



AHMET YAŞAR OCAK

Türkiye Sosyal Tarihinde

İslamın Macerası

Makaleler-İncelemeler



I. BÖLÜM
İNANÇ VE İDEOLOJİ

TÜRK VE TÜRKİYE TARİHİNDE İSLÂM'I ÇALIŞMAK YAHUT “ARI KOVANINA ÇOMAK SOKMAK”*

Bir sosyal bilim dalı olarak tarihi “insan toplumlarının zaman ve mekân içindeki yaşantısının ve yarattığı, ortaya koyduğu her şeyin analitik yöntemle oluşturulan sentetik bilgisi” şeklinde tarif edersek, sanırız pek yanılmış olmayız. Bu tarif aynı zamanda bu sentetik bilgiyi üretecek olan kişinin, yani tarihçinin, aslında ne zor, ne karmaşık bir işi üstlenmiş olduğunu, ne büyük bir sorumluluk taşıdığını da vurguluyor denebilir.

Bu tarifteki mantıktan hareket edildiğinde, Türkiye gibi, henüz Batılılaşmayla geleneksellik arasında gidip gelen; ne ondan ne ötekenden vazgeçen, ne de bu ikisinin sentezini başarabilen; ama bu gel-git arasında kişilik, kimlik ve kültür zaafına, yozlaşmasına uğrayan, bilinci karışan (eski mâlum tabiriyle *muhtellü’ş-suûr* olan), bu sebeple de tarihin ideolojik deformasyonlara bol bol malzeme yapıldığı bir ülkede tarihçiliğin (tabii olabildiğince ilkeli tarihçilikten söz ediyoruz) ne kadar zor icra edilir bir meslek olduğu çok daha iyi anlaşılır. Tarihin sosyal bilimler içinde bu tür deformasyonlara en açık, en elverişli bir bilim dalı olduğu hep söylene ve tartışılabilmiştir. Bu doğrudur da. Çünkü tarih toplumların kimlik bilincini oluşturur, dolayısıyla bu bilinci bozarak kendi hesaplarına yeniden yaratmak isteyen bütün ideolojiler tarihle oynarlar.

* *Toplum ve Bilim*, 91, Kış 2001-2002, s. 100-114.

Özellikle kişilik, kimlik ve kültür ikilemi yaşamakta olan, toplumunun -münhasıran elit tabakasının- bu ikilem sebebiyle belli kesimlere bölündüğü Türkiye’de bu görüş yüzde yüz doğrudur. Bu bölünmüş yapı içinde, olabildiğince mesleki ilkelerine ve bilimsel objektiviteye (olabildiğince sözünü bir kere daha tekrarlıyoruz) sadık kalarak tarihçilik yapmaya kalkışanlar, ya devlete hâkim odaklardan, ya da bu belli kesimlerin birinden veya birkaçından tepki alacaklar, hatta afroz edilecekler, bir takım bildik kavramlarla suçlanacaklar, yahut da bazılarının yaptığı gibi, Türkiye’yi bırakıp gelişmiş Batı ülkelerinde çalışmayı tercih edeceklerdir.

Bu tarihçilerin ele aldıkları konulardan bazıları, bazen bizzat devleti temsil edenlerce, bazen da şu veya bu kesim ve kesimlerce üstü örtülü tutulmasında yarar görülen, hatta hiç yokmuş farz edilen, ele alınması zararlı bulunan, malum deyimle “tabulu” konular olursa (ki bu tabulu konular her kesime göre değişir), o zaman durum daha trajikomik bir hal alacaktır. Bu tarihçiler, bir kesimce “antilaik, gerici, Atatürk düşmanı” ilan edilevereceği gibi, bir kesimce “devlet, vatan ve millet haini, Türk düşmanı”, “bölücü, şarkiyatçıların uşağı, gafil işbirlikçisi”, bir başka kesimce de çok kolay ve rahatça “zındık, mülhid”, veya biraz daha müsamahakâr bir deyimle “gafil Müslüman” damgasını yiyiverecektir. Çünkü bu kesimlerin her biri tarihi kendi ideolojik penceresinden okumakta, buna göre de kendince bir tarih kurgulamaktadır. Bu “kurgulanmış tarih”e uymayan her yaklaşımı mahkûm ve reddeder. Bu reddedişin, o kesimler içindeki toplumsal tabakalanmaya göre detayda farklılaşan üslubu, tarzı vardır: Kimi bunu çok kaba bir üslupla, hakarete vardırıarak yapar; kimi tam aksine, kibar olmaya çalışan bir tavırla karşı çıkar, kimi alaya almaya kalkışır; kimi de bu yaklaşım sahiplerini ve çalışmalarını yok sayar.

Bu ideolojik kesimler, popüler tarihçilikteki kadar, bizzat üniversitede, akademik tarihçiler içinde de mevcuttur ve hatta bazen daha şedid, daha bağnaz olabilirler. Bunların kimi kendini “Atatürkçü, laik-çağdaş”, kimi “milliyetçi-Müslüman”, kimi de “İslâmcı” gibi, Türkiye’de yerli yersiz ve üstünkörü üretilen tanımlar içinde

görür ve mesleğini bu tanımlara uyan kesimlerin beklentileri doğrultusunda icra eder; şeklen akademik, görünürde bilimsel olan araştırmalarını bu istikamette gerçekleştirir. Bu sebeple de, “zararlı, bölücü, oryantalistlerin işine gelecek, yahut Türkiye’nin laik-çağdaş görüntüsünü zedeleyecek” konulara, problemlere yaklaşmazlar; bu yüzden zorunlu olarak seçicidirler ve komplo teorilerine çok yatkındırlar. Kendini mümkün mertebe bu eğilimlerin dışında tutmaya, mesleğini onların yol açtığı sapmalardan arındırılmış olarak, bilimsel çerçevede yapmaya çalışan tarihçilerin sayısı ise Türkiye’de azdır. Yukarıda sözünü ettiğimiz ithamlara maruz kalanlar da onlardır.

Kısaca tasvirini yapmaya çalıştığımız Türkiye’deki şu ortamda tarihçilik mesleği nasıl icra edilebilir? Hangi konulara “el atılır, hangilerine atılmaz”; hangileri “iyi”, hangileri “kötü”dür; hangilerine “dokunulmamalı”, hangilerinin “üstü örtülmeli veya örtülü kalmalı”dır? İşte biz bu yazıda, “bölücü, parçalayıcı” veya “oryantalistlere hizmet eden” yahut “gericiliğe prim veren”, gerçekte ise Türkiye’nin yaşadığı, yaşamakta olduğu açmazlarla temelden ilgili, ama aksine, Türkiye tarihçiliğinin neredeyse yanına hiç yaklaşmadığı bir alanda, kendi araştırma alanımızın temel problematiği olan “Türk tarihinde İslâm” konusunda Türkiye’deki muhtelif zihniyetleri, yaklaşımları kendi açımızdan bir değerlendirmeye tâbi tutmaya ve bu arada kendi görüşlerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

Türklerin Müslümanlığı: “Türk tarihindeki en büyük hata”, “İslâm’ı şereflendiren” yahut “Türklüğe şeref kazandıran” olay

Herhalde kısmen Cumhuriyet ideolojisinin ve onun temeli olan laikliğin yanlış ve aşırı yorumlanması, kısmen de alanın özel ve görece ağır bir bilimsel formasyona ihtiyaç göstermesi sebebiyle olsa gerek, tarih, felsefe, sosyoloji ve antropoloji gibi, üniversitelerin beşerî bilim dalları genelde İslâm ve İslâm tarihi, kültürü, düşün-

cesi, özelde Türk tarihinde ve Türkiye’de İslâm ve Müslümanlık meselesini bir akademik araştırma alanı olarak adeta söz birliği etmişçesine uzun yıllar devre dışı bırakmışlardır. A.Ü. İlahiyat Fakültesi’ndeki araştırmalar ise bu meseleyle ilgili olmaktan çok, 1950’li yıllardaki havaya göre haliyle kısmen İslâmî bilimler, kısmen de çok genel bir çerçevede İslâm tarihi ve asıl İslâm sanatı üzerinde yoğunlaşmıştır. 1980’lerden sonra diğer ilâhiyat fakülteleri devreye girerek aynı problematiği onlar da ihmal ettiler ve yalnızca İslâmî ilimlerle, kısmen de bir garnitür olarak İslâm tarihiyle uğraşmaya başladılar. Ama bu uğraşıda problematik ve tematik konulara yönelik analitik ve sentetik monografilerden çok, genel çerçeve dahilinde İslâm tarihine yaklaştılar.

Ne var ki, bir bakıma kapalı devre çalıştıklarından, toplumun İslâm ve tarihi konusunda bilgilenmesi hususunda yetersiz kaldılar ve halen de öyledir. Bu sebeple Türkiye’de Osmanlı tarihi alanında olduğu üzere, İslâm tarihi alanında dünya çapında İslâm tarihçileri yetişmediği gibi, bunca ilâhiyat fakültesine rağmen, bir iki istisnanın dışında, İslâmî bilimlerde de dünya çapında bilim adamları Türkiye’de çıkmamıştır. İslâm tarihi konusunda da ancak son yıllarda istisna kabilinden tek tük bu alana ciddi bir şekilde yönelenlerin bulunduğu görülmekle beraber, bunun bu fakültelerde tam bir bilimsel disiplin, kurumlaşmış bir uzmanlık alanı haline geldiğini henüz söyleyemeyiz.

Ayrıca, ilâhiyat fakültelerinde Türkiye’de yaşayan diğer din ve mezhep mensupları konusunda da uzmanlar yetişmesi gerekirken, yine bir iki meraklının haricinde, bu alanlara hemen hiç girilmedi; yalnızca çok genel çerçevede din ve mezhepler tarihi eğitimiyle meşgul olundu ve olunmaktadır. Bu yüzden bu alanlarda da -yine tek tük istisnalar haricinde- ciddi ihtisaslaşmalar olmadı. İşin ilginç yanı, Osmanlı İmparatorluğu döneminde de, imparatorlukta yaşayan gayri Müslim veya Ehl-i Sünnet dışı toplumlar, cemaatler hakkında bir bilgi birikimi meydana gelmedi, getirilmedi. Bu gelenek aynen bugünün Türkiye’si’nde de devam ediyor, İslâm dışı dinler üzerinde uzmanlaşmak pek sevilmediği gibi, özellikle Ehl-i

Sünnet harici mezhepler ve tarikatlar konusunda uzmanlaşmak da pek sevilmeyen ve istenmeyen.¹ Çünkü İslâm (ve bu çerçevede Osmanlı) tarihinin, yukarıda sözü edilen kültür ikileşmesinin yarattığı çatışmanın henüz sürmekte olması sebebiyle, Türkiye’de hâlâ “inanç alanı” olmaya devam ettiğini her gün görmekteyiz. Osmanlı devleti böyle bir birikimin yokluğunu özellikle 19. yüzyıldaki dağılma sürecinde çok acı bir biçimde çekti, elan Türkiye de çekti ve çekmektedir. Bu anlatmaya çalıştıklarımız çok mühim meselelerdir ve görüldüğü kadarıyla Türkiye’de bunlara kafa yoran, bu yokluktan rahatsız olan da pek fazla tarihçi mevcut değildir.

Bu durum, özellikle İslâm medeniyeti, kültürü ve düşüncesi alanında yarattığı boşluk yüzünden, Cumhuriyet dönemi boyunca, İslâm hakkında sağlam bir bilimsel bilgi birikiminin, dolayısıyla elit kesime ve halka yayılan toplumsal bir aydınlanmanın oluşmasını engellemiştir. İslâm’ın sadece ritüel ve ahlaki boyutuna yönelik, ilk ve orta öğretimde üstünkörü yapılmaya çalışılan, basit ve yetersiz bir din eğitimi hariç tutulursa (ki bunun bile bazı çevrelerin şiddetli itirazlarına konu olması bir yana) yıllardan beri telafisi çok zor ve uzun bir zaman alacak -sonuçta silinmesi imkânsıza yakın derecede güç birçok önyargının işgal ettiği- bir cehalet ortamı oluşmuştur.

Müslüman bir geçmişin ve yaklaşık üç yüz dört yüz yıl İslâm ülkelerini yöneten bir imparatorluğun içinden gelmesine rağmen, yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye, bugün İslâmî bilimler, İslâm tarih ve medeniyeti, kültürü alanında hem popüler, hem de daha fecisi, akademik platformda çok zayıf durumdadır. Tıpkı antik Anadolu tarih ve medeniyetinin, daha sonra Doğu Roma’nın varisi olmasına rağmen, bu alanlarda dünya biliminin referans ülkesi olması gerektiği halde olamaması ve en gerilerden gelmesi gibi, İslâm ve tarihi konusunda da Türkiye ne yazık ki en gerilerden gelmektedir. Birinci alanda çalışmak nasıl bazı kesimlerce bilin-

1 Yalnız 1990’lar sonrasında Aleviliğin beklenmedik bir şekilde gündeme gelmesi üzerine, ilâhiyat fakültelerindeki bazı mezhepler tarihi araştırmacılarının -Alevileri anlamaya çalışmaktan çok “doğru inanç” a yönlendirmek amacıyla- bu meseleye yönelmeleri istisnâ bir durumdur.

çaltında Türklüğe ve Müslümanlığa ihanet telakki edilmekte ve sevilmemekte ise, ikinci alanda çalışmak da aynı şekilde laikliğe ve çağdaşlığa aykırı telakki edilmekte, hoşlanılmamakta, gericiilik kabul edilmektedir. Elit kesiminin kafası ideolojik bulaşıklarla bu derece karışmış böyle bir ülke, herhalde dünya yüzünde başka yoktur.

Bugün Türkiye akademik tarihçiliğinde, Türkler ve İslâm, Türkler'in Müslümanlığı konusu, hâlâ Fuat Köprülü'nün genel değinmeleri² ve Osman Turan'ın bir kaç makalesinin³ bıraktığı yerde durmaktadır. Hakkı Dursun Yıldız'ın kitabı (1976), Zekeriya Kitapçı'nın eseri istisnâ edilirse (1994), seksen yıllık Türkiye tarihçiliğinde hâlâ tektir; o da meselenin yalnızca siyasal tarih boyutunu ele almaktadır. Bu, üzerinde ciddiyetle durulması ve tartışılması gereken hayati bir meseledir ve bu yoksulluktan Türkiye'nin kurulması kendi yararına olacaktır.

Böyle olunca, Türkiye akademik tarihçiliğinin bıraktığı bu boşluk, özellikle 1990'lardan itibaren, zamanın konjonktürel şartlarının da sevkiyle popüler tarihçilik tarafından doldurulmaya başlanmıştır. Bu alandaki yayınların bir ikisi istisna edilirse (bkz. Akpınar, 1993), geri kalanları ideolojik motivasyonların sevkiyle, İslâm'ın gerçekte Mezopotamya mitolojileri kaynaklı, ilkel ve çağdışı bir din olduğunu ispata odaklanmış,⁴ diğer bir kısmı da "kılıç zoruyla Müslümanlaştırılan" Türkler'in, bu dini kabul etmekle tarihlerindeki en büyük yanlışı yaptıklarını göstermeyi amaç edinmiş, yeterli bilgi birikimine ve objektif yaklaşıma sahip bulunmayan, metotsuz, yüzeysel ve ideolojik yayınlardır (bkz. Aydın, 1994). İlginç olan, bu kanaatleri paylaşan -hatta birkaçı "milliyetçi" kesime mensup- bazı akademik tarihçilerin bulunmasıdır.

2 Msl. bkz. Köprülü, 1976; 1341; 1338-1339; 1923.

3 Bkz. Turan, 1946; 1969 [133-162. sayfalar arasındaki makaleler]; 1971 [1-32. arasındaki makale].

4 Bu konudan 1990'lı yıllarda İslâm'ın ilkçağ mitolojileri kaynaklı olduğunu ispat sadedinde peşpeşe yayımlanan Turan Dursun'un, son yıllarda İlhan Arsel'in ve bir Sümerolog olan Muazzez İlmiye Çığ'ın kitaplarını örnek gösterebiliriz.

Bu yaklaşımın aksi istikamettekilerin ise, bu kısmın başlığında da formüle edilen iki farklı perspektife sahip buldukları görülmür. Meseleye birinci perspektiften yaklaşan tarihçilerin bazıları, “önce Türk sonra Müslüman” olduklarını düşünen bir anlayışı paylaşırlar; diğer bazıları bu ikisinin birbirinden ayrılamayacağı görüşündedirler. Bunlara göre Türkler, zaten Müslüman olmadan önce de Müslümanlığa çok yakın inançlar taşıyor ve tek Tanrı’ya inanıyorlardı.⁵Dolayısıyla Müslümanlık olmasaydı da onlar zaten “doğru yol” daydılar. Aynı zamanda da bu inanca uygun bir hayat sürüyorlardı. Bu yüzden Türkler büyük kitleler halinde, zorlanmadan Müslüman oldular; Fakat sonuçta Müslüman olmak onlara medeni bakımdan çok da fazla bir katkı sağlamadı.

Diğer bir kısmına göre de Türkler İslâm’ı kabul etmekle ona büyük bir şeref bahşetmişler, onu Araplar’ın “ilkel ve bağnaz” yorumundan kurtararak daha insancıl, daha yumuşak ve “Türkler’e özgü, medeni” bir din yapmışlardır. Bu sayede onu Balkanlar’a kadar taşımış ve yüzlerce yıl onun savunuculuğunu üstlenmişlerdir.

İkinci perspektifi savunanlar ise bu yaklaşımlara tepki duyan ve “önce Müslüman sonra Türk” olduklarını düşünen tarihçilerdir. Bu görüşe göre Müslüman olmak ve onun müdafiliğini yapmakla şeref kazanan Türkler’dir. Üstelik İslâm’a girmekle göçebelikten kurtulup medeni bir yapıya kavuşmuşlar ve Anadolu Selçukluları ve özellikle Osmanlı İmparatorluğu gibi muhteşem devletler kurabilmişlerdir. Bütün Türkler, daha ilk başta Sünni Müslümanlığı hiç problemsiz, en ideal seviyede kabul etmişlerdir. Sonradan bazıları yanlış akımlara kapılmışlardır.

Görüldüğü gibi bu yaklaşımlar, İslâm medeniyeti çerçevesine dahil olmak gibi, her bakımdan Türk, hatta bir bakıma dünya tarihinde çok önemli birtakım değişimlere yol açmış, çok boyutlu, kompleks bir meseleyi, olgusal olarak ele alıp sürecin nasıl

5 İbrahim Kafesoğlu, Osman Turan ve bir din tarihçisi olan Hikmet Tanyu bu görüşü paylaşanlardandır. Hatta H. Tanyu’un bu tezi vurgulayan bir başlıkla yayımlanmış bir de kitabı vardır: *İslâmlık’tan Önce Türkler’de Tek Tanrı İnancı* [Tanyu, 1980].

başlayıp geliştiğini, ne gibi tezahürler ortaya koyduğunu, Türk tarihinin siyasal, toplumsal, psikolojik, kültürel boyutlarında ne gibi değişimlere sebebiyet verdiğini kaynakların sağladığı imkân nisbetinde analiz edip anlamaya çalışmaktan uzak, son tahlilde bilimsel olmayan yaklaşımlardır. Her biri meseleye kendi ideolojik penceresinden bakmakta ve tek bir boyut görmekte dirler. Bu yaklaşımların sağlıklı sonuçlar doğurmadığını, aksine, toplumda kamplaşmalara yol açtığını uzun yıllardan beri görüyoruz ve biliyoruz. Oysa bunun yerine, belirttiğimiz perspektiflerden yaklaşmanın, Türk toplumundaki bu kamplaşmaların zamanla azalmasına, şiddetini kaybederek ortak bir uzlaşma zemini yaratılmasına katkıda bulunacağına biz şüphesiz nazarıyla bakıyoruz. Ama bunun için de önce, şu anki önyargılı cehalet ortamının ortadan kaldırılması, dolayısıyla ciddi bir bilgi birikiminin meydana getirilmesi icap ediyor. Bunun yeri ise üniversitelerdir, akademik ortamdır; çünkü tarih, kendi işlerini bırakıp tarihçiliğe merak salan amatörlerin, yahut tarihçi olma iddiasındaki emekli hakim, doktor, öğretmen vb. meslek erbabının, kısaca amatör tarih heveslilerinin sandıklarından çok daha ciddi bir iş tir.

İşte bu sebeple, vurgulamaya çalıştığımız bu menfi durumdan birinci derecede Türk akademik tarihçiliğinin sorumlu olduğunu söyleyebiliriz. Türk akademik tarihçiliği, Türkler’in İslâm’ı kabulünü ve ondan sonraki yüzyıllarda Türk toplumlarında İslâm’ın nasıl yaşandığını, bu yaşantının nasıl bir siyasal ve toplumsal ortamın ürünü olduğunu, hangi tesir ve âmillerle şekillendiğini bütün boyutlarıyla ortaya koyamamış, bunun yarattığı boşluk yerini, önyargılar, ideolojik katlıklar ve cehaletin ortaklaşa oluşturduğu bugünkü bilinç bulanıklığına bırakmıştır.

Türk tarihinde “heterodoksi ve senkretizm” meselesi yahut “dairenin dışındakiler” in tarihi

Buraya kadar Türk ve Türkiye tarihinde İslâm’ı çalışmanın ne gibi yankıları olduğunu görmeye çalıştık. İşte bu çerçevede özellikle

“milliyetçi-muhafazakâr” tarih yorumuna mensup bazı tarihçilerin boğazına takılan bir kılıçık vardır: Türk tarihinde heterodoks Müslümanlığın, başka bir tabirle “dairenin dışındakiler” in tarihi. Bu tarihçiler, aynı yorumun öncüleri olan Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı ve Osman Turan gibi büyük tarihçilerin bu tarihsel olgu üzerindeki yayınlarına rağmen, bu meselede çok hassas bir tavır takınırlar ve Türk tarihinde Sünni (ortodoks) Müslümanlık yanında, bir “heterodoks İslâm” yahut “heterodoks Müslümanlık” yorumunun bulunduğu görüşünden çok rahatsızlık duyarlar. Birçoğu *heterodoxy-heterodoxie* terimini, “dinî sapkınlık” anlamına gelen *heresy-hérésie* ile karıştırdığından, Türk tarihinde böyle bir vâkianın olmadığı, olamayacağı kanaatindedirler. Onlara göre, Hıristiyanlık camiasına ait bu terimin kullanılması bu sebeple yanlıştır; çünkü Türkler İslâm’a girdiklerinden beri halis Ehl-i Sünnet mezhebi üzere yaşamışlardır. Ancak sonradan haricî bir takım bozguncu tesirlerle aralarında Ehl-i Sünnet mezhebinden sapanlar (Aleviler) çıkmışsa da bunlar çok önemsizdir; üzerinde durmak lüzumsuzdur. O halde heterodoks bir İslâm anlayışı veya Müslümanlık tarzı, esas itibarıyla Türk tarihinde mevcut değildir. Türk tarihinde bu tür bir Müslümanlık olduğunu ileri sürmek, “bölücülüktür”, “Türkler’i ve Türkiye’yi içeriden parçalamak isteyenlerin oyununa gelmektir”; “şarkiyatçıların ekmeğine yağ sürmektir”. Bu tür çalışmalar yapanlar ise ya “kötü niyetli bölücüler”, veya “şarkiyatçıların iğvâlarına kapılmış, onların dümen suyunda giden gafililer” dir; sonuçta vatana ve millete kötülük etmektedirler.⁶

Bir de, böyle düşünmeseler de, “heterodoksi” ve “heterodoks” terimlerine antipati duyan tarihçiler vardır. Bunlar, Türkçe kökenli olmadığı gerekçesiyle kelimeye takılıp onun arkasındaki mühim tarihsel olguyu, sosyal gerçekliği, bu gerçekliğin yapısal özelliklerini ve gelişim sürecini iyi anlamayan, gözden kaçıran veya önemsemeyenlerdir. Oysa kendileri de birçok Latince, Grekçe ve

6 Bu satırların yazarı bu tür vasıflandırmaların, gerek gıyaben, gerekse yüz yüze, doğrudan veya imâlî yollarla sık sık muhatabı olmuş ve olmaktadır.

modern Batı dillerinden alınma tarih, sosyoloji, felsefe vs. terimleri kullanmakta bir sakınca görmezler, ama -muhtemelen inanç alanını ilgilendirdiği için olsa gerek- *heterodoksi* kelimesine antipati duyarlar. Hangi gerekçe ile olursa olsun, söz konusu çevrelerdeki bu kelimeye karşı duyulan lüzumsuz antipatiyi, itirazı anlamak gerçekten zordur.

Şimdi biz burada bu terimin nitelediği tarihsel olgunun neyi ifade ettiği üzerinde durmak ve bu alandaki itirazları eleştirel bir gözle değerlendirmek istiyoruz. Esasında bu konudaki görüş ve düşüncelerimizi daha önce de çeşitli yerlerde yaklaşık yirmi yıldan beri dile getirmemize rağmen,⁷ burada bir kere daha, fakat nisbeten geniş bir çerçevede açıklamanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Yukarıda da işaret olunduğu gibi, *heterodoksi* (*heterodoxy*, *heterodoxie*) terimi bu araştırmacılar tarafından yanlış olarak, *herezi* (*heresy*, *hérésie*) yani dinî alanda *sapkınlık* terimiyle eş anlamlı kabul edildiği için, bu şekilde anlaşılıyor. Hâlbuki Batı dillerine Grekçe *heterodoxos* kelimesinden geçen bu terim esas olarak, “kabul edilmiş resmî dinin, inancın dışında olan din veya inanç” anlamına gelmektedir.⁸ Şu halde bir teoloji terimi olarak dahi “kabul edilmiş resmî din anlayışına, yani *ortodoksiye* (*orthodoxy*, *orthodoxie*) karşıt, aykırı olan din anlayışı” demek olmaktadır. Ayrıca bu terim yalnız bir teoloji terimi değil, aynı zamanda bir sosyal tarih terimi olarak da uzun zamandan beri tarihçilerce de kullanılmaktadır. Bu sıfatla kullanıldığı zaman, *heterodoksi* teriminin birbiriyle bağlantılı üç boyutu kastedilir:

1) Siyasal boyut: *Heterodoksi*, siyasal iktidarın desteğindeki *ortodoksinin* (resmî din) aksine, böyle bir desteğe sahip değildir. Bu itibarla merkezin değil, çevrenin inancıdır. Ancak burada “merkez” deyiminden, sadece devlet merkezini değil, siyasal iktidara destek veren şehirli, yerleşik kesimi de anlamak gerekir. Osmanlı

7 Bkz. Ocak, (1981-1982); 2000: 77-84; 1997.

8 Msl. bkz. Paul Robert, *Robert: Dictionnaire Alphabetique et Analogique de la Langue Française*, “Hétérodoxe” ve “Hétérodoxie” maddeleri.

devletinde ortodoksi Sünnilik tarafından temsil edilirken, Safevi devletinde ortodoksi Oniki İmam Şiiliği tarafından temsil olunuyordu. Sünnilik İran’da heterodoksiyi temsil ediyordu. O halde bu adlandırmada bir izafilik de söz konusudur.

2) Sosyal boyut: Merkezin inanç tercihi olan ortodoksinin aksine, heterodoksinin sosyal tabanı daha ziyade kırsal kesimden oluşur. Bu ayrışmada ise merkezin baskısına karşı çevrede oluşan bir sosyal tepki rol oynamaktadır. Mesela eski İran’da Maniheizm ve Mazdekizm, Sasani devletinin resmî dini olan Zerdüştiliğe karşı, sıradan halk arasında böyle bir sosyal tepki olarak doğmuş ve sürekli kovuşturulmuştur. Türk tarihinde de, köylüler ve konar-göçer ahalinin önemli bir kısmı benzer bir sosyal tepki olarak heterodoksiye mensuptur. Görülüyor ki, burada *gerçek din-sapık din* gibi sübjektif bir değerlendirme söz konusu değildir.

3) Teolojik boyut: Ortodoksi genellikle, daha baştan belirlenmiş, sınırları tesbit edilmiş sistemli bir teolojiye dayanır. Halbuki heterodoksi, sosyal bir tepkinin ürünü olduğu için bu tepkiyi paylaşan çeşitli kesimleri içine aldığından, bunların taşıdığı çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan *senkretik (syncretic, syncretique)* yani *bağdaştırmacı* bir yapı sergiler. Türk tarihinde heterodoks İslâm, Hıristiyanlık’taki gibi bir takım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucunda teşekkül etmiş olmayıp, konar-göçer zümrelerin şifahi kültüre dayalı İslâm öncesi sosyal ve dinî inanç gelenekleri tarafından zamanla tabii bir şekilde oluşmuştur. Bunun için, hem şifahi hem de mitolojiktir. Bu mitolojik şifahi teoloji, geniş ölçüde İslâm öncesi eski tabiat kültürleri, şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştilik, Maniheizm gibi Asya dinlerine ait kalıntılarının zaman ve mekân içinde bağdaşmasından oluşmuştur.

İşte bu çerçevede incelendiğinde, bu heterodoks İslâm’ın başlıca üç ana karakter sergilediği görülür:

a- *Heterodoks İslâm mehdicidir (mesiyanik):* Genelde merkeze karşı bir sosyal tepki ürünü olduğundan, bu karakter onda çok güçlüdür. Yani sosyal tabanı ezilmiş, horlanmış, baskı altında tutulmuş

kitleler tarafından oluşturulduğu için, kendilerini bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, bir “ilâhî kurtarıcı” beklentisi içindedirler. Bu inanç genel çizgileriyle evrensel bir yaygınlık göstermekle beraber, eski dünyadaki ana merkezinin Mezopotamya ve o temel üzerinde oluşan Yahudi mesiyанизmi olduğu konusunda genel kabul görmüş bir kanaat vardır.⁹

Mehdici inançların İslâm’dan önceki dönemde de Türk zümreleri arasında belli ölçüde tanınmakta olduğuna dair bir takım ipuçları vardır. Ancak bu inançların Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi İran dinleri vasıtasıyla Türkler arasına girdiğini bugün iyi biliyoruz (bkz. Blochet, 1903: vii). Zaten Türkler’in daha Müslüman olmadan önce, İran’ın çeşitli yerlerinde Abbasi yönetimine karşı girişilen pek çok *mehdici* isyan hareketine katıldıkları görülür. Müslüman olduktan sonra da bu inançlarını sürdürdüler. Bu mehdici karakter, Türkler arasında heterodoks İslâm teşekkül ederken, onun ayrılmaz karakteristiği olarak yerini aldı. O kadar ki, Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere, İslâmî dönem Türk tarihindeki merkezî yönetimlere karşı girişilen, 13. yüzyıldaki Babailer isyanından, 16. yüzyıldaki Şah Kalender isyanına kadar hemen bütün heterodoks hareketler, istisnasız bu mehdici karakteri çok açık bir biçimde sergilerler.

b- *Heterodoks İslâm senkretiktir (bağdaştırmacı)*: Burada *senkretizm*den maksat, Mani, Marcion vb. tarihte bilinen din veya mezhep kurucularının, zamanlarındaki ve bölgelerindeki değişik inanç sistemlerinden etkilenmek suretiyle bilinçli olarak oluşturdukları senkretizm kastedilmiyor. Burada, uzun bir zaman ve geniş bir mekân içinde, kendiliğinden meydana gelen etkilenmeler sonucu oluşan bir inançlar bağdaşması olan sosyolojik anlamdaki senkretizm bahis konusudur. Türk heterodoks İslâmı işte böyle tabii bir şekilde, sosyolojik bir süreç halinde uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya’dan Balkanlar’a kadar uzanan bir mekân

9 Bu konuda bkz. James, 1960: 183-194; Eliade, 1976: 68-96; Hooke, 1991:19-66, 185-188.

içinde, muhtelif Türk zümrelerinin İslâm dışındaki diğer dinî ve mistik kültürlerin kalıntılarını bir araya getirmiştir.¹⁰

Eski tabiat ve atalar kültlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştiliğe, Zerdüştilik'ten Maniheizm ve Mazdekizm'e ve hatta Hıristiyanlık'a ve Yahudilik'e kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve bir takım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken, sürekli eskisinin yenisi içinde kısmen değişime uğrayarak devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslâm'ı kabul dönemine kadar gelmiştir.¹¹ İslâm 10. yüzyılda Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini saklayan şifahi bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. İşte *Türk heterodoks İslâmı* dediğimiz halk Müslümanlığı, bu senkretik (bağdaştırmacı) yapı ile doğdu. Dolayısıyla bu bağdaştırmacılığın temeli, daha Orta Asya'da iken atılmış oldu (bkz. Mélikoff, 1988).

c- *Heterodoks İslâm münhasıran mistiktir*: Türk heterodoks İslâmı'nın üçüncü mühim karakteristiği, çok güçlü bir mistik niteliğe sahip bulunmasıdır. Bunun sebebi, İslâm öncesinde Türkler arasında hâkim olan Şamanizm gibi sihri (majik) sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü bir mistik yapı sergilemeleridir. Buna ilaveten İslâm'ın da Türk zümreleri arasında yayılması, yine İranlı sufiler, tüccarlar veya İran sufiliğinin eğitiminden geçmiş Ahmed-i Yesevi ve benzeri Türk sufileri aracılığıyla olduğundan,

10 Çalışmalarını uzun yıllardan beri bu mesele üzerinde yoğunlaştıran I. Melikoff'un şu makalelerinde, söz konusu bu heterodoks İslâm'ın iyi bir analizi yapılmaktadır: 1982a, 1982b. Bu makalelerden ilkinde bu bağdaştırmacı (senkretist) heterodoks İslâm'ın, Alevi, Bektaşî, Yezidi ve Ehli Haklar'da nasıl benzer yönler ortaya koyduklarını karşılaştırmalı örneklerle açıklamakta, ikincisinde ise bu İslâm anlayışının konar-göçer Türkmen zümreleri tarafından oluşturulan bir sosyal zeminde nasıl geliştiğini, sahip bulunduğu temel inançları (ruh göçü ve Tanrı'nın insan bedeninde zuhuru gibi) yine bol örneklerle ele almaktadır.

11 Msl. bkz. Mélikoff, age.; ayrıca bkz. Ocak, 2000. Burada söz konusu dinlerin Türk zümreleri arasında ne zaman ve nasıl yayıldıkları ve ne tür inançları sergiledikleri konusu analiz edilmeye çalışılmıştır.

ister istemez tasavvufi bir yapı içinde vuku buldu. Bu sufiler, İran tasavvufunu eski mistik yapının üzerine bina etmekte fazla zorluk çekmediler. Bu yüzden Türk halk İslâmı, ister Sünni kesimiyle, ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir *evliya kültü* etrafında gelişti. Bu kült her iki kesimde de ortaktır. Önemli bir farkla ki, Sünni halk İslâmı medreseler aracılığıyla daha ziyade fikhın tesirinde olduğundan, tasavvufi bir yapılanmaya dönüşmediği halde, heterodoks halk İslâmı, Bektaşilik ve Alevilik örneklerinde olduğu üzere, çok kuvvetli bir tasavvufi yapı halinde oluştu.

İşte Bektaşilik ve Aleviliğin bir *heterodoks İslâm*, bir *halk İslâmı* (İslam populaire, volk Islam) olduğunu söylerken, buraya kadar ana hatlarıyla özetlemeye çalıştığımız şu karakteristik nitelikler göz önünde tutulmuştur. Türk ve Türkiye tarihindeki inanç yapılarını ve onları taşıyan zümreleri incelerken bu hususun hesaba katılması gerekir.

Bu saydığımız üç karakteristik özellik göz önüne alındığında, bir kısım konar-göçer Türk boylarının kendi yapılarına uyarladıkları İslâm'ın Sünni İslâm'dan nasıl farklılaştığı anlaşılır. Nitekim Osmanlılar zamanında bu İslâm anlayışına *Râfızîlik* denmekteydi. Gerek resmî devlet kaynakları, gerekse Sünni halk çevreleri bu terimi kullanıyordu. Özellikle *mühimme* defterlerinde ve vekâyinâmelerde bunun pek çok misali vardır. Nitekim Ahmet Refik de, bu meseleyle ilgili olarak *mühimme* kayıtlarını yayımladığı tanınmış bir makalesinde *râfızî* terimini kullanmıştır (Refik, 1932). F. Köprülü, A. Gölpınarlı, Osman Turan ve Halil İnalçık gibi Türk tarihçileri, Türkçe yazarken hem *Bâtınî*, hem *heterodoks* terimini, Batı dillerinde yazarken ise *heterodoks* terimini kullanmışlardır.

Râfızî terimi, aslında İslâm dinler ve mezhepler tarihi (*milel ve nihâl, hereziyografi*) literatüründe Osmanlı kaynaklarındakinden daha farklı bir çerçevede kullanılır. Bu literatürde *râfızî* (çoğulu, *râfıza veya ravâfız*) esasında, Hz. Ali'nin torunu olup 740 yılında Emeviler'e karşı ayaklanan Zeyd b. Ali isyanında, onu terkederek ayrılan yandaşlarına denmiştir ki, kelimenin sözlük anlamı da "ayrılan, terkeden"dir. Fakat esas olarak Ehl-i Sünnet'i terkedip

ayrıldıkları için İmamiye mezhebi mensuplarına muhaliflerince verilen bir isimdir (bkz. Watt, 1998: 198). Osmanlı kaynakları da İmamiye mezhebine mensup Safeviler ve Anadolu'daki yandaşları (Kızılbaşlar, Aleviler) için hem *râfîzî*, hem de *ehl-i rafz* terimini kullanırlar. Fakat bu terim hakaret edici ve aşağılayıcı anlamıyla günümüze kadar gelmiştir. Bugün de halk arasında küfür, hakaret kelimesi olarak *rafazı* şeklinde telaffuz edilir. Bu durumda *heterodoks* yerine *râfîzî*, *heterodoksi* yerine *râfîzîlik* kelimelerini tercih etmek bugün şık ve hoş kaçmaz. Daha da önemlisi, heterodoks dediğimiz zümrelerin 15. yüzyılın sonlarından önce İmamiye Şiası ile de bir bağlantısı yoktu. Bu sebeple 13, 14 ve 15. yüzyıl sonlarına kadar Selçuklu ve Beylikler Anadolu'su'nda heterodoks zümrelere *râfîzî* demek anakronik bir isimlendirme olacaktır.

F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın zaman zaman kullandıkları *bâtınî* terimine gelince, bilindiği üzere *bâtın* sözlükte içsel, *ezoterik* (*esoteric, esotérique*) anlamına gelmekte olup, yine çok iyi bilindiği gibi, İslâm tarihinde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin açık, *zâhirî* anlamlarına değil, te'vile ve spekülasyona müsait içsel, *bâtınî* yorumlarına itibar ederek sonuçta *ibâhaya* (antinomianizm) sapan Karmatiler'e ve sonra da onların bir türevi olan ikinci büyük Şii mezhebi İsmailiye mensuplarına muhaliflerinin yani Sünniler'in verdiği bir isimdi (bkz. Fırlıklı: 134; Daftary: 12). İsmailiye mezhebinin geniş ölçüde, Zerdüştilik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi gnostik dinlerin İslâm'la birleştirilmesinden oluşan senkretik bir mezhep olduğu bilinmektedir (age.: 58). Türk ve Türkiye tarihindeki heterodoks zümrelerin İmamiye'den değil, ama İsmailiye'den bazı tesirler taşımaları tarihen bilinmekle beraber, fiilen İsmaili olmadıkları meydana olduğuna göre, kanaatimizce onlara *Bâtınî* demek, yine tarihsel olguya ters düşer.

Şu açıklamalarımızdan görülüyor ki, *heterodoks* terimiyle nitelendirdiğimiz bu zümreleri günümüzde ne *râfîzî*, ne de *bâtınî* olarak adlandırmak, açıkladığımız durumdan dolayı, kanaatimizce doğru olmayacaktır.

Bu terimin illa Türkçe'sini bulmak veya yaratmak meselesine gelince, bu muhakkak ki temenni edilir. Meşrutiyet devrinde bu

tür kavramlaştırıcı terimler Arapça veya Farsça köklerden alınarak yapılmaktaydı. Günümüzde *heterodoksi* yerine *gayri Sünnilik* yahut *cemaatdışılık* kelimelerini kullananlar vardır. Görüldüğü gibi her iki kelime de heterodoks zümrelerin yalnızca birer özelliği gözönüne alınarak yapılmıştır. Dolayısıyla *heterodoksi* teriminin kapsayıcılığına sahip değildirler. Kısaca şu günkü durumda bu terimi tam anlamıyla karşılayacak Türkçe bir terim henüz üretilmemiştir.

Öte yandan şurası da bir gerçektir ki, bugün çoğu bilimsel terimler -her ne kadar Latince veya Grekçe kökenli, yahut Batı dillerine ait olsalar da- artık uluslararası bir nitelik kazanmışlardır ve herkesçe kullanılırlar. O terim telaffuz edildiği zaman, akademik çevrelerde aşağı yukarı herkes aynı şeyi anlar. Unutulmamalıdır ki, günümüzde üniversiter ünvan, kurum veya bilimsel toplantı isimlerinin çoğu (*doktor, kolej, seminer, kolokyum* vs.) başlangıçları itibariyle kilise terimleridir, ama bugün üniversitelerde kullanılmakta olan uluslararası terimlerdir, kimsenin de itirazı yoktur.

Heterodoks, heterodoksi terimlerine bazılarınca yapılan sözkonusu itirazların sebebine gelince, bunların bir kısmı, yukarıda da bir nebze temas olunduğu üzere, ideolojik motiflerden kaynaklanmaktadır. Bu itirazın sahipleri Türkiye’de iki grupta toplanıyor. Birinci gruptakiler, “milliyetçi-muhafazakâr” tarih yorumu eğilimine mensup tarihçilerdir. Onlar Türk tarihini ve kültürünü her devri, her dönemi ve her unsuruyla bir faziletler, yüksek değerler, ideal devirler bütünü olarak görmekte, sözde böyle görmediklerini söylesele de -yetiştikleri ortam, aldıkları muhafazakâr terbiye sevkiyle- belki bilinçaltında bu düşünceden kendilerini kurtarmamakta, dolayısıyla bu ideal imajı şu veya bu şekilde bozacak tarih araştırmalarına soğuk bakmaktadırlar. Türk tarihinde heterodoks İslâm olgusuna yönelik çalışmalar, bu tarihci çevrelerinde işte bu yüzden hoş karşılanmamakta, antipatiye yol açmaktadır. Bu sebeple bu tür araştırmalar bazen kabaca alaya alınmakta, dışlanmakta, yahut da hiç olmazsa yaptıkları yayınlarda kullanılmamakta, yok sayılmaktadır. Bu bir seçmeciliktir ve bilimsel, akademik tarih anlayışıyla kesinlikle bağdaşmayan bir tutumdur. Oysa bu tarihçilerin

bazıları, teorik olarak, tarihçilikte seçmeciliğe karşı olduklarını söylemek gibi bir çelişkinin de içindedirler.

İkinci gruptakiler ise -çok ilginçtir- bizzat, heterodoks bir zümre olarak bütün dünya tarihçiliğinde nitelenen Alevi ve Bektaşî toplumuna mensup bir kısım popüler araştırmacılardan oluşur. Sayıları az olmakla beraber, bunların eski Marksist entelektüel kesime mensup bulunan bazıları, Aleviliği eski Türk, antik İran, Asya ve Mezopotamya dinlerinin bir karışımı olan gnostik bir senkretizm olarak kabul etmekle ve İslâm'la hiçbir ilgisinin bulunmadığını ileri sürmekle beraber, Aleviliği ve Bektaşîliği evrensel bir öğreti olarak yüceltiklerinden, heterodoksi şeklinde nitelenmesine karşı çıkmaktadırlar.¹² Buna gerekçe olarak da, tıpkı "milliyetçi-muhafazakâr" tarihçiler gibi, terimin Hıristiyan teolojisine ait bulunmasını gösterirler. Çoğunluğu temsil eden asıl geleneksel Alevi kesiminden gelen araştırmacılar ise, "Alevilik ve Bektaşîliğin Arap ve Fars bulaşıklarından arınmış gerçek Türk İslâmı olduğu" tezinden hareketle bir heterodoksi olarak nitelenemeyeceği yolunda itirazlar ileri sürerler,¹³ aksi görüşü savunanlara pek iyi gözle bakmazlar.

Son zamanlarda akademik tarihçiler arasında da, erken Osmanlı dönemi bağlamında toplum yapısını ve bu arada Rum Abdalları denen derviş cemaatlerini ele alırken, heterodoksi nitelenmesine itiraz edenler olmuştur. Buna göre, Rum Abdalları'nın kökenini teşkil eden Babai dervişlerinin liderinden Baba İlyas-ı Horasanî'nin (öl. 1240) oğullarından birinin Ömer, baş halifesinin de Osman adlarını taşıdıkları bilindiğine göre bu derviş gruplarını nitelemek için olsa olsa *metadoksi* (doksi ötesi) gibi bir tabirin kullanılmasını daha uygun olacaktır.¹⁴ Ama bu görüşün gözden kaçırıldığı bir nokta

12 Mesela Nejat Birdoğan ve Fuat Bozkurt bu eğilimi temsil etmektedir (bkz. Birdoğan, 1995:11-15).

13 Bu konuda son yıllarda yayımlanan bir çok kitap ve makalede bu tez savunulmakla beraber, bir örnek olarak bkz. Bal, 1998: 51-54.

14 Bkz. Kafadar, 1995: 75-76. Bazı tarihçiler de, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda rol oynayan çevreler arasında yer aldığı kabul edilen sufi gruplar söz konusu yapıldığında, yalnızca Rum Abdalları gibi heterodoks çevreleri değil, Rifailer, Kadiriler, Nakşiler gibi Sünni tarikatleri de dikkate almak

vardır ki o da, Türk tarihinde başlangıçta ve -yukarıda işaret olunduğu gibi- 13 ve 14. yüzyılda Anadolu heterodoksisinin henüz Şii motifleri taşımadığıdır. Suriye kökenli bazı Türkmen boylarının

gerektiğini ileri sürerler. (Msl. bkz. Emecen, 2001: 136, dipnot 8.) Emecen bu dipnotunda tenkidine referans olarak gösterdiği, yirmi yıl önce yayımlanmış makalemizi ne yazık ki dikkatsizliğine kurban etmiş ve gereksiz bir eleştiri yapmıştır. Hesaba katılması gerektiğini söylediği tarikatlerden Nakşilik Osmanlı sahasına 15. yüzyıl sonlarına doğru Molla İllâhî (öl. 1494) tarafından getirilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti teşekkül ederken Nakşilik'ten bahsetmek bir anakronizmdir. Diğer saydığı tarikatlere gelince, Emecen'in isim saymak yerine, kuruluş döneminde bu tarikatlerin Osmanlı Beyliği topraklarındaki mevcudiyetini hangi kaynaklara dayanarak ileri sürdüğünü de göstermesi gerekirdi. Ayrıca eleştirdiği makalede, diğer beyliklerde sadece Kalenderi ve Rum Abdallarının bulunduğu iddia edildiğini ileri sürmekle, ikinci bir hata yapmaktadır. Çünkü o makalede böyle bir iddia söz konusu olmayıp, makalenin başlığı heterodoks kesimle ilgili olduğu için, sadece adı geçen Beyliklerin sahalılarında bu dervişlerin varlığına dikkat çekilmek istenmiştir. Kaldı ki Emecen'in bu yüzeysel tenkidi yapmadan önce bir de kendinin sık referans verdiği, E. Zachariadou tarafından yayımlanan *The Ottoman Emirate 1300-1389* isimli kitaptaki Rum Abdalları meselesi ile ilgili makalemizi de okuması isabetli olacaktı. O zaman yaptığı tenkidin bîhudeliğini görmüş olurdu). Bunlar, diğer tarikatlerden özellikle bahsedilmeyip, Rum Abdallarının münhasıran öne çıkarıldığını sanmak gibi yanlış bir düşünceyle hareket ediyorlar ve bu konuda İbn Batuta'nın verdiği bilgileri dikkate almak gerektiğini belirtiyorlar. Bir kere Osmanlı Devleti'nin teşekkülü sırasında Rum Abdalları dışındaki sufi çevrelerin, bu arada Mevleviler'in diğer beyliklerdeki mevcudiyetlerine rağmen, bu beylik sahasında bulunmadıkları, üstelik niçin bulunmadıkları, vaktiyle tarafımızdan açıklanmaya çalışılmıştı (bkz. "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le probleme des 'Abdalan-i Rum' (1300-1389", *The Ottoman Emirate*, ss. 148-151). İkincisi, İbn Battuta'nın verdiği gerçekten önemli bazı bilgiler olmakla beraber, onun her zaman güvenilir olmadığı, çünkü Türkçe bilmediği, Sünni olduğu için bu mezhep haricindeki durumları pek zikre yanaşmadığı, ayrıca en önemlisi, ancak belli merkezlerde üç gün gibi kısa sürelerle kaldığı ve Arapça konuştuğu için genellikle medrese mensuplarıyla görüşmeyi tercih ettiği, gittiği yerlerdeki dinî, mezhebi, tasavvufî yapıyı tam anlamıyla müşahade edebilecek konumda bulunmadığı unutulmalıdır. Bir de bu tür eleştirileri yapmadan önce, o dönem Anadolu'sunun dinî yapısını, sufi çevreleri ve aralarındaki tasavvuf akımlarını, hangilerinin nereden, ne zaman, nasıl Anadolu'ya geldiğini, faaliyet gösterdikleri sahaları, yapısal özelliklerini, sosyal tabanlarını, zihniyet dünyalarını, aralarındaki etkileşim ve rekabetleri, tek bir kaynağın kayıtlarıyla sınırlı olarak değil, olabildiği ölçüde geniş çerçevede iyi tanımak da icap etmez mi?