronaj ilişkileriyle modernleşmeden faydalanmaya yönelikti (1983: 431).

İslâm'ın politik alana dahil oluşu, 1970'li yıllarda İslâmcı partilerin kuruluşuyla daha görünür hale geldi. 1970 yılında Milli Nizam Partisi<sup>12</sup> ve ardından 1972'de bu partinin devamı olarak Milli Selamet Partisi kuruldu. Parti, Nakşibendi gruplar tarafından biçimlendirilen "Millî Görüş"<sup>13</sup> düşüncesini benimsiyordu (Atacan, 2006: 43). Parti, İslâm'ın ve rasyonel kapitalizmin sentezini yaparak kendisine uyarlamıştı (Mardin, 1977: 295) ve 1974, 1975 ve 1977 yıllarında farklı partilerin koalisyon ortağı olmayı başardı.

1940'lardan itibaren devletin idari ve ekonomik kurumları zaten muhafazakâr İslâmcılara açılmıştı (Mardin, 2006: 12) ve politik alanda varlık gösteriyorlardı. 1980 askerî darbesinin ardından önce askerî yönetim, sonra da sağ partiler Türk-İslâm sentezini devlet ideolojisi olarak benimsediler. Ayrıca, kent yoksulları üzerinde etkili olan solun 1980 dar-

---

12 Parti, 1971 yılında İslâm devleti yaratmayı amaçlama suçlamasıyla kapatıldı.

13 Millî Görüş dört temel fikirden oluşmuştur: Türklerin liderliği altında ümmet fikri (Müslüman cemaat), milliyetçilik, ekonomide devletçilik ve orduya saygı (Atacan, 2006: 46).

besiyle baskı altına alınması, İslâmcı hareketlere kent yoksulları arasında alan açtı. İslâmcı hareketler kent yoksullarının sadece kimlik sorununa ve muhafazakâr kaygılarına çözüm olmadı, onlara statü, itibar kazanmaları ve onların ekonomik ve politik güç edinmeleri için de bir araç oldu (Toprak, 1999). 1980’li yıllardan günümüze dinsel gelenekler ve hareketler kamusal, ekonomik ve politik alanları daha güçlü bir şekilde zorlamaya başladılar. Çekirdek kadrosunun çoğu Milli Görüş<sup>14</sup> geleneğinden olan Adalet ve Kalkınma Partisi, modern Cumhuriyet’te dinin uzun süren “canlanması” somut örneği olarak görülebilir. Milli Görüş geleneğinden ayrıldığını beyan eden AKP, neo-liberal ekonomi politikalarını İslâmcı hayat görüşüne eklemeyerek İslâmcı, milliyetçi ve merkez sağa mensup gruplarla kurduğu ittifaklarla 2002 genel seçimlerini kazandı ve 2002’den beri hükümette.

Sekülerleşme teorilerinin diğer boyutu olan özel alana çekilme açısından Türkiye’nin sekülerleşme tarihine bakılacak olursa, erken Cumhuriyet döneminde Kemalistler sadece seküler alanları dinsel alandan ayırmadılar, ayrıca devlet kontrolü altında dini de seküler alanlardan farklı bir alana yerleştirmeye çabaladılar. 1924 yılında halifeliğin, Şeriye ve Evkafın kaldırılmasının ardından Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) dini kontrol altına almak, reforme etmek ve modern dünyayla uyumlu hale getirebilmek amacıyla kuruldu. Başkanlığın görevleri camilerin idaresi, imam ve vaizlerin atanması ve görevden alınması, camilerle ilgili diğer işler ve müftülerin denetlenmesiydi (Lewis, 2002) ve 1960 ve 1980 darbeleriyle Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yetkileri genişletildi (Shankland, 1999: 29).

Haldun Gülalp Cumhuriyet rejiminin dini Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla devlet kontrolü altına alarak inancı

---

14 Refah ve Fazilet partileri, Milli Selamet Partisi’nin mirasçılarıydı ve Milli Görüş geleneğine dayanıyorlardı.

bireysel ve özel bir meseleye dönüştürmeye çalıştığını söyler (2005: 357). Diyanet İşleri Başkanlığı'nın fonksiyonu dikkate alındığında dinin özel alana çekilmesi çabası tartışmalıdır. Diyanet İşleri'nin fonksiyonu dini kendisine ayrılan alanda tutmaktır, bunu Sünni İslâm'ı tanımlayarak ve uygulayarak, uygulamasını denetleyerek gerçekleştirir. Yani David Shankland'ın (1999) vurguladığı gibi Diyanet İşleri ismi belirli bir dinî grubu işaret etmediği halde, Diyanet İşleri Başkanlığı Museviler, Hıristiyanlar, Yezidiler, Aleviler gibi grupları dışarıda bırakarak Sünni İslâm'ı referans alarak görevini bu doğrultuda yapar. Dolayısıyla bireyin inandığı dini tanımlamak ve dinin uygulamasını düzenlemek bireyin özel alanına müdahale anlamına gelir. Ayrıca, erken Cumhuriyet döneminde Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla dinin kontrolü eski, merkezî İslâm'ı tasfiye etse de, yasaklanmasına rağmen tarikatlar varlığını sürdürdürebildi ve ileriki dönemlerde yeni tarikatlar da ortaya çıktı. Tarikatların varlığını sürdürmesinin yanı sıra, dinsel gelenek ve hareketler özel alana çekilmeyi reddetti ve özellikle 1980'lerle birlikte din siyaset, idari yönetim ve ekonomi gibi alanlarda güç kazanır hale geldi.

Sonuç olarak, erken Cumhuriyet döneminde İslâm'ın toplum üzerindeki etkisini azaltmak değil, İslâm'ı (Osmanlı İmparatorluğu döneminde İslâm'ın pek çok farklı biçimi olduğu halde) yeni, modern ulus-devletine uygun biçimde uyarlamak ve dini, ekonomi, eğitim ve siyaset gibi alanlardan ayırmak amaçlanmıştı. 1940'lardan itibaren ve özellikle 1980'den sonra güçlenen dinî hareketler devletten ayrılmayı reddettiler. Tarikatlar ve dinî hareketler özel alana çekilmeyi reddedip erken Cumhuriyet döneminde seküler olarak tanımlanan alanlarda var olma mücadelesine giriştiler.

Öyleyse, daha önce değindiğim araştırma sorusunu yeniden sormakta fayda var. Kalıtsal olarak edindiği kutsiyeti dünyevi ve dünyevi olmayan ayrımları içermeyen batın bil-

gisine dayanan Ulusoy ailesi, her ne kadar farklı dönemlerinde farklı sekülerleşme politikaları uygulansa da seküler ve dinsel alanların ayırımına dayanarak kurulan Cumhuriyet rejiminde, resmî olarak tanınmayan kutsiyetini ve kutsal otoritesini nasıl korudu ve yeniden üretti?

## Zaten açık olan kapıyı çalmak

Hacıbektaş ilçesinde, Hacı Bektaş Veli Müzesi olan ana dergâhın çaprazında hemen fark edilebilecek tarihi binalar vardır, bunlar Çelebi konaklarıdır. Çoğu bahçe duvarı ve ağaçlar tarafından gizlenen konakların kaç binadan oluştuğunu tahmin etmek güçtür. Aslında, yabancı bir göz için, sadece binaların sayısını değil, konakların içindeki hayatı tahmin etmek de güçtür. Kış aylarında konaklar hemen hemen boştur. Ama yazın ev sahipleri, yani Ulusoylar<sup>15</sup> konaklarına döner. Konaklar özellikle Hacı Bektaş Veli Anma Törenleri'nin düzenlendiği Ağustos ayında, Hacı Bektaş Veli'nin evlatları olarak kabul ettikleri efendilerini<sup>16</sup> ziyaret eden Alevi-Bektaşilerle dolup taşar. Ne var ki, Türkiye'nin hemen her yerinden gelen ziyaretçilerinin arasında Hacıbektaş halkından birilerini bulmak pek mümkün olmaz. Eve gelen tüm ziyaretçiler ev sahipleri tarafından kabul edildiği halde, Hacıbektaşlılar uzun zamandır Ulusoylar'ı ziyaret etmiyor çünkü ailenin kutsal otoritesi uzun yıllardır ilçede kabul görmüyor. Şimdilerde ailenin ilçedeki varlığı ilçe halkının aile ilgili önyargıları ve ailenin Alevi-Bektaşî inancındaki yerine yönelik kayıtsızlığı ile çevrelenmiş durumda ve yalnızca

---

15 Osmanlı döneminde Çelebi unvanına sahip olan aile, Cumhuriyet'in ilanından sonra 1934'te soyadı kanunu ile Ulusoy soyadını aldı. Günümüzde Alevi-Bektaşîler arasında Çelebi unvanı gayri resmî biçimde kullanılır.

16 Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha ayrıntılı değineceğim efendi unvanı, talipleri yani kendilerine bağlı Alevi-Bektaşîler tarafından yaş gözetmeksizin Ulusoy ailesinin erkekleri için kullanılır.

eski kuşaklar Ulusoy ailesinin üyeleri hakkında bilgi sahibi. İlginç biçimde, benzer kayıtsızlığı Alevilik-Bektaşılık çalışmalarında da görmek mümkün. Ulusoy ailesi, Alevi-Bektaşî inancında Hacı Bektaş Veli'nin evlatları olarak kabul edildiği ve kendilerine bağlı toplulukların rehberliğini üstlendiği halde, haklarında yapılmış detaylı bir çalışma mevcut değildir.<sup>17</sup>

Hacıbektaşlı, yani “içeriden” bir araştırmacı olmama ve her ne kadar ilçede yaşamayı tecrübe etmesem de ilçeyi sık sık ziyaret eden biri olmama rağmen Ulusoy ailesinin bazı üyeleriyle ilk defa Hacı Bektaş Veli töreni üzerine hazırladığım yüksek lisans tezimin saha araştırması sırasında ta-

---

17 Çelebiler (Ulusoylar) üzerine yapılmış iki ayrı çalışma var. Bu çalışmalarından biri *Cumhuriyet'in Aile Albümleri* (1998) kitabında yer alan sözlü tarih çalışmasıdır. Ayşe Berktaş Hacımiraçoğlu, aile albümünden alınan fotoğrafları kullanarak ailenin Cumhuriyet dönemindeki hayatı üzerine kısa bir hikâye verir. Ne var ki, Hacımiraçoğlu ailenin mevcut kutsal otoritesini dikkate almayarak Cumhuriyet rejimine uyum sağlayan ailenin geleneksel yapısının çözüldüğünü belirtir. Öteki çalışma Benoit Fliche ve Elise Massicard (2006) tarafından aile üzerine yazılmış bir makaledir: “L'oncle et le député: circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie.” Fliche ve Massicard aile üyelerinin Osmanlı döneminden kalan dinsel ve ekonomik kaynakları Cumhuriyet döneminde nasıl kullandıkları sorusuna cevap arar. Fliche ve Massicard için, kaynakların, özellikle de dinsel kaynakların aile içinde adil olmayan dağıtımını özellikle mürşit olma meselesinde kendini belli etmiş ve ailenin parçalanmasına neden olmuştur. Ailede yaşanan parçalanmayla birlikte aile üyeleri aile mirasından faydalanmak için din, politika, ekonomi ve eğitim alanlarında ve aile içi evlilikle ilgili kazanç sağlayabilecekleri stratejilere başvurmuşlardır. Makalede kullanılan verilerin yeterli olmamasına rağmen, makale Osmanlı döneminden miras kalan kaynakların Cumhuriyet döneminde aile bireyleri arasında nasıl dağıtıldığı ve aile bireylerinin bu kaynaklardan faydalanma stratejileri hakkında bilgi verir. Ne var ki, aile üyelerinin duygusal bağlarını, hislerini, düşüncelerini, tecrübelerini ve ailenin kendilerine bağlı Alevi-Bektaşîlerle olan ilişkisini dikkate almadan, aile üyelerini sadece fayda sağlamak için birbiriyle rekabet eden bireyler olarak gösterir. Bu makaleye ek olarak, aynı yazarların Ulusoy ailesi ile ilgili 2006 yılında Heidelberg Üniversitesi tarafından düzenlenen Alevilik Sempozyumu'nda sundukları “Die Ulusoy-Familie in der republikanischen Türkei: Abstammungsgebundene religiöse Autorität und Versuche ihrer Transformation”, başlıklı bir metin bulunmaktadır. Bu metin, bahsettiğim ilk makalenin bazı değişiklikler yapılarak kısaltılmış halidir.



nıştım. Festivalin farklı biçimlerde kutlanışını araştırırken, Türkiye'nin değişik bölgelerinden ziyaretçilerin geldiği Ulusoylar'ın evlerinin saha çalışmam için önemli mekânlar olduğunu fark ettim ve Ulusoylar'a ait, ziyaretçilerin yoğun olduğu iki eve gittim. Ev sahipleri beni kibar bir biçimde karşıladılar ve evlerinde görüşmeler yapmam konusunda bana çok yardımcı oldular. Ulusoylar'la bu karşılaşma benim açımdan şaşırtıcıydı. Ulusoylar'ı benim için yıllardır bilinmez kılan aile ve ilçe halkı arasındaki mesafeydi ve öyle görünüyordu ki bu mesafeyi aşmak aslında çok kolaydı. Tek yapılması gereken aslında hiç kapanmamış olan kapılarını çalmaktı. Böylelikle, Ulusoylar ve Hacıbektaşlılar arasındaki ilişki benim için ilgi çekici bir hal aldı.

Aile ve kasabalar arasındaki ilişki dışında ailenin kendilerine bağlı Alevi-Bektaşilerle yani talipleriyle kurduğu ilişki de çok ilgi çekiciydi. Ziyaretçiler sürekli değişse ve ziyaretler kısa süreli olsa da, çok sayıda insan Ulusoylar'ın evlerinde ve ailenin kutsal otoritesinin altında geniş bir aile gibi yaşayabiliyordu. Ulusoylar'ın evlerindeki ziyaretçiler festivali, ilçeye gelen diğer ziyaretçilerden farklı bir biçimde kutuyorlardı. Diğer ziyaretçilerin aksine Ulusoylar'ın ziyaretçileri törenlerin resmî kısmıyla ya da belediye tarafından düzenlenen etkinliklerle fazla ilgilenmiyor, kendi ziyaret ve ritüellerini yerine getiriyorlardı.<sup>18</sup> Ulusoylar'ın evlerinde gözlemlediğim ziyaret ve ritüeller yüzyıllardır varlığını sürdüren, yeniden üretilen ve hatta yeniden icat edilen gelenektir. Böylece Ulusoy ailesini doktora tezim için çalışmaya karar verdim.

---

18 Ulusoy ailesinin bazı üyeleri dergâhın 16 Ağustos 1964'te müze olarak açılmasında ve sonraki yıllarda da her yıl aynı tarihte şenlik (anma töreni) düzenlenmesinde etkili olmuşlardı. 1964 yılındaki açılış törenine kendilerine bağlı Alevi-Bektaşileri, yani taliplerini davet etmişlerdi. O zamandan beri talipleri, özellikle festival tarihinde Ulusoy ailesine ziyaretler düzenliyordu. İlçede düzenlenen etkinliklere katılmadıkları halde, ziyaretçilerin Ulusoylar'ın evlerine gelişleriyle festivalin aynı tarihe denk gelmesinin nedeni buydu.