

GEÇ ORTAÇAĞ DÖNEMİ'NDE MISIR VE KUZEY
AFRİKA'DA KALENDERİLİK

M. Seyyit ŞEN*

Makale Geliş Tarihi-Received: 20.01.2021
Makale Kabul Tarihi-Accepted: 16.10.2021
DOI: 10.37093/ijisi.865472

813

IJSI 14/2
Aralık
December
2021

ÖZ

Genellikle Türk akademisi Kalenderî ve Haydarî gibi derviş gruplarının Orta Asya kökenleri üzerinde durmakta ve Şaman kültürünün derviş gruplarıyla olan bağlantısına vurgu yapmaktadır. Bununla alakalı olarak, Ehl-i Beyt Sevğisi-Ehl-i Beyt'ten olma ve gazâ-cihâd faaliyetlerinde bulunma gibi olguların 'Türkmen Kültürü'ne has özellikler olduğu fikri benimsenmektedir. Bu bakış açısı, Ortadoğu bölgesini ihmal etmekte ve Ortadoğu sûfi geleneğinin derviş grupları üzerindeki etkisini göz ardı etmektedir. Dolayısıyla, bu makalede Mısır ve Kuzey Afrika'daki Kalenderîler üzerinde durulacaktır. Şeyh el-İrâkî (ö. 1487)'nin hayatından yola çıkılarak Kalenderîlerin Ortadoğu ve Kuzey Afrika'da nasıl yayıldıkları, devlet ve toplumla nasıl bir etkileşim ve iletişim içerisinde buldukları analiz edilecektir. Yine, derviş kültürünün geç Ortacağ döneminde Ortadoğu sosyal ve dini tarihinin nasıl önemli bir parçası haline geldiği incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Derviş Toplulukları, Kalenderîler, Ortadoğu, Ehl-i Beyt, Gazâ ve Cihâd.

* Öğr. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Görükle Kampüsü, Bursa/Türkiye. mssen@uludag.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2954-7360>.

**QALANDARIYYA IN EGYPT AND NORTH AFRICA
IN THE LATE MIDDLE AGES**

ABSTRACT

Since dervish groups (Qalandaris, Haydaris, etc.) have been viewed as "heterodox Islam" and "popular religion," their shamanistic nature and Central Asian origin have been emphasized, especially in Turkish academia. As a part of this trend, the love of Ahl-i Bayt and ghaza activities of Abdals (Qalandaris) in Anatolia and the Balkans have been mainly linked to Turkish Islam. Switching the common perspective, Qalandari dervishes in Egypt and North Africa will be analyzed in this article. Through Shaykh Qutb al-Iraqi al-Baghdadi (d. 1487)'s life, how the Qalandaris emerged and spread out in the Middle East and North Africa, and how they interacted with state and society will be examined. Also, how Qalandaris became an essential part of Middle Eastern social and religious history during the late Middle Ages will be explored.

814

IJSI 14/2
Aralık
December
2021

Keywords: Antinomian Sufism, Qalandaris, the Middle East, Ahl-i Bayt, Ghaza.

GİRİŞ

Son dönemlerde akademide genellikle “marjinal sûfilik” ya da “hétérodoxe İslam” olarak addedilen Kalenderîlik ve Haydarîlik, Babaîlik gibi diğer derviş grupları ile ilgili çalışmalar çoğalmaya başlamıştır. Fakat yapılan çalışmaların çoğu bölgesel olarak Anadolu coğrafyası veya Fars kültürünün etkin olduğu sahalarda üzerinde (İran, Hindistan ve Türkistan vs.) durmaktadır. Diğer taraftan Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgesi bu çalışmalarda yeterince ilgi görmemektedir. Örneğin son zamanlarda Nile Green, *Sufism: A Global History* isiminde bir eser kaleme almış ve bu eserinde tasavvufun başlangıcından günümüze kadar olan serencamını küresel bir tarzda anlatmıştır. Green eserinde Kalenderîlere değinmesine rağmen, Ortadoğu bölgesindeki Kalenderîler ile alakalı yeterli malumat vermemektedir. Keza Routledge Yayınevi'nden çıkan Sûfizm ile ilgili monografik eserde Kalenderîlik maddesinde genellikle Anadolu, İran ve Hint alt kıtası üzerinde durulmaktadır (Ewing-Gerbakher, 2021: 252-268). Türkiye'deki akademisyenler ise konuyla alakalı olarak daha çok Anadolu'ya odaklanmakta ve genellikle Kalenderîliğin Şamanizm ile bağlantısı üzerinde durmaktadırlar. Örneğin, bu sahanın öncüsü olarak kabul edilen M. Fuad Köprülü Kalenderîye ve Haydariye gibi derviş gruplarının oluşumunda Türklerin çok önemli roller ifa ettiklerini vurgulamakta (Köprülü, 2005: 150-152) ve Kalenderî dervişlerini Şamanizm'deki kamların 'Müslümanlaşmış şekli' olarak görmektedir (Köprülü, 2017: 32-33). Irène Mélikoff da Köprülü'nün fikirlerini benimseyerek Ortaçağ Anadolu'sundaki Türkmen kitleleri yönlendiren babaların vasıflarında Şamanizm izleri bulmaktadır. Ayrıca XVI. asra kadar Kalenderî, Haydarî, Vefâi-Babâi gibi birçok derviş grubunu potasında eriten Bektaşîliğin kökenini Orta Asya Yesevîliği'nde aramaktadır (Mélikoff, 2019: 141-153, 155-168, 185-187, 190-194).

Bu alanın umde akademisyenlerinden biri olan Ahmet Yaşar Ocak Kalenderîler hakkında referans mahiyetinde bir kitap yazmış fakat kitabında Ortadoğu coğrafyasına çok az bir yer ayırmıştır (Ocak, 2016: 87-92). Yine bu alanın uzmanı olan Ahmet T. Karamustafa derviş gruplarıyla ilgili temel eserinde Arap Ortadoğu'suna kısaca yer vermiştir (Karamustafa, 2015a: 66-70). Benzer bir durum Cambridge Yayınevi'nden çıkan Sûfizm hakkındaki eserde Karamustafa'nın derviş topluluklarıyla ilgili yazmış olduğu bölüm için de geçerlidir, zira Ortadoğu'daki Kalenderîler bu bölümde çok az bir yer işgal

etmektedir (Karamustafa, 2015b: 101-124). Ayrıca, yakın zamanlarda XIV. asır Rifâî şeyhlerinden biri olan İbnü's-Serrâc'ın eserleri akademik araştırmalara konu olmakta ama bu eserler daha çok Anadolu sûfî dünyası bakımından incelenmektedir (İbnü's-Serrâc, 2015; Öztürk, 2013). Sonuç olarak akademide var olan boşluğun doldurulması maksadıyla bu makalede Kalenderî şeyhi olarak addedilen ve XV. asırda yaşayan el-Kutbu'l-İrâkî isimli dervişin hayatından yola çıkılarak Kalenderîlerin Mısır ve Kuzey Afrika coğrafyasındaki serencamı ortaya konulacaktır. Yanı sıra, Kalenderîlerin nasıl bir yaşam tarzına sahip oldukları, ne tür faaliyetlerde buldukları ve daha da önemlisi devletle ve toplumla nasıl bir ilişki kurdukları ve onlar tarafından nasıl algılandıklarına dair sorular cevaplandırılacaktır. Makalede öncelikle el-Kutbu'l-İrâkî ile ilgili kaynakça üzerinde durulduktan sonra tarihsel bağlamı içerisinde Kalenderî şeyhinin hayatı incelenecektir. Nihayetinde ise genel bir değerlendirme yapıp el-Kutbu'l-İrâkî ve Mısır'daki Kalenderî topluluğunun derviş topluluklarıyla ilgili çalışmalara ne tür katkılar sağladığı tartışılacaktır.

1. ŞEYH EL-İRÂKÎ'NİN HAYATI İLE İLGİLİ TEMEL KAYNAKLAR

el-Kutbu'l-İrâkî ile ilgili detaylı malumata Memlük döneminin önemli ilim adamlarından biri olan Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl el-Malatî (ö. 1514)'nin eserleri vasıtasıyla ulaşılmaktadır. el-Malatî'nin babası Halîl b. Şahin (ö. 1468) Memlüklere bağlı olarak Mısır'da vezirlik ve Hama, Kudüs, İskenderiye gibi şehirlerde naiplik yaptığından dolayı el-Malatî'nin hayatı Memlük coğrafyasının farklı şehirlerinde geçmiştir. Kahire, Trablus ve Şam gibi merkezlerde medrese ilimleri tahsil etmiştir. Bir dönem medreselerde müderrislik yapmasına rağmen bu meslekten ayrılarak ticaret, seyahat ve eser telif etmekle meşgul olmuştur. Telif ettiği eserler arasında *er-Ravzü'l-Bâsim fî Havâdisi'l-Umr ve't-Terâcim* isimli eseri bu makale açısından oldukça önem arz etmektedir. Maalesef bu eserin yalnızca bazı kısımları günümüze ulaşmıştır ve eser Vatikan kütüphanesinde bulunmaktadır (Özaydın, 1988: 201-202). el-Malatî bu eserinde 1461 ile 1470 (hicri 865-874) yılları arasında ticaret yapmak ve tıp ilminde derinleşmek için Kuzey Afrika ve Endülüs'e yaptığı uzun bir yolculuğu anlatmaktadır. İşte bu yolculuk esnasında el-Malatî, el-Kutbu'l-İrâkî ile karşılaşmış ve onunla ilgili olarak çok önemli detaylar aktarmıştır. Konuyla ilgili bir diğer önemli eseri de *Neylü'l-Emel fî Zeyli'd-Düvel'* dir. Bu eser ez-

Zehebî (ö. 1348)'nin *Düvelü'l-İslâm* adlı eserinin zeyli mahiyetinde olup 1343 ile 1491 yılları arasında geçen olayları kapsamaktadır (Özaydın, 1988: 201-202). el-Malatî bu çalışmasında da el-Kutbu'l-İrâkî ile ilgili kısa fakat önemli bilgiler vermektedir.

2. ŞEYH EL-İRÂKÎ'NİN ŞAHSİYETİ

el-Malatî, Kalenderî dervişinin ismini Yusuf olarak vermekte fakat daha çok el-Kutbu'l-İrâkî el-Bağdâdî olarak tanıdığını belirtmektedir. el-Malatî'ye göre Şeyh el-İrâkî, Tunus hükümdarının (Hafsî sultanının) Peygamber soyundan gelenlere aşırı hürmet ettiğini duyunca Kuzey Afrika coğrafyasında yaşamak istemiştir (Brunschvig, 1936: 23). el-Malatî, *Neylü'l-Emel fi Zeyli'd-Düvel* adlı eserinde ise el-İrâkî'den, el-Kutbu'l-Bağdâdî olarak söz ederek asıl adının Yusuf b. Mahmûd el-Hâşimî el-Kuraşî el-Alevî olduğunu söylemektedir. Ayrıca, eş-Şâfiî nisbesine sahip olduğunu belirtmektedir (el-Malatî, 2002: VIII, 75-76).

3. ŞEYH EL-İRÂKÎ'NİN MISIR YOLCULUĞU

el-Malatî Kalenderî şeyhinin Mısır'a nasıl yerleştiğini ve ne tür faaliyetler içerisinde bulunduğu dair de önemli malumatlar vermektedir. Ona göre, Şeyh el-İrâkî Peygamber soyundan gelenlerin saygınlığının Kuzey Afrika'da çok daha fazla olduğunu duyduktan sonra Mısır'a gelmiştir. Etrafına İranlı sefil insanlardan ve Kalenderîliğe mensup kişilerden bir grup toplanmıştır. Bu gruba daha sonra Kahire'de dilencilikle uğraşan kimseler de katılmıştır. Şeyh el-İrâkî mekân olarak ise Kahire'nin Rumeyle bölgesindeki Cebel Kalesi'nin karşısındaki surların dibini seçmiştir. Burada kendisine büyük bir çadır kurmuştur. Bağlıları da şeyhin çadırının etrafına kendi çadırlarını kurmuşlar, etrafa birçok bayrak ve sancak açmışlar ve davul çalmaya başlamışlardır. Ayrıca yanlarına başta deve olmak üzere birçok hayvan toplamışlardır (Brunschvig, 1936: 23). el-Malatî *Neylü'l-Emel* adlı eserinde ise Şeyh el-İrâkî'nin Hindistan, İran, Anadolu ve Kuzey Afrika dâhil olmak üzere birçok Arap ülkesine uğradığını belirttikten sonra şeyhin garip bir şekilde çeşitli bayrak ve sancaklarla dolaştığına dikkat çekmektedir (el-Malatî, 2002: VIII, 76).

Anlatıldığı kadarıyla Mısır'a geldikten sonra Şeyh el-İrâkî öncelikle toplumun alt tabakasıyla iletişim halinde olmuştur ve onların

üzerinde manevi bir otorite kurmuştur. Kendisine İran kökenlilerin katıldığı gibi Mısır kökenliler de katılmıştır. el-İrâkî'nin topluluğunun arasında dilencilerin olması, çadır kurmaları, etraflarını bayrak ve sancaklarla süslemeleri ve davul çalmaları ise Kalenderîler ile ortak özellikleri olarak öne çıkmaktadır, zira tarihi kaynaklarda Kalenderîler fakirliği ön plana çıkaran, dilenerek geçinen, çeşitli çalgı aletleri çalarak raks eden kişiler olarak tanıtılmaktadır (Ocak, 2016: 219-238). Dolayısıyla, Şeyh el-İrâkî Kahire'de Kalenderî bir yaşam tarzını ön plana çıkarmış gözükmektedir. Bunun yanı sıra, şeyhin başının üstünde bayrak dolaştırması, bağlılarının da çeşitli sancaklar asmaları ve davullar çalmaları el-İrâkî'nin kökeniyle alakalı bazı ipuçları vermektedir. Meşhur Kuzey Afrikalı seyyah İbn Battuta (ö. 1368) 1326 yılında Bağdat'ı ziyaret ettiğinde, şehrin nakîbü'l-eşrâfî ile ilgili önemli malumat vermektedir. Nakîbü'l-eşrâfîlik normalde Peygamber soyundan gelenleri tespit etmek ve onların hak ve hukukunu korumak için oluşturulmuş bir kurumdur (Buzpınar, 2006: 322-324). Fakat İbn Battuta, Irak yöresindeki nakîbü'l-eşrâfîn neredeyse Bağdat'ın yöneticisi gibi olduğunu, sefere çıkarken kendisi için özel merasim düzenlendiğini, kendisine ait bir sancak ve bando takımının olduğunu ve kapısında sabah akşam davul çalındığını bildirmektedir. Daha da önemlisi o dönemin nakîbü'l-eşrâfînin halkının çoğunluğu râfizî (Şîî) olan Irâk-ı Acem bölgesinin Ava şehrinde olduğunu haber vermektedir (İbn Battuta, 2013: 177). Buradan hareketle el-İrâkî'nin Bağdatlı olması ve Peygamber soyuna mensup bulunması hasebiyle Mısır'a geldiğinde kendisini nakîbü'l-eşrâfî konumunda görüp, Irak'taki pratikleri Mısır'a taşıyarak saygınlık ve otorite kazanma yoluna gitmiş olabileceğini söylemek mümkündür.

el-Malatî'ye göre, Kalenderî topluluğunun Memlûk sarayına yakın bir yerde davul çalarak meydana getirmiş oldukları gürültü bir süre sonra etrafı rahatsız etmeye başlamıştır. Memlûk Sultanı el-Melik ez-Zâhir Hoşkadem (h. 1461-1467) bir defasında sarayında etrafı seyrederken bu topluluğu fark etmiş ve emrindekilere bunların kim olduklarını ve ne yaptıklarını sormuştur. Memlûk sultanı durumlarını öğrenince Kalenderî topluluğuna aşırı derecede kızarak, topluluğun dağıtılmasını, çadırlarının ve sancaklarının yakılıp yıkılarak yok edilmesini emretmiştir. Memlûk sultanının gazabına uğrayan Kalenderî topluluğunu temsilen el-İrâkî sultanı ziyaret etmek istemiştir. Sultana hitabında, Şeyh el-İrâkî Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyti'nden (Peygamber'in aile fertleri) olduğunu Allah yolunda gazâ

ve cihâd faaliyetlerinde bulunduğunu, fakirlerden oluşan bir gönüllü topluluğu oluşturarak gayr-i Müslimlerle cihâd etmek için Mağrib'e geldiğini açıklamıştır. Dolayısıyla kendilerine karşı gösterilen düşmanca tavırları anlayamadığını belirtmiştir. Hatalı olduğunu düşünen Memlük sultanı Kalenderî topluluğuna karşı olan tutumunu değiştirmiş ve Kalenderîler için üç yüz dinar gibi bir meblağ bağışta bulunmuştur (Brunschvig, 1936: 23-24).

el-Malatî bu noktada Şeyh el-İrâkî'nin kendini nasıl algıladığına ve tanıttığına dair önemli ipuçları vermektedir. Daha önce bahsedildiği üzere, el-İrâkî Peygamber soyuna mensup olduğundan dolayı saygınlığı hak ettiğini düşünmektedir. Yanı sıra, Allah yolunda gazâ ve cihâd etme gibi kutsal bir vazife için bölgeye geldiğini, dolayısıyla kendisinin takdir edilmesi ve desteklenmesi gerektiğini düşünmektedir. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus ise, Ehl-i Beyt'ten olma-Ehl-i Beyt sevgisi ve gazâ-cihâd faaliyetinde bulunma faaliyetidir. Rıza Yıldırım, XIII. ve XIV. asırlar boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun uç bölgelerinde gazâ faaliyetlerinde bulunan gazi ve abdalların Ehl-i Beyt sevgisi üzerinde durmaktadır. Yıldırım, bu durumun bir nevi Anadolu'ya özgü olup "Türkmen İslamı" şeklinde algılanabileceğine dair bir görüş belirtmektedir (Yıldırım, 2015: 109-112, 117-118; Yıldırım, 2019: 35-38, 203-220). Şeyh el-İrâkî'nin Memlük sultanı katındaki benzer vurgusu, Ehl-i Beyt'ten olma-Ehl-i Beyt sevgisi ve gazâ-cihâd faaliyeti vs. olguların daha geniş bir çerçeveden değerlendirilmesi gerektiği izlenimini oluşturmaktadır. Zira bu olgular sadece Anadolu'ya özgü olmaktan ziyade muhtemelen Ortadoğu'da daha yaygın bir şekilde var olagelmiş benzemektedir.

XV. asırda Kalenderî (abdal) kültürü ve Allah yolunda cihâd etme fikri o dönem Mısır'ında dervişler arasında yaygın bir olgu olabilir. İspanyol seyyah Pera Tafur seyahatnamesinde bu konuyla ilgili önemli bir bilgi bulunmaktadır. Kıbrıs Kralı'nın elçisi olarak 1437 yılında Memlük Sultanlığına bir yolculuk yapan Pero Tafur Dimyat'ta karaya çıkmış, sonrasında Kahire'ye doğru yol alırken, yolda Kalenderî topluluğuna rastlamıştır. Meczup olarak andığı Kalenderîlerin "Hristiyan kıyıcısı olduklarını söyleyerek" ortalıkta dolaştıklarını belirtmektedir. Pero Tafur Kalenderîler ile bizzat konuşmuş ve onlara nereye gittiklerini sorunca, ona "kimin daha hızlı yanacağını görmek için Hristiyan köpeklerle birlikte ateşe gireceklerini" söylemişlerdir. Yanı sıra Pero Tafur Mağriblilerin

Kalenderilere büyük saygı gösterdiklerini anlatmaktadır (Pero Tafur, 2016: 104). Pero Tafur'un olayı biraz abartılı bir şekilde anlatmış olma ihtimalini göz önüne alsak bile, o dönemde Kalenderilerin kendilerini Tanrı yolunda savaşan bireyler olarak topluma anlatmalarının ve bu şekilde toplum nazarında kabul görmelerinin önemli bir husus olduğunu belirtebiliriz. Bu minvalde, Şeyh el-İrâkî'de Ehl-i Beyt'ten olduğunu ve gazâ faaliyetlerinde bulunmak üzere Kuzey Afrika'ya geldiğini belirterek konumunu meşrulaştırmış ve sultan nazarında saygınlık kazanmıştır.

820

IJSI 14/2
Aralık
December
2021

Memlük Sultanı el-Melik ez-Zâhir Hoşkadem'in Kalenderî topluluğuna karşı tutumuna gelince, sarayına yakın bir yerde toplumsal normlara uymayan ve etrafı rahatsız eden bir topluluğu dağıtması normal karşılanabilir. Daha da önemlisi, Kalenderî topluluğunu zendaka hareketleriyle bağlantılı bir oluşum olarak addetmiş olabilir. XV. asır Memlük Sultanlığında zendaka vakalarına rastlamak oldukça mümkün görünmektedir. el-Malatî *Neylü'l-Emel* adlı eserinde 1462 (hicri 866) yılında [Hoşkadem döneminde] Tatbah köyünde bir zındık taifesinin ortaya çıktığını bazılarının uluhiyet iddia ederken bazılarının da nübüvvet iddia ettiklerini ve etraflarına birçok insan topladıklarını haber vermektedir. Sonrasında sultanın temsilcisi bunlardan on dört kadarını yakalamıştır. Sultan davaya bakması için Mâlikî kadısı Muhyiddîn b. Abdu'l-Vâris'i, davanın kaydını tutmak içinse Muhammed Haznedar'ı görevlendirmiştir. Davaları görülüp yakalanan kişilerin zındık olmadıkları anlaşılmasına rağmen, Memlük sultanı yakalanan bu kişilerin töhmet altında olduklarından dolayı hapsedilmelerini emretmiştir. Bunun üzerine söz konusu kişiler senelerce hapiste kalmışlardır (el-Malatî, 2002: VI, 140-141). Benzer bir zendaka hadisesi Sultan Kansu Gavri (ö. 1516) döneminde gerçekleşmiştir. 1505 yılında Mısır'ın Sa'id bölgesinde Mehdî olarak anılan bir sûfî zındıklıkla itham edilerek sonrasında idam edilmiştir (İbn İyas, ? : IV, 87). Zendaka konusunda Memlük sultanlarının tavizsiz tutumu bu tür olaylarda dikkat çekmektedir.

XV. asırda Sünnî İslam'ın korunması ve de İslam Hukuku'nun uygulanması konusunda Memlük sultanları titizlik göstermiş ve davalara bizzat müdahale etmişlerdir (Berkey, 2009: 17-19; Levanoni, 2016: 155-188). Dolayısıyla, Memlük Sultanı Hoşkadem bu hassasiyetini toplumsal anlamda Sünnî kaidelerin dışında hareket eden Şeyh el-İrâkî ve topluluğuna karşı da göstermiş olabilir. Ama sultan Kalenderî topluluğuna karşı olan negatif tutumunda çok da

ısrarlı davranmamıştır. Şeyh el-İrâkî'nin kişisel karizması ve ikna yeteneği Memlûk sultanını etkilemiş olmalıdır. Ayrıca, sultan Şeyh el-İrâkî'nin açıklamalarında zendaka veya din dışı bir durum görmediğinden fikrini değiştirmiş olmalıdır. el-Malatî şeyhin dış görünüşünün dikkat çekici olduğunu söylemekte ve kendinden emin tavırlar sergilediğini açıklamaktadır (Brunschvig, 1936: 23, 31). Dolayısıyla, Şeyh el-İrâkî görünüşü ve kendinden emin davranışlarıyla sultanın takdirini kazanmakla kalmamış, ondan maddi destek de almıştır.

4. ŞEYH EL-İRÂKÎ'NİN TUNUS YOLCULUĞU

el-Malatî'nin aktardığına göre, Şeyh el-İrâkî sultanın takdirini kazanmasına rağmen Kahire'de uzun süre kalmamıştır. el-İrâkî'nin tanıdığı olan ve Peygamber soyundan geldiğini iddia eden Celilü's-Seyyidi's-Şerîf el-Bağdâdî el-İrâkî isimli bir şahıs Tunus'a gitmiş, ve orada Tunus sultanı tarafından çok iyi karşılanmıştır. Böylece bu şahıs Tunus'ta önemli bir statü elde ettiği gibi önemli bir gelir de elde etmiştir (Brunschvig, 1936: 23). Şeyh el-İrâkî bu durumu öğrenince Kahire'den ayrılmaya ve Barka yoluyla Tunus'a gitmeye karar vermiştir. el-Malatî'nin ifadesine göre, el-İrâkî'ye Mağribli dilenciler de katıldıklarından, şeyhin etrafında kalabalık bir Kalenderî topluluğu meydana gelmiştir. Şeyh el-İrâkî ve topluluğunun Tunus'a yaptıkları yolculukları çok da rahat geçmemiştir, zira yolculukları esnasında bölgedeki bedevi Arapların liderlerinden biri olan Ali b. Kâid ile karşılaşmışlar ve bu kişi topluluğun mallarına ve değerli eşyalarına el koymuştur. Yalnız Ali b. Kâid şerîf [Peygamber soyundan] olduğundan dolayı Şeyh el-İrâkî'ye dokunmamıştır. Serbest kalan Şeyh el-İrâkî çölde başka bir bedevi Arap topluluğu ile karşılaşmış ve onlardan yardım istemiştir. Bu topluluk Ali b. Kâid'e karşı şeyhe yardımcı olacaklarına ve şeyhin kaybettiği eşyaları tekrar alacaklarına dair şeyhe söz vermişlerdir. Ancak çatışmadan Ali b. Kâid galip çıkmıştır. Şeyh el-İrâkî her şeyini kaybetmekle kalmamış aynı zamanda bağlılarından önemli bir bölümünü de yitirmiştir. Bu durumda Şeyh el-İrâkî kendi başına Trablusgarp'a sığınmış ve şehrin valisi Ebu'n-Nasr b. Câü'l-Hayr'a, Ali b. Kâid'in kendisine yaptığı zulmü anlatmıştır. Ayrıca, Tunus Sultanı için getirmiş olduğu büyük ve değerli bir mücevherin Ali b. Kâid tarafından gasp edildiğini bildirmiştir. Her ne kadar Trablusgarp valisi Kalenderî şeyhine inanmasa da Tunus Sultanının gazabına uğramaktan endişe ettiğinden dolayı şeyhe yapılanları kınamış ve şeyhin zararını tazmin

etme yoluna gitmiştir (Brunschvig, 1936: 24-25). Anlaşıldığı kadarıyla, Şeyh el-İrâkî'nin Mağrib yolculuğu çok memnuniyet verici bir şekilde gerçekleşmemiştir; fakat şerîf olması hasebiyle önemli tehlikeleri suhuletle atlatabilmiştir.

Daha sonra Şeyh el-İrâkî, Trablusgarp'ı terk etmiş ve Tunus'a yönelmiştir. Hafsî Sultanı el-Mütevekkil Alellah Ebû Amr Osman b. Muhammed el-Mansûr (h. 1435-1488) Tilimsan şehrinden Tunus'a döndüğü vakit, Kalenderî Şeyhi el-İrâkî de Tunus'a ulaşmıştır. Şeyhin Tunus'a ulaşması 1463 (hicri 867) yılı civarı olmalıdır, zira bu tarihte Hafsî sultanı Tilimsan seferinden dönmüştür (el-Malatî, 2002: VI, 156).

822

IJSI 14/2
Aralık
December
2021

Ancak, Şeyh el-İrâkî Tunus'a girmeden hemen önce kendi memleketinden olan Celilü's-Seyyidi's-Şerîf onu karşılamaya gelmiştir. Bu durum iyi niyetten ziyade Celil'in, Şeyh el-İrâkî'nin kendi konumunu kışkırdığından dolayı Tunus'a geldiğine inanmasından ve de Şeyh el-İrâkî'nin Hafsî sultanıyla görüşmeden önce mutlaka kendisiyle görüşmesi gerektiğini düşünmesinden kaynaklanmıştır. el-Malatî burada Celil ile alakalı da bazı şayialardan bahsetmektedir. Buna göre, Celil, Peygamber soyundan gelmediği gibi aslında halkın aşağı tabakasına mensup biridir, zira kendisi Bağdatlı bir ölü yıkayıcının oğludur. Babasının maddi durumu iyice kötüleşince Celil Bağdat'tan ayrılmak zorunda kalmış ve Kuzey Afrika'ya gelince halk tarafından saygı ve itibar görmek için şerîf (Peygamber soyundan gelen) olduğunu iddia etmiştir (Brunschvig, 1936: 25).

el-Malatî'ye göre, karşılaşmaları esnasında, Celil, Şeyh el-İrâkî'ye maddi yardım teklif etmiş ve ikisinin de Mağrib diyarında olduklarından dolayı gariban olduklarını, dolayısıyla güçlerini birleştirmeleri gerektiğini söylemiştir. Hatta Celil Tunus sultanı katında Şeyh el-İrâkî'yi öveceğini ve onun kendi memleketinden bir şerîf olduğunu sultana bildireceğini, böylece sultan nazarında kendisi gibi Şeyh el-İrâkî'nin de önemli bir mevki elde edeceğini vadetmiştir. Fakat Celil'in bu teklifi Şeyh el-İrâkî'yi ikna etmemiştir zira Şeyh el-İrâkî, Celil'e kızarak onun hakkında kötü sözler söylemeye başlamıştır; Celil'in şerîf olmak bir tarafa, Mecûsî kökenli olup kimliğini gizlediğini iddia etmiştir (Brunschvig, 1936: 26). el-Malatî'nin açıklamalarına bakarak Celil'in gerçek kişiliği ve Şeyh el-İrâkî ile olan münasebetleri hakkında objektif yorumlar yapmak zor gözükmektedir. Onun çizdiği resme göre saygınlık ve maddi menfaat

kazanmak için Mağrib'e gelen Bağdatlı iki derviş birbirleriyle ittifak yapmaktan ziyade birbirleriyle rekabet etmeye başlamışlardır.

el-Malatî, Şeyh el-İrâkî'nin açıklamalarından şüphe duymaktadır zira onun çok yalan söyleyen bir kimse olduğunu düşünmektedir (Brunschvig, 1936: 31). Diğer taraftan, Şeyh el-İrâkî Celîl'e karşı kişisel bir husumet beslediğinden Celîl ile ilgili olumsuz şeyler söylemektedir. O dönemde Peygamber soyundan gelenlere bütün İslam dünyasında olduğu Mısır ve Kuzey Afrika'da da aşırı tazim ve saygı gösterilmektedir. Örneğin, Memlûk Sultanlığında seyyid ve şerîflere özel tahsisatlar yapılmış ve onlar adına vakıflar kurulmuştur. Ayrıca devlet teşrifatında Peygamber soyundan gelenlerin ayrı bir konumu bulunmaktadır. Mesela, Peygamber soyundan olan kişiler Memlûk sultanlarının katına çıktıklarında saygınlıklarından dolayı kendilerine yer öptürülmemiştir (Küçükbaşçı, 2009: 40-43). Yine, Kuzey Afrika'daki Hafsî Sultanlığında da Ehl-i Beyt'e mensup kişilere karşı saygı da kusur edilmemiş ve bu tür kişiler değerli hediyelerden mahrum bırakılmamıştır (Abdullah ibn Tercümân, 1895: 12). Dolayısıyla, Şeyh el-İrâkî ve Celîl saygınlık ve statü kazanmak adına Peygamber soyundan geldiklerine dair bir iddia ortaya atmış olabilirler. Fakat bu iki dervişin gerçekten Peygamber soyuna mensup olup hem saygınlık kazanmak hem de halk üzerinde manevi otorite kurmak adına Tunus'a gelmesi de ihtimal dâhilindedir.

Bağdatlı iki dervişin Tunus tecrübesi bundan sonra daha karmaşık bir hale gelmiştir, zira her iki derviş de Tunus sultanı katında nüfuz mücadelesine girişmiştir. Şeyh el-İrâkî, Celîl'in olmadığı bir zaman diliminde acele ederek Hafsî sultanıyla bizzat görüşmüştür. Sultan kendisini çok iyi karşılamış ve kendisine bir at ve kıymetli elbiseler hediye etmiştir. Bu görüşme sırasında Şeyh el-İrâkî konuyu Celîl'in şerîf olmadığına getirmiştir. Tunus sultanı Celîl ile konuşunca, o ise tam aksi iddialarda bulunmuştur, bu durumda sultan hangisinin doğru söylediğini soruşturmaya karar vermiştir. Ama başlangıçta çok fazla bir sonuç elde edememiştir. Bu esnada sultanın on dört yıl boyunca Celîl'e yapılan ödemeyi geri talep ettiğine dair şayialar ortaya atılmıştır. Fakat bu gerçekleşmemiştir. Bir çözüm olarak, Celîl'e şeceresinin Peygamber'e uzandığına dair elinde bir belge olup olmadığı sorulmuş, o ise nesebine dair elinde bir belge olmadığını açıkladıktan sonra Kahire'ye oğlunu göndermiş ve Memlûk Sultanlığından alınan bir beratla nesebini ispat etme imkânı bulmuştur. Fakat el-Malatî bu belgenin doğruluğundan şüphe

etmektedir zira bu belgeyi elde etmek için Celil'in çok para harcadığına dair söylentilerden bahsetmektedir. Aynı şekilde, Şeyh el-İrâkî'nin de Peygamber soyundan gelip gelmediği sorgulanmış, o ise nesebine dair bir belge ibraz etmiştir. Hafsî sultanı bunu soruşturması için vezirlerinden Muhammed b. Kemmâd'ı görevlendirmiştir. Söz konusu belge Mısır'da yazılmış olup Kâdilkudât Alam el-Bulkînî (ö. 1464) tarafından tasdik edilmiştir. Vezir belgenin gerçek olup olmadığını anlamak için el-Malatî'ye danışmış, el-Malatî de belgedeki yazının ve mührün Şeyhülislâm el-Bulkînî'ye ait olduğunu bildirmiştir. Celil bu durumu öğrenince kızmış ve el-İrâkî'nin şerif olmasından ziyade Mısırlı veya başka bir memlekette olduğunu iddia etmiştir. Soruşturma sonucu belgenin orijinal olduğu kabul edilerek Şeyh el-İrâkî'nin gerçekten Peygamber soyundan geldiğine kanaat getirilmiştir. Bunun üzerine Tunus sultanı Şeyh el-İrâkî ve cemaatine maddi yardımda bulunarak işlerini temin etmiştir (Brunschvig, 1936: 26-28). Tunus sultanının seyyidlik davasıyla bizzat ilgilenmesi ve sonrasında Şeyh el-İrâkî'ye yardımda bulunması, Kuzey Afrika'da Peygamber soyundan gelenlere oldukça önem verildiğinin açık bir göstergesi olmuştur.

Şeyh el-İrâkî Tunus sultanının iltifatına mazhar olmasına rağmen, bir süre sonra şeyhin Tunus sultanıyla arası bozulmuş ve Şeyh el-İrâkî sultan hakkında olumsuz şeyler söylemeye başlamıştır. Yanı sıra, el-Malatî'ye göre, Şeyh el-İrâkî'nin cemaati şeyhin boş vaatlerinden ve batıl sözlerinden dolayı yavaş yavaş etrafından ayrılmaya başlamıştır. Hatta onunla beraber gelenlerin önemli bir kısmı Kahire'ye geri dönmüştür. Etrafında sefil insanlardan çok az bir grup kaldığından Şeyh el-İrâkî de bir süre sonra Kahire'ye dönmeye karar vermiştir (Brunschvig, 1936: 28). Şeyh el-İrâkî'nin Tunus'ta sadece maddi menfaatleri için mi yoksa daha büyük hedefleri olduğu için mi bulunduğunu, neden Tunus sultanı ile aralarının bozulduğu ve sonrasında neden Kahire'ye geri dönmek istediğini tam olarak bilemiyoruz. el-Malatî'nin ifadelerine bakacak olursak, Şeyh el-İrâkî Tunus'ta şahsi menfaatleri için bulunmuş olabilir. Hatta Hafsî Sultanlığından daha çok maddi destek alarak cemaatini büyütme ve belki de siyasi ve askeri bazı atılımlarda bulunmayı planlamış olabilir. Fakat planlarını gerçekleştirme imkânı bulamayınca Kahire'ye dönme kararı almış olabilir.

Bu noktada el-Malatî oldukça önemli bir konuya temas ederek, Şeyh el-İrâkî'nin cemaatinden birisiyle konuştuğunu, bu kişinin kendisine

şeyhin aslında büyük bir fitne çıkarma peşinde olduğunu ve Mehdî gibi büyük bir ihtilale kalkışmayı umduğunu ve bu ihtilal fikrini cemaatinden bazılarıyla da paylaştığını söylediğini aktarmaktadır (Brunschvig, 1936: 28). Şeyh el-İrâkî'nin asıl adının Yusuf olmakla beraber Kutb ismiyle anılması dikkat çekici bir husustur. Kutb kavramı tasavvufta önemli bir makamı ifade etmekte ve evrenin manevi yöneticisi anlamında kullanılmaktadır. Ama Ahmet Yaşar Ocak'ın işaret ettiği gibi, XII. asırdan sonra kutup-mehdî özdeşliği ortaya çıkmış ve kutup kavramı bazı mehdîci isyan hareketlerinde önemli bir rol oynamaya başlamıştır (Ocak, 2017: 42; Ocak, 2000: 48-57). Bu minvalde, Şeyh el-İrâkî'nin gittiği memleketlerde etrafına fakirleri toplaması ve Peygamber soyundan geldiğini söyleyerek Allah yolunda cihâd etmek istediğini söylemesi mehdîci birtakım fikirlere sahip olduğunu ortaya koyabilir.

Tarihsel olarak, XIV. ve XV. asırlar Ortadoğu ve Kuzey Afrika coğrafyasında mehdîci hareketlerin yoğunlaştığı dönemler olarak göze çarpmaktadır. Özellikle, siyasal otoritelerin güçlerini kaybettiği zaman diliminde dervişler ve sûfiler ön plana çıkmaya başlamışlardır. Örneğin, XV. asırda Fas'taki Merînî Hanedanlığı (h. 1196-1465)'nin çöküşe geçmesiyle beraber Portekizlerin Fas sahillerini kolonize etme çabaları, sûfiler tarafından büyük bir direnişle karşılaşmıştır. Genellikle Peygamber soyundan geldiğine inanılan sûfi şeyhler halkı Portekizlilere karşı cihâd için örgütlenmişlerdir (Geoffroy, 1995: 241-268; Garcia-Arenal, 1990: 233-256).

Geç Ortaçağ döneminin önemli ilim adamlarından biri olan İbn Haldun (ö. 1406) *Mukaddimesi'*nde mehdîlik meselesine ayrı bir başlık açarak kendi döneminde Kuzey Afrika'da cereyan eden mehdîci hareketlerin üzerinde durmaktadır. Sûfizmdeki kutb ve abdal inancının râfizilerin imam ve nükebâ hakkındaki telakkilerinden ortaya çıktığını açıkladıktan sonra mehdîci inanışların medeniyetten uzak ve sınır boylarında daha çok ön plana çıktığını belirtmektedir. Özellikle İfrîkiyye'deki Zab (Cezayir Sahrası) ve Mağrib'deki (Güney Fas) Sus şehirleri gibi yerlerde bu tür fikirlerin oldukça revaçta olduğunu haber vermektedir. Örnekleri arasındaki (Batı Cezayir'de bulunan) Tilimsan şehrinde gerçekleşen bir olay oldukça dikkat çekicidir. Buna göre, Şeyh Muhammed b. İbrahim Âbilî Hac yolculuğu sırasında Tilimsan şehrinde Şeyh Ebu Medyen (ö. 1198) adına yapılan Ribâtu'l-Ubbâd'da Kerbelâ'dan gelen ve Ehl-i Beyt'e mensup olan birisiyle arkadaş olmuştur. Şeyh Âbilî'ye göre bu kişinin

bağlıları ve hizmetçileri oldukça fazla olmuştur, zira bu şahsın memleketinden olan herkese (Ehl-i Beyt'e mensup olan kişiler) uğradıkları memleketlerde son derece izzet ü ikramda bulunulmuştur. Şeyh Âbilî yol boyunca Kerbelâ'dan gelen bu şahısla konuşmuş ve bu tür kişilerin Mağrib'e mehdilik davası gütmek için geldiklerini düşünmeye başlamıştır. Merîni hükümdarı Yusuf b. Yakup (h. 1286-1306) Tilimsan şehrine egemen olduktan sonra Kerbelâ'dan gelen bu kişi isyan etme zamanının gelmediğini düşündüğünden mehdilik davasından vazgeçerek etrafındakilerle beraber memleketine geri dönmüştür (İbn Haldun, 2004: 542-543). İbn Haldun bu olayın ne zaman gerçekleştiğini bildirmemektedir. Büyük ihtimalle Kerbelâ'dan gelen bu şahıs XIII. asır sonu XIV. asır başlarında Tilimsan şehrinde bulunmuştur. İbn Haldun'un bahsetmiş olduğu bu olay Şeyh el-İrâkî'nin durumuna oldukça benzemektedir, zira Şeyh el-İrâkî de Ehl-i Beyt'ten olma ve cihâd etme vurgusuyla Tunus'a gelmiş, fakat planlarını gerçekleştiremeyince Kahire'ye geri dönmüştür.

5. ŞEYH EL-İRÂKÎ'NİN MİSİR'A GERİ DÖNÜŞÜ

el-Malatî'ye göre, Şeyh el-İrâkî Kahire'ye döndükten sonra, bu defa Karafe yakınlarında bir harabeye yerleşmiştir. Bu mekân su kemerine oldukça yakın bir bölgede bulunmaktadır. el-Malatî kitabını telif ettiği zaman el-İrâkî'nin hala orada yaşadığını bildirmektedir. Şeyh el-İrâkî orada yaşarken birisiyle evlenmiş ve çocukları olmuştur. Fakat bir süre sonra karısından ayrılmış ve çocukları da şeyhin sağlığında ölmüştür. Çocuklarının ölmesinden sonra el-Malatî ve el-İrâkî arasında bir muhabbet ve selamlaşma olmuştur. Fakat el-Malatî yalanlarından ve hilelerinden dolayı şeyhe güvenmediğini ve dahası şeyhin okuma yazma bilmediğini (cahil biri olduğunu) ve hiçbir faziletinin bulunmadığını belirtmektedir (Brunschvigs, 1936: 28-29; el-Malatî, 2002: VIII, 76).

Bu dönemde Şeyh el-İrâkî'nin saygınlığı ve otoritesi azalmışa benzemektedir. el-Malatî, şeyhin gittikçe güçten düşmesine rağmen yine de İranlı dervişleri ve diğer sefil kişileri etrafında topladığını söylemektedir. Şeyh el-İrâkî her ayın başında cılız bir ata binip şehrin önde gelenlerini dolaşarak onlardan maddi yardım istemiştir. Çok azı şeyhin talebine karşılık verirken pek çoğu şeyhin talebini görmezden gelmiştir. Şeyh el-İrâkî şehrin önde gelenleriyle yapılan toplantılara katıldığında en ön mevkiye yer almaya çalışmış ve sultanın yaptığı

gibi onların evine atının sırtında girmiştir. Yanı sıra, sultanın da katıldığı bu toplantılarda hassasiyet göstermeksizin konuşmalar yapmıştır. Şeyhin bu tür tutumları toplantıya katılanlar tarafından büyük bir kibir olarak algılanmış ve sultanı da rahatsız etmiştir. Bundan dolayı, Memlûk sultanı bir defasında şeyhin imamesinin beyaz kumaşını yarıya kadar kestirmiştir. Ayrıca herkesin gözü önünde şeyhin saçını ve bıyığını tıraş ettirmiştir. Bu duruma çok hiddetlenen el-İrâkî bundan sonra sultanın da bulunduğu toplantılara katılmamıştır. el-Malatî şeyhin garip tavır ve davranışlarından dolayı Memlûk sultanının şeyhe böyle bir tutumda bulunduğunu söylemektedir (Brunschvig, 1936: 29). Şeyh el-İrâkî manevi gücü ve otoritesine dayanarak sultana denk bir mertebesi olduğunu düşünmüş olabilir. Fakat onun bu yanlış algısı sultan tarafından cezalandırılmasına yol açmıştır.

el-Malatî Şeyh el-İrâkî ile ilgili oldukça farklı ve karmaşık bir portre çizmektedir. Bir taraftan Kahire'nin mezarlık bölgesini mekân olarak seçmesi, etrafına fakir ve sefil kimseleri toplaması ve şehrin önde gelenlerinden yardım dilenmesi Kalenderîlerle ortak noktasını oluşturmaktadır. Diğer taraftan geleneksel Sünnî sûfi şeyhlerinin kıyafetlerine sahip olması, evlenip çocuk sahibi olması ve de sultanın da bulunduğu üst düzey toplantılara katılması onu Kalenderî dervişlerinden farklılaştırmaktadır.

Böyle karmaşık bir portre çizen Şeyh el-İrâkî, saray çevresinde istediğini alamayınca toplumun alt tabakalarına odaklanmaya başlamıştır. el-Malatî'nin anlatımına göre, 1480 (hicri 885) yılı Muharrem ayı girip Âşûra günü geldiğinde, Şeyh el-İrâkî İranlıların bulunduğu zaviyelerin çoğuna haber gönderip, Âşûrâ mateminin sancaklar açılarak, toplu ve halka açık bir şekilde icra edilmesini talep etmiştir. Şeyh talebinde başarılı olmuş ve etrafında çok büyük bir kalabalık toplamıştır. el-Malatî mateme katılan İranlıların çoğunun râfizî (Şîî) olmakla itham olunduğunu söylemektedir. Matem sırasında Şeyh el-İrâkî ve topluluğu büyük bir kalabalık halinde yürüyerek "ya Huseyn, Şah Huseyn" diyerek yüksek sesle feryad u figan etmeye başlamışlardır. Salîbiyye'den başlayıp, Kahire merkezini geçerek Meşhed-i Hüseyinî'ye varmışlardır. Şehrin Mâlikî kadısı da Meşhed-i Hüseyinî'ye gelmiş ve kalabalığın dağılmasını talep etmiştir. Kadı, Şeyh el-İrâkî'yi çağırarak bu tür bir matem merasimi düzenlemesinden dolayı kendisini kınamıştır. Hatta güçlü bir şekilde cezalandırılması için emir Yeşbek b. Mehdî ed-Devâdâr el-Kebîr'e

haber göndermiştir. Ama bu esnada Şeyh el-İrâkî özür beyan ederek bir şekilde kadının yanından ayrılmayı başarmış, Bâbu'n-Nasr'dan çıkarak topluluğu ile birlikte tekrar Meşhed-i Hüseyinî'ye yönelmiştir. Emir Yeşbek ise o sırada Meşhed-i Hüseyinî civarında büyük bir imaret inşa ettirmekle uğraştığından dolayı uzaktan birçok sancağın dalgalandığını ve büyük bir kalabalığın yürüdüğünü görmüş ve yaptıkları gürültüyü işitmiştir. Mâlikî kadı ile Şeyh el-İrâkî arasında geçen hadiseyi işitince oldukça kızmıştır. Şeyh ve takipçilerini cezalandırmayı planlamıştır. Fakat şeyhin ceza almasını istemeyen bir grup insan emir ile konuşarak şeyhin deli olduğunu ve yanındakilerin de sefil insanlar olduklarını belirtmiştir. Bu sözlerden sonra Emir Yeşbek'in gazabı dinmiş ve böylece Şeyh el-İrâkî cezalandırılmaktan kurtulmuştur (Brunschvig, 1936: 29-30; el-Malatî, 2002: VII, 248-249). Kerbelâ merasimi yapmak, fitne çıkarma olarak düşünüldüğünden Memlûk otoritelerini rahatsız etmişe benzemektedir. Dolayısıyla, bu merasimi düzenleyenlere karşı sert cezalar vermeyi düşünmüş olabilirler. Fakat başka kişilerin araya girmesiyle Şeyh el-İrâkî ve dervişlerinin cezalandırılmasının önüne geçilmiştir.

Âşûrâ merasimi icra etmek genelde Sünni ulema tarafından bi'dat olarak nitelendirilmekte ve bu merasime katılanlar râfizî olmakla suçlanmaktadır. Özellikle, Büveyhîler, Fâtîmîler ve Safevîler gibi Şîî hanedanlıklar döneminde Kerbelâ merasimleri yoğun bir şekilde icra edilmiştir. Fakat zaman zaman Kerbelâ merasimleri sırasında Sünniler ve Şiîler arasında çatışmalar çıkmıştır (Öz, 2011: 203-204; Chelkowski, ? : 358-360). XV. asır sonları itibarıyla Memlûklerin Kerbelâ merasimine yönelik olumsuz tutumu ortaya çıkmaya başlamıştır. Kahire'deki Kerbelâ merasimine gösterilen olumsuz tavrın bir benzeri XVI. asır başlarında Şam'da ortaya çıkmıştır. 1518 (hicri 924) yılında Acem diyarından gelenler Şam'ın çarşılarında sancak açarak Hz. Hüseyin için yas merasimi tertip etmişlerdir. Bu durum Şam'daki diğer sûfî grupları kızdırmıştır. Bu olayın bid'at olduğunu düşündüklerinden Kadı Zeynelâbidîn el-Rûmî'ye durumu arz etmişlerdir. Kadı durumu teftiş ettirmiş ve merasim yapan topluluğu Çakmak çarşısında yakalatmıştır. Yakalananlar kadı huzuruna getirilmiş ve sancakları kırıldığı gibi topluluk da dağıtılmıştır (İbn Tolun, 1998: 378). İbn Tolun toplulukla ilgili Acem olmalarının dışında başka bir bilgi vermemektedir. Fakat bu topluluğun Ehl-i Beyt'e muhabbet besleyen Kalenderîlerden ve râfizî olarak anılan diğer derviş gruplarından müteşekkil olması ihtimal dâhilindedir. Bu gruplar Hz. Hüseyin'in yasını tutmak için Şam'ın merkezinde bir

araya gelmişler, fakat Şeyh el-İrâkî'nin örneğinde olduğu gibi, bu durum Sünni kesimleri rahatsız etmiş ve kadı vasıtasıyla Acem topluluğu dağıtılmıştır.

Bu noktada, Şeyh el-İrâkî'nin etrafındaki Kalenderî unsurları anlamak için, onların Mısır'a ne zaman geldikleri ve nasıl varlıklarını devam ettirdikleri gibi soruları cevaplamak önemli hale gelmektedir. Kalenderîlerin Mısır'a ilk girişi XIII. asrın ilk yarısına rastlamaktadır. Kalenderîlerin piri olarak anılan Cemâleddîn-i Sâvî ömrünün son yıllarını Dimyat'taki tekkesinde geçirmiş ve 1232-1233 (hicri 630) tarihinde burada iken ölmüştür (Hatîb-i Fârisî, 1999: 78-79; ez-Zehebî, 2003: XIII, 948-949; es-Safedî, 2000: V, 193-194). Şeyh Sâvî'nin ölümünden sonra Kalenderîlerin buradaki faaliyetleri devam etmiştir (İbn Battuta, 2013: 42-43). Dimyat'taki gelişmelere paralel olarak, Kalenderîler XIII. asrın ortalarından itibaren Kahire'de de görülmeye başlamıştır, zira ünlü âlim İbn Hallikân (ö. 1282), 1256-1257 yılları civarında Kahire'nin Kebeş bölgesinde Cevâlikî (Kalenderî) dervişlerini bizzat gördüğünü anlatmaktadır (İbn Hallikân, 1978: VII, 146). Yine Endülüslü edip, tarihçi ve coğrafyacı İbn Saîd el-Mağribî (ö. 1286) XIII. asrın ortalarında Kahire çarşılarında dans ederek dilenen, haşhaş çeken ve genç oğlanlarla vakit geçiren fakirlerden (Kalenderîlerden) söz etmektedir (İbn Saîd el-Mağribî, 1970: 29-30; Hofer, 2015: 1).

Kahire'deki Kalenderî varlığı sadece bu iki örnekle sınırlı değildir, zira tarihi kaynaklar XIV. asırdan itibaren Kalenderîlerin sayısının giderek arttığına işaret etmektedir. Mısırlı meşhur tarihçi el-Makrîzî (ö. 1442) Ortaçağ Kahire'sindeki Kalenderîlerle ilgili önemli bilgiler vererek, *el-Hitat* adlı eserinde Kahire'de kurulmuş olan bir Kalenderî zaviyesinden bahsetmektedir. el-Makrîzî'ye göre tekke Kahire'nin Bâbu'n-Nasr kapısının dışında ve kabirlerin ve türbelerin karşısında bir yerde yer almaktadır. Tekkeyi Şeyh Hasan el-Cevâlikî el-Kalenderî isimli bir zât kurmuştur (el-Makrîzî, 1998: IV, 311; el-Askalânî, 1993: II, 49). Şeyh Hasan'ın 1322 yılında öldüğünü göz önüne aldığımızda Kahire'deki Kalenderî tekkesinin XIV. asrın ilk yarısında kurulduğunu söyleyebiliriz. el-Malatî Şeyh el-İrâkî'nin Kahire'deki Kalenderî zaviyesiyle bir bağının olup olmadığıyla ilgili net bir bilgi vermemektedir. Fakat şeyhin etrafındaki Kalenderîlerden ve diğer dilenci dervişlerden bahsetmesinden yola çıkarak şeyhin Kalenderî zaviyesiyle derin bir bağının olduğunu söyleyebiliriz.

XVI. asrın başlangıcına geldiğimizde, Kahire’de Kalenderilerin önemli bir mevcudiyetinin söz konusu olduğunu yine tarihi kaynaklardan öğrenebiliyoruz. Örneğin, XVI. asrın ilk yarısında Mısır ve Kuzey Afrika’yı ziyaret eden Leo Africanus Kahire’deki Kalenderin hiçbir şeyden çekinmeden, çıplak bir şekilde dolaştıklarını, vahşi hayvanlar gibi olmalarına rağmen kutsallıklarından dolayı halkın saygısını kazandıklarını belirtmektedir. Yanı sıra, Leo Africanus bu tür sefil insanların Tunus’ta da bulunduğunu fakat Kahire’de sayılarının çok fazla olduğunu ifade etmektedir (Leo Africanus, 2010: II, 466-467). Bu tür örneklerden yola çıkarak, Kahire’de XIII. asrın ortalarında başlayan Kalenderilerin varlığının XVI. asra gelindiğinde önemli bir noktaya ulaştığından bahsedebileceğimiz gibi, Şeyh el-İrâkî’nin önderlik etmiş olduğu 1480 yılındaki Kerbelâ merasimine büyük bir Kalenderî topluluğunun katılması ihtimalinden de bahsedebiliriz.

Şeyh el-İrâkî’nin etrafındaki Kalenderî topluluğuyla ilgili diğer hususlar da onların kim oldukları ve nasıl bir hayat tarzına sahip oldukları ile alakalıdır. Ortaçağ tarihi kaynakları Kalenderîlerin çoğunlukla Acem diyarından geldiği ve XV. asrın ilk yarısında bunların sayısının gitgide arttığı üzerinde durmaktadır. Kahire’de Acem kökenli Kalenderîlerin sayısı öylesine artmıştır ki bu unsurlar Memlük Sultanlığını rahatsız etme konumuna gelmiştir. Örneğin, el-Makrîzî’nin aktardığına göre, 1418 yılında (hicri 821) Kahire’de Kalenderîlerin ve diğer Acem topluluklarının sayısı çok fazlaştığından garip durumda (düşkün halde) olanların ülkelerine geri dönmeleri talep edilmiştir. Acemler bu emirden oldukça mustarip bir hale gelince kendi hallerine bırakılmışlardır (el-Makrîzî, 1997: VI, 460). Yine el-Hatîb el-Cevherî [es-Sîrafi] (ö. 1495) 1440 (hicri 844) yılında çarşılarda dilencilik yapan Kalenderîlerin ve Acemlerin yasaklanmasına yönelik bir fermanın yayınlandığını, sonrasında ise bir kısmının yakalanarak dövüldüğü, bir kısmının sürgün edildiğini ve diğer bir kısmının da hapse atıldığını haber vermektedir (es-Sîrafi, 2010: IV, 196). Yanı sıra, İbn Tağrıberdî (ö. 1470) de *en-Nücûmu’z-Zahire* isimli eserinde dilencilikle uğraşan Acem fukaralarından bahsetmektedir (İbn Tağrıberdî, 1972: XVI, 117, 194-195). Bu örneklerle paralel olarak, Şeyh el-İrâkî de etrafına dilencilik yapan, çoğunlukla İran kökenli olan Kalenderî dervişleri toplamış ve Kerbelâ merasimi gibi dini organizasyonları bu tür dervişlerle tertip etmiştir.

Acem kökenli Kalenderîlerin dilenerek yaşamlarını sürdürmeleri tepki çektiği gibi yaşam tarzları ve dini anlayışları da tepki çekmiştir.

Örneğin, el-Makrîzî Kalenderîlerin toplum için zararının fazla olduğunu çünkü ilhad mezhebi üzerine bulduklarını, peygamberlerin şeriatlerini inkâr ettiklerini ve de haram kılınan şeyleri mübah gördüklerini ifade etmektedir (el-Makrîzî, 1997: VII, 461). Yine Ortaçağ Mısır'ında yetişmiş ünlü Şâfiî âlim ve biyografi yazarı Tâcüddin es-Sübki (ö. 1370) *Muîd'ün-Niam ve Mubîdu'n-Nikam* adlı eserinde Mısır'daki tekkelerde yaşayan fakirlerin (dervişlerin) çoğunun haşhaş çeken, sahtekâr ve dünyevi menfaatleri için tekkeleri kullanan miskin insanlar olduklarını açıklamaktadır. Daha da önemlisi es-Sübki bunların İslam'ı izhar etmelerine rağmen fâsid akidelerini gizlediklerini ve çoğunlukla İran ülkesinden geldiklerini belirtmektedir (Tâcüddin es-Sübki, 1986: 97-98; Homerin, 1999: 241-242). Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı kadarıyla Kahire'de Kalenderîler haşhaş çekme, dini emirleri ihlal etme gibi birtakım konularda özellikle Sünni ulema tarafından sert bir şekilde eleştirilmektedir. Muhtemelen, Şeyh el-İrâkî'ye karşı gösterilen aşırı muhalefetin sebeplerinden biri de etrafındaki kural tanımayan Acem kökenli Kalenderî topluluğundan kaynaklanmaktadır.

Şeyh el-İrâkî'nin 1480 yılındaki tepki çeken ve yargılanmasına sebebiyet veren Kerbelâ merasiminden sonra neler yaptığını ve diğer derviş gruplarıyla nasıl bir etkileşim ve iletişim içerisinde bulunduğuna dair bir yorumda bulunmak mümkün gözükmemektedir, zira el-Malatî şeyhin sonraki yaşamıyla ilgili malumat vermemektedir. Sadece, *Neylü'l-Emel* adlı eserinde Şeyh el-İrâkî'nin 1487 (hicri 892) yılında öldüğünü haber vermektedir (el-Malatî, 2002: VIII, 76).

SONUÇ

Şeyh el-İrâkî, Ehl-i Beyt'e mensup olduğunu, Bağdat'tan Kuzey Afrika'ya gazâ ve cihâd faaliyetlerinde bulunmak üzere geldiğini ifade etmektedir. el-Malatî ise Şeyh el-İrâkî'nin mehdî tarzı siyasi bir isyan hareketi başlatmayı planladığını, etrafına topladığı Kalenderîlerle fitne çıkardığını ve de meczup tavırlar sergilediğini belirtmektedir. Temel kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, Şeyh el-İrâkî ve etrafındaki Kalenderî dervişleri Sünni kaidelerle örtüşmeyen yaşam tarzları (dilenererek geçinme, mezarlıkta yaşama, haşhaş çekme, müzik aletleriyle uğraşma vs.) olduğundan ve toplumsal normlara aykırı birtakım faaliyetler (Kerbelâ merasimi, sancaklar açıp, davul çalarak zikir yapmak vs.) içerisinde bulduklarından dolayı Sünni

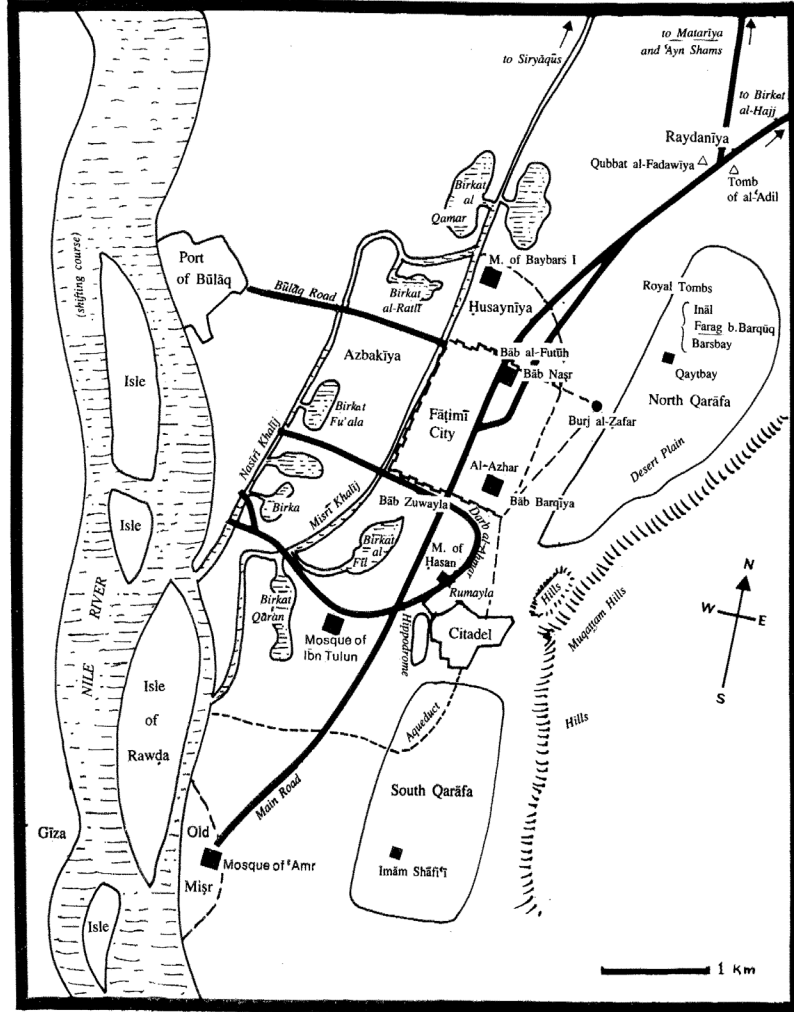
ulema ile gerilim yaşamışlardır. Devlet ile olan münasebetleri ise bazen olumlu bazen olumsuz olmak üzere değişen bir çizgiye sahip olmuştur.

Sonuç olarak, Şeyh el-İrâkî'nin ve etrafındaki dervişlerin hayatından yola çıkılarak, Kalenderî derviş geleneğinin geç dönem Ortaçağ Mısır ve Kuzey Afrika tarihinde önemli bir yerinin olduğu yorumunda bulunulabilir. Yine, Kalenderî derviş kùltürünün Anadolu'ya ve Orta Asya Türk kùltürüne has olmasından ziyade Ortadoğu coğrafyasında da etkili olduğu ve özellikle Acem diyarından gelen Kalenderîlerin derviş kùltürüne önemli ölçüde yön verdikleri iddia edilebilir. Yanı sıra, gazi-akıncılarla abdal-kalenderler arasındaki işbirliği ve dayanışmanın Anadolu ve Balkanlar'a özgü olmasından ziyade, benzer süreçlerin Kuzey Afrika coğrafyasında da yaşandığı sonucuna varılabilir.

832

IJSI 14/2
Aralık
December
2021

Harita 1: Memlûk Dönemi Kahire'sinin Bir Haritası (Williams, 1984: 36).



833

IJSl 14/2
Aralık
December
2021

KAYNAKÇA

TEMEL KAYNAKLAR

Abdülbâsıt el-Malati (2002). *Neylü'l-Emel fi Zeyli'd-Düvel*. (haz. Ömer Abdüsselam Tedmûrî). Sayda-Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, I-IX.

Abdullah ibn Tercümân (1895). *Tuhfetü'l-Erîb f'l-Redd alâ Ehli's-Salîb*. Mısır: Matbaatü'l-Berid.

Hatîb-i Fârisî (1999). *Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*. (Haz. Tahsin Yazıcı). Ankara: TTK Yayınları.

834

IJSI 14/2
Aralık
December
2021

İbn Battuta (2013). *İbn Battuta Seyahatnâmesi*. (Çev. A. Sait Aykut). İstanbul: YKY.

İbn Hacer el-Askalânî (1993). *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*. Beyrut: Dâru'l-Cil, I-IV.

İbn Haldûn (2004). *Mukaddimetü İbn Haldûn*. (Haz. Abdullah Muhammed ed-Dervîş). Şam: Dâru'l-Belhî, I-II.

İbn Hallikân (1978). *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. (Haz. İhsân Abbâs). Beyrut: Dâru Sâdir, I-VIII.

İbn İyâs (?). *Bedâiu'z-Zuhur fî Vakâii'd-Dühûr*. (Haz. Muhammed Mustafa). Mekke: Mektebetü Dâri'l-Baz, I-V.

İbn Saîd el-Mağribî (1970). *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Hulâ Hazreti'l-Kâhire*. (Tah. Dr. Hüseyin Nassâr). Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb.

İbn Tağrıberdî (1972). *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Misr ve'l-Kâhire*. (Tah. Dr. Cemâleddin eş-Şeyyâl- Fehîm Muhammed Şeltût). Kahire: Vizâratü's-Sekâfeti ve'l-İrşâdi'l-Kavmî, I-XVI.

İbn Tolun (1998). *Mufâkehetü'l-Hillân fî Havâdisi'z-Zamân*. (Haz. Halîl el-Mansûr). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Leo Africanus (2010). *The History and Description of Africa: And of the Notable Things Therein Contained*. (Çev. J. Pory), Brown, Robert (Ed.). Cambridge: Cambridge University Press, I-II.

el-Makrîzî (1997). *es-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk*. (Tah. Muhammed Abdulkâdir Ata). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-VIII.

el-Makrîzî (1998). *el-Hitatu'l-Makrîziyye*. (Haz. Halîl el-Mansûr). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I-IV.

Muhammed b. Ali b. es-Serrâc (2015). *Tuffâhu'l-Ervâh ve Miftâhu'l-İrbâh: Ruhların Meyvesi ve Kazancın Anahtarı*. (Haz. Nejdît Gürkan vd.). İstanbul: Kitap Yaymevi.

Geç Ortaçağ Dönemi'nde Mısır ve Kuzey Afrika'da Kalenderîlik

Pero Tafur (2016). *Pero Tafur Seyahatnamesi: 9 Mayıs 1437-22 Mayıs 1438*. (Çev. Hakan Kılınç). İstanbul: Kitap Yayınevi.

es-Safedî (2000). *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. (Haz. Ahmed el-Arnâvut-Türki Mustafa). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, I-XXIX.

es-Sırafî (2010). *Nüzhetü'n-Nüfûs ve'l-Ebdân fî Tevârîhi'z-Zamân*. (Tah. Dr. Hüseyin Habesî). Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, I-IV.

Tâcüddîn es-Sübkî (1986). *Muîdü'n-Niam ve Mübîdü'n-Nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's Sekâfiyye.

ez-Zehabî (2003). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. (Haz. Beşâr Avvâd Ma'rûf). Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, I-XVII.

İKİNCİL KAYNAKLAR

Berkey, Jonathan P. (2009). "Mamluk Religious Policy". *Mamlûk Studies Review*, 13(2), 7-22.

Brunschvig, Robert (1936). *Deux récits de voyage inédits en Afrique du Nord au xve siècle*. Paris: Larose.

Buzpınar, Ş. Tufan (2006). "Nakîbüleşrâf". *DİA*, c. 32, 322-324.

Chelkowski, Peter (?). "Ta'zia". *Encyclopedia Iranica*, 14, 358-360.

Della Vida, Giorgio Levi (1933). "Regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano". *Al-Andalus*, I/II, 307-334.

Ewing, Katherine Pratt; Gerbakher, Ilona (2021). "The Qalandariyya: from the Mosque to the Ruin in Poetry, Place, and Practice", Ridgeon Lloyd (Ed.). *Routledge Handbook on Sufism*, London: Routledge, 252-268.

Garcia-Arenal, Mercedes (1990) "La conjonction du sufisme et du sharîfisme au Maroc: le Mahdî comme sauveur". *Revue Du Monde Musulman Et De La Méditerranée*, 55/1, 233-256.

Geoffroy, Éric (1995). *Le soufisme en Égypte et en Syrie: sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: orientations spirituelles et enjeux culturels*. Damas: Institut Français de Damas.

Green, Nile (2012). *Sufism: A Global History*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Hofer, Nathan (2015). *Popularisation of Sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt*. Edinburgh: University Press.

Homerin, Th. Emil (1999). "Sufis and their Detractors in Mamluk Egypt: A Survey of Protagonists and Institutional Settings", de Jong, Frederick; Radtke, Bernd (Eds.). *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, Leiden: Brill, 225-247.

835

IJSl 14/2
Aralık
December
2021

- Karamustafa, Ahmet T. (2015a). *Tanrının Kuraltanımlı Kulları: İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*. İstanbul: YKY.
- Karamustafa, Ahmet T. (2015b). "Antinomian Sufis", Ridgeon, Lloyd (Ed.). *The Cambridge Companion to Sufism* Cambridge: Cambridge University Press, 101-124.
- Köprülü, M. Fuad (2005). *Türk Tarih-i Dinîsi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, M. Fuad (2017). *Anadolu'da İslamiyet*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Küçüktaşçı, Mustafa Sabri (2009). "Seyyid". *DİA*, c. 37, 40-43.
- Levanoni, Amalia (2016). "Takfir in Egypt and Syria during the Mamluk Period", Adang, Camilla vd. (Ed.). *Accusations of Unbelief in Islam*, Leiden: Brill, 155-188.
- Mélikoff, Irène (2019). *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*. İstanbul: Demos Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2000). "Kutb ve İsyân: Osmanlı Mehdici (Mesiyânîk) Hareketlerinin İdeolojik Arkapları Üzerine Düşünceler". *Toplum ve Bilim*, 83, 48-57.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2016). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sufilik: Kalenderîler -XIV-XVII. Yüzyıllar-*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2017). "İslam Tarihinin Mitolojik Kültüründen Kaynaklanan Sosyo-Politik Bir Problem: Mehdilik ve Mehdici Hareketler", Ocak, Ahmet Yaşar (Ed.). *Selçuklular, Osmanlılar ve İslam: Tespitler, Problemler, Öneriler*, İstanbul: Timaş Yayınları, 32-49.
- Öz, Mustafa (2011). "Tâziye". *DİA*, c. 40, 203-204.
- Özaydın, Abdülkerim (1988). "Abdülbâsıt el-Malatî". *DİA*, c. 1, 201-202.
- Öztürk, Eyüp (2013). *Velilik ile Delilik Arasında: İbnu's-Serrâc'ın Gözünden Muvelleh Dervişler*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Yıldırım, Rıza (2015). "Anadolu'da İslamiyet: Gaziler Çağında (XII.-XIV. Asırlar) Türkmen İslam Yorumunun Sünni-Alevi Niteliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Osmanlı Araştırmaları*, 43, 93-124.
- Yıldırım, Rıza (2019). *Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a: Bektaşiliğin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williams, John A. (1984). "Urbanization and Monument Construction in Mamluk Cairo." *Muqarnas*, 2, 33-45.
- Zeki Muhammed Hasan (1981). *er-Rahhâletü'l-Müslimûn fi'l-Usûri'l-Vüstâ*. Beyrut: Dâru'r-Râidi'l-Arabî.

SUMMARY

Dervish groups such as Qalandaris, Haydaris, and Wafais in the Middle East have mostly been overlooked in Turkish academia. Scholars generally analyze antinomian Sufis as a part of "Anatolian Turkish Islam" and rooted them within "Central Asian Shamanism." Thus, in my article, I focus on Medieval Near East to fill the scholarly gap. Through Shaykh al-Iraqi al-Baghdadi's (d. 1487) life, I explore how Qalandaris spread to Egypt and North Africa and how they interacted with the state and society during the late Middle Ages. To construct my article, I primarily exploit chronicles, biographical dictionaries, religious texts, and travelogues. Mainly, I deal with al-Malati's works (d. 1514) since he met with Shaykh al-Iraqi and included many references and anecdotes about the shaykh in his works.

According to al-Malati, Shaykh al-Iraqi, a member of Ahl-i Bayt (the prophet Muhammad's family), traveled from Iraq to North Africa to carry out holy wars against non-Muslims during the second half of the fifteenth century. He first settled down in Cairo and gathered antinomian Sufis and Qalandaris, including beggars, rabblers, and vagabonds around him. Then, he moved to Tunis and acquired the Hafsid Ruler Othman (r. 1435-1488)'s patronage. After a while, he had problems with the sultan and moved back to Cairo. Together with antinomian Sufis, and Qalandaris, Shaykh al-Iraqi organized a significant Karbala commemoration in Cairo in 1480, which highly disturbed Sunni ulama. The Maliki Qadi of Cairo dispelled his community and tried to punish him. Shaykh al-Iraqi hardly secured his life and had an isolated life until he died in 1487. According to al-Malati, Shaykh al-Iraqi planned a political rebellion like Mahdi, caused civil strifes, and displayed unreliable and contradictory attitudes. Certain parts of shaykh's personality matched with the Qalandari attitude, like living in a cemetery and performing Sufi rituals with drums, whereas others did not fit the Qalandari path, such as wearing regular Sufi clothes and having a family. Besides, Shaykh al-Iraqi had complicated and changing relations with the political authorities, sometimes positive and sometimes negative. He was well-respected by the sultans because of his lineage to Ahl-i Bayt on the one hand. He had tensions with the rulers because of his antinomian characters, on the other hand.

In the late Middle Ages, Cairo accommodated many Qalandari dervishes, mostly from the Persian world. They probably sought their fortune in the Mamluk capital. They created a Sufi lodge and organized their activities. They also wandered around, begged, and blessed people in Cairo's streets. Sunni ulama accused them of inventing religious innovations (living in a cemetery, carrying flags, organizing antinomian rituals, etc.) and going people astray from religion. Regarding antinomian Sufis as a threat to both religion and state, the Sunni ulama urged Muslim political authorities to marginalize and eliminate them. However, the Qalandari Sufi tradition was deeply rooted in

M. Seyyit ŞEN

the Middle East region. We would conclude that the Antinomian Sufi culture shaped the socio-political and religious life not only in Anatolia and the Balkans but also in Egypt and North Africa during the late Medieval period.

838

IJSI 14/2
Aralık
December
2021