

vol. 59, no. 1 (1982); Pantélis Golitsis, "Nicéphore blémmyde lecteur du commentaire de Simplicius à la *Physique* d'Aristote", in *The Libraries of the Neoplatonists*, ed. Cristina D'Ancona, Leiden: Brill, 2007; Ilsetraut Hadot, "The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources", in *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*, ed. Richard Sorabji, Ithaca: Cornell Univeristy Press, 1990; Thomas Little Heath, *A history of Greek mathematics*, Oxford 1921; Faḍl b. Ḥātim Nayrīzī, *Abū l-'Abbās an-Nayrīzīs Exzerpte aus (Ps.-?) Simplicius' Kommentar zu den Definitionen, Postulaten und Axiomen in Euclids Elementa I*, ed. Rüdiger Arnzen, Köln 2002; A. I. Sabra, "Simplicius's proof of Euclid's parallels, postulate", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 32 (1969); Eduard Sachau, "Zu den Aristoteles - Studien im Orient", in *Genethliakon zum Buttmanntage 5, December 1899*, [Berlin]: Hopfer, 1899; Heinz Herbert Schöffler, *Die Akademie von Gondischapur: Aristoteles auf d. Wege in d. Orient*, Stuttgart 1980; John Sellars, "The Aristotelian commentators: a bibliographical guide", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, supplement, vol. 1, no. 83 (2004); Simplicius, *Simplicius on the planets and their motions: in defense of a heresy*, [ed.], Alan C. Bowen, Leiden 2013; Simone Van Riet, "A propos de la biographie de Simplicius", *Revue philosophique de Louvain*, vol. 89, no. 83 (1991); Joel T. Walker, "The limits of late antiquity: philosophy between Rome and Iran", *The Ancient world: philosophy and religion in late antiquity*, vol. 33, no. 1 (2002).

/ فرید قاسملو /

سُنْبُلِيَه، شاخه‌ای از طریقت جمالیة خلوتیه* مؤسس آن شیخ سنبل ستان‌الدین یوسف بن علی بن قایابک، ملقب به زین‌الدین و معروف به سنبل‌افندی بود. این طریقت را جانشین او، مرکز افندی، در استانبول گسترش داد (وصاف^۱، ج ۳، ص ۳۶۳؛ تریمنگام^{۱۱}، ص ۷۵؛ نیزت مرکز افندی*).

شیخ سنبل در ۸۶۶ یا ۸۶۹ در بورلو، از توابع مرزیفون، متولد شد. تحصیلات مقدماتی را احتمالاً در بورلو یا اولو بورلو

این قضایا (ص ۸-۱۰) تحریری جدید از این متن به دست داده‌است (ص ۱۹-۲۰). پس از نصیرالدین طوسی، محیی‌الدین مغربی* (قرن هفتم) نیز در یادداشتی در شرح خود بر اصول به آرای سنبلیقیوس پرداخته‌است (ص ۸-۱۰، ۲۱-۲۳). شرح سنبلیقیوس بر اصول، از طریق نقل نیریزی، به قرون وسطا راه یافت و ژرار کرمونایی*^۱ (متوفی ۵۸۳/۱۱۸۷) آن را به لاتین ترجمه کرد. این متن لاتین را به همراه متن عربی شرح نیریزی بر اساس یک نسخه خطی آن، در ۱۸۹۷-۱۹۰۵، بسترن^۲ و هایبرگ^۳ به چاپ رساندند (تجدید چاپ به وسیله سزگین^۴ در < ریاضی و نجوم اسلامی >، ج ۱۴، فرانکفورت ۱۹۹۷).

ابن ندیم (ج ۲، جزء ۱، ص ۲۱۶) به شرح بخشی از قاطیغوریاس ارسطو به وسیله سنبلیقیوس اشاره کرده‌است. زاخاوا^۶ (ص ۵۴-۵۶) از دستنویسی عربی از بخشی از قاطیغوریاس یاد می‌کند که به نظر می‌رسد همین شرح باشد، اگرچه در صفحه عنوان و متن این دستنویس مفضل موجود در کتابخانه ملی فرانسه^۷ (ش ۲۳۴۶)، اشاره‌ای به نام سنبلیقیوس نشده‌است.

مجموعه مهمی از آثار سنبلیقیوس شروع آثار ارسطو هستند که ترجمه عربی آنها وجود ندارد (برای گزارشی درباره این آثار به سزلز^۸، ص ۲۴۱). از میان آنها شرح بر در آسمان از لحاظ داده‌های مهم نجومی او (برای متن این کتاب به سنبلیقیوس، ص ۹۷-۱۷۷) و شرح بر طبیعیات به لحاظ آرای فلسفه طبیعی او (درباره شرح سنبلیقیوس بر این متن به گلیتسیس^۹، ص ۲۴۳-۲۵۶) از همه مهم‌ترند.

منابع: ابن ندیم؛ صاعد بن احمد قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم: تاریخ جهانی علوم و دانشمندان تا قرن پنجم هجری، چاپ غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران ۱۳۷۶ ش؛ علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحکماء و هو مختصر الزوزنی المسمی بالمتتخبات الملتقطات من کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء، چاپ یولیوس لیسپرت، لایپزیگ ۱۹۰۳؛ محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، مجموع الرسائل، حیدرآباد، دکن ۱۲۵۸-۱۳۵۹؛

Agathias, *The histories*, translated with an introduction and short explanatory notes by Joseph D. Frendo; Berlin 1975; *Dictionary of scientific biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1981, s.v. "Simplicius" (by G. Verbeke); Helmut Gärtje, "Simplikios in der arabischen Überlieferung", *Der Islam*,

1. Gerardus Cremonensis

2. Besthorn

3. Heiberg

4. Sezgin

5. *Islamic mathematic and astronomy*

6. Sachau

7. Bibliothèque nationale de France

8. Sellars

9. Golitsis

10. Vassáf

11. Trimmingham

Sünbülge

Tibyan, II, 144a-149a; Rinn,
Marabouts, 41; Esmâr-i Esrâr,
29-31; Mir'atü'l-turuk, 32-34

922.977

SÜMBÜLİYYE

TARİKATI

VE

KOCAMUSTAFAPAŞA KÜLLİYESİ

10 MART 1999

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi Yayın ARGİT Bölümü	
Dem.No.	118406
Tas.No.	297.75 VEL.S

DR. Nazif VELİKÂHYAOĞLU

18 MART 2002



ÇAĞRI YAYINLARI

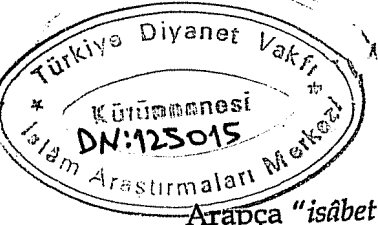
Divanyolu Cad. Işık Sok. No: 10
34400 Sultanahmet- İSTANBUL - TÜRKİYE
Tel: (212) 516 20 80-81 Fax: (212) 516 20 82

İstanbul 1999

TASAVVUFÎ BİR ESER: MENÂKIB-I SÜNBÜL EFENDİ YA DA

SÜNBÜLİYYE

Gencay ZAVOTÇU*



18 Ocak 2011
MADE FAZİMLANDIĞI
SONRA GİDEN DOKÜMAN

Arapça "isâbet etmek, bir şeyden bahiste bulunmak yahut haber vermek" (Ocak, 1997; 28) anlamındaki nekabe kökünden türemiş bir isim olan menkabe, sözlükte "Çoğu tanınmış ve tarihe geçmiş kimselerin ahvâline (durumuna) ait fıkralar, hikâyeler" (Devellioğlu, 2004; s. 615); "Tanınmış ve büyük şahsiyetlerin adı etrafında oluşan büyüklü ve görkemli hikâye" (Parlatır, 2006; s. 1056); "öğünülecek iş ve davranış" (Ocak, 1997; 28) anlamlarına gelen bir kelimedir. Menkabenin çoğulu menâkıb ise, "Tabiatüstü niteliklere sahip ermiş kişilerin hayatlarıyla ilgili sahnelerin anlatıldığı hikâyelerdir." (Ocak, 1997; 28)

Menâkıb kelimesinin ilk kullanımına Hicret'in 3. asrında yazılan hadis kitaplarında rastlanır. Kelimenin bu kitaplarda bir kişi ya da şehir hakkında anlatılan hikâyeler yerine kullanıldığı anlaşılır: "III. (IX.) yüzyıldan itibaren yazılan hadis kitaplarında Hz. Peygamber'in ashabının faziletlerine dair hadisleri ihtiva eden bölümlerin adı olarak (Kitâbü'l-Menâkıb) kullanılmaya başlanmıştır. Menâkıb kelimesinin ayrıca halifeler (İbnü'l-Cezerî, Esne'l-metâlib fi menâkibi Seyyidinâ 'Alî b. Ebî Tâlib), bir kabile veya soy (İbn Şehrâşûb, Menâkıbû 'Alî Ebî Tâlib), mezhep imamları (Menâkübü'l-İmâmî'l-A'zam) hakkında yazılan eserlerle kutsal şehirleri tasvir eden metinlerin (Menâkıb-ı Mekke-i Mukerreme, Menâkıb-ı Kudüs-i Şerîf) adında hadis kitaplarındaki gibi "fazilet manasında geçtiği görülmektedir." (Şahin, 2004; s. 112) Kelimenin velî, sûfi ve şeyhlerin (eren, ermiş) efsânevî hayat hikâyeleri için kullanılması ise muhtemelen tasavvuf cereyanının doğuş çağlarına tekâbül etmektedir. Menkabe ve menâkıb konulu yazı ve eserlerdeki genel kanı da bu doğrultudadır: "Tasavvufun III. (IX.) yüzyıldan sonra İslâm dünyasında yaygınlık kazanmasıyla birlikte menkabe kelimesi sûfilerin hikmetli sözlerini ve örnek alınacak faziletli davranışlarını ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır, bu alanda III. (IX.) yüzyılda kaleme alınan Tabakatü's-sûfiyye (Sülemî), Kesfu'l-mahcûb (Hücvârî), er-Risâle (Kuşeyrî) gibi tasavvufî eserlerde, Bâyezîd-i Bistâmî, Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Hafs el-Haddâd gibi sûfilerin hikmetli sözlerine ve faziletli davranışlarına yer verilmiştir. Ayrıca, Târîhu Bağdâd, Târîhu Buhârâ gibi bölge ve şehir tarihlerinde buralarda yetişen sûfiler hakkında bilgi verilirken onların menkabelerine temas edilmiştir." (Şahin, 2004; s. 112)

Araştırmacı Ahmet Yaşar Ocak'ın tasnifine göre menâkîpnâmeler içerik ve özelliklerine göre iki ana kola ayrılırlar. Tarihi gerçeklere dayanan menkabeler ve hayâlî menkabeler olarak adlandırılan bu iki guruptan ilki yaşanmış tarihî olayları esas alır. İkinci grupta yer alan hayâlî menkabeler ise yaşanmış olaylara istinat etmemekle birlikte toplumun değerler sistemi ile yakın ilişki içerisinde olup 1) Toplumun içtimai değerler sisteminden kaynaklanan, 2) Ahlakî bir teolojiye dayanan ve 3) Propaganda maksadı güdenler olmak üzere üç alt guruba ayrılırlar (Ocak; 1997, 34-36). Yazımıza konu olan Menâkıb-ı Sünbülüyye, bu tasnif içerisinde ağırlıklı olarak birinci guruba, yaşanmış tarihî olayları esas alan guruba dahil edilebilir.

Menâkîpnâmelerde asıl amaç, esere konu olan velî ya da velilerin tanıtılıp yüceltilmesidir. Bunun yanı sıra, tanıtılan velî ya da velilerin müridlerine yetişme aşamasında yol göstermek, manevî telkin ve destek sağlamak, menkabesi aktarılan velî vasıtasıyla tarikatın tanıtım, ya-

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

ISLAM ET SOCIÉTÉS

AU SUD DU SAHARA

Cahiers annuels pluridisciplinaires

no: 3 Mai 1989. Paris.

s. 128-158.

IRCI/A: 20952.

NIGER

"À LA RECHERCHE
DE SIDI MAHMUD AL-BAGHDADI..."THE SILSILA OF THE MAHMUDIYYA TARIQA
IN THE "QUDWA" OF SHAYKH (ABU'L-'ABBAS)
AHMAD AL-SADIQ B. AL-SHAYKH UWAYIS AL-LAMTUNI*

Par H.T. Norris

'And the same time there arose no small stir about that way' ... Acts, 19, v. 23.

'... These days many Turks go there in order to seek their fortunes, and also many Moors of Barbary, who are their learned men (*dottori*), and where, being very few, they are paid most handsomely, as is done amongst all these Negroes who are Muslims ... Giovanni Lorenzo d'Anania, *L'universale fabrica del mondo, overo cosmografia*, Venice 1582.

The *Mahmûdiyya tariqa* -an offshoot of the *Khalwatiyya*- is the one Sûfî order which can be said to have arise, and to have taken firm root

Sünbülîyye pos. kansun.
N. Ararat

amongst the Tuareg of the Southern Sahara. It has left an indelible mark on their Islamic practice, and their social system, dating from as far back as the sixteenth century. The *Mahmûdiyya*, nonetheless, has never been the sole Sûfî order amongst the Tuareg. The *Qâdiriyya*, for example, may have predated it, and the *Sanûsiyya* postdated it. But these latter orders were brought to them from outside their Saharan and Sahelian domain. They were marginal to the activities of these orders. They were linked thereby and absorbed in a wider Sûfî world.

In contrast, the *Mahmûdiyya* was founded by an Oriental divine, allegedly initiated into the *Sünbülîyya tariqa*, about whose origin we know nothing other than his *nisba* -al-Bagdâdî-. This "way" came into being within the Tuareg heartland of the Aïr Massif. Its earliest followers were Tuareg or Fullânî or Saharans of a mixed background. Centuries after the martyrdom of Sidî Mahmûd al-Bagdâdî it remained a pervading influence on the Tuareg of the Massif, on the Kel Away, on the Kel Denneg of Azawâgh, and, less directly, on Shehu 'Uthmân Dan Fodio and his sons, in all likelihood too on the Sûfî movement of Kulumbaro in Borno. Without doubt, it gave birth to the *neo-Khalwatiyya* movement of Mallam Mûsâ Abatûl of Tabellot in Aïr during the middle years of this century (1).

The *Mahmûdiyya* is an apt illustration of the point made by E. Bannerth, echoing Babinger, in his lengthy article on "La Khalwatiyya en Egypte" (2) :

La région du Caucase et de l'Azerbaïdjan est le berceau de la Khalwatiyya, avec sa population turque touchée par le soufisme persan. Cette confrérie s'est ensuite répandue dans l'Anatolie et les provinces arabes de l'Empire Ottoman. Il est certain que la doctrine de ce courant soufi a subi l'influence de l'école du grand mystique Mohyî I-Dîn ibn al-'Arabî qui était très vivante à Koniya, un siècle plus tôt, sous le régime des Seldjoukides. Ainsi se produisit la rencontre de deux courants de spiritualité, l'un venant de l'Andalousie et l'autre de l'Iran à

lement sont loin de permettre l'établissement d'un inventaire exhaustif de tous ces *tekke* et *zaviye* fondés durant cette période sur le vaste territoire de la Turquie d'Europe. Le but sera plutôt de situer l'expansion de chacune des branches dans le temps et dans l'espace et de déterminer quels en furent les principaux acteurs et les principaux foyers.

Une étude différenciatrice est, en effet, absolument nécessaire pour comprendre de façon plus fine comment s'est opérée l'expansion des Halvetis, du fait que chacune des branches constituait, en réalité, un réseau particulier (comportant parfois aussi des sous réseaux) se rattachant à un centre principal donné. Il s'agissait de plusieurs réseaux confrériques aux interconnexions existantes, mais limitées.

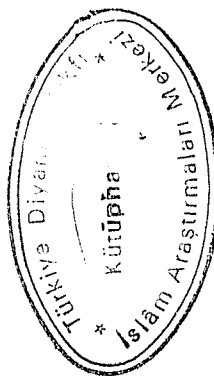
Dans le cas de la Roumélie aux XVI^e et XVII^e siècles, les différents réseaux ne se sont pas tous développés dès la fin du XV^e siècle, car certaines branches ne se sont constituées ou ne sont apparues dans la capitale que plus tard. Le rôle d'Istanbul était, en effet, souvent central. Le cœur des filières y était situé dans la majeure partie des cas. Ces divers réseaux n'ont pas non plus tous connu la même expansion : certains, en général ceux des branches dont les *şeyh* étaient étroitement liés au pouvoir politique (Cemaliyye, Sünbüliyye, Şemsiyye-Sivasiyye) et dont l'orthodoxie "politico-religieuse" était affirmée, s'étendirent davantage semble-t-il, tandis que d'autres réseaux (Gülşeniyye, Sinaniyye, Uşşakiyye, Üveysiyye, Misriyye ou Şa'baniyye) auraient moins essayé.

La Sünbüliyye

En tant que branche principale de la Halvetiyye à Istanbul, la Sünbüliyye avait toutes les chances d'établir un solide réseau dans les provinces balkaniques. Cette branche, qui tire son nom de son saint-fondateur Sünbül Sinan (m. en 1529-30), successeur de Çelebi Halife à la tête du *tekke* de Koca Mustafa Paşa, n'était, en réalité, que la ramification principale de la Cemaliyye née sous son prédécesseur, qui supplanta la branche-mère, sauf peut-être dans le cas des *halife* de Sofyalı Bali Efendi, comme on le verra par la suite⁸⁴.

Jusqu'au début du XX^e siècle, le *tekke* de Koca Mustafa Paşa joua le

84) Les sources principales concernant le réseau des *şeyh* et des *tekke* sünbülis de Roumélie aux XVI^e et XVII^e siècles sont les recueils biographiques, ou *menakibname*, de Müniri Belgradi, Yusuf Sinan (cf. l'ensemble de son ouvrage intitulé *Menakib*), Ata'i (cf. à l'index) et Mahmud Hulvi (cf. f. 152a ss.). Tandis que les trois derniers fournissent les biographies des plus grands *şeyh* sünbülis (Sünbül Sinan, Merkez Efendi, Ya'kub Germiyani, Yusuf Sinan, Hasan Necmeddin et Hasan Adli), Müniri Belgradi donne des informations sur la filière sünbüli qui essaima dans les *serhad* sous l'impulsion de Ayni Dede (sur ce personnage, cf. f. 132a-137b ; sur le *şeyh* Muslihuddin, cf. f. 82a-94a [sur ses *halife*, voir en particulier f. 92b ss.] ;



rôle d'*asitane*, centre principal de la branche, et rayonna sur une partie du territoire ottoman. C'est à partir de lui, notamment, que la Cemaliyye puis la Sünbüliyye commencèrent à essaimer en Roumélie dès la fin du XV^e ou le début du XVI^e siècle. Comme dans la capitale, sa plus forte phase d'expansion en Turquie d'Europe, au cours de la période considérée, semble avoir été le XVI^e siècle, alors que le siècle suivant fut, vraisemblablement, plus favorable à la diffusion de la Şemsiyye-Sivasiyye par exemple. L'un des principaux facteurs de son expansion fut l'influence de ses *şeyh*, en particulier des *postnişin* du *tekke* de Koca Mustafa Paşa, auprès des grands personnages de l'Empire. A la suite de Çelebi Halife, qui fut invité par le sultan Bayezid à quitter Amasya pour s'installer dans la capitale et auquel Koca Mustafa Paşa fit édifier le *tekke*, Sünbül Sinan et ses successeurs, Merkez Efendi, Ya'kub Efendi, Yusuf Sinan, Hasan Necmeddin, Hasan Adli, etc., connurent eux aussi les faveurs des sultans et de leur entourage. Ce sont eux qui furent à l'origine de ce que l'on pourrait appeler la première phase d'implantation du réseau sünbüli en Roumélie, c'est-à-dire de la création, à partir d'Istanbul, de centres provinciaux, et parfois même de la seconde phase, c'est-à-dire de la diffusion de la *tarikât* à partir de l'un de ces centres provinciaux. Dans ce dernier cas, la mobilité des *şeyh*, leur circulation entre la capitale et la province furent déterminantes. Quant aux processus d'implantation, ils furent très variés. On retrouve d'ailleurs les trois "processus-type" évoqués plus haut : demande d'un personnage fondateur, envoi d'un *halife* par un grand *şeyh* ou initiative personnelle d'un *şeyh*.

Parmi les principaux acteurs de l'expansion de la Sünbüliyye, les *şeyh* du *tekke* de Koca Mustafa Paşa ont eu une action prépondérante, en particulier Sünbül Sinan, qui envoya certains de ces *halife* en Roumélie, ainsi que Ya'kub Germiyani (m. en 979/1571) et Hasan Adli (m. en 1026/1617) qui, tous deux, séjournèrent longuement dans les territoires grecs avant d'être nommés au poste de *şeyh* de *asitane*. Tous deux contribuèrent à une seconde phase d'implantation à partir de deux centres rouméliotes : Yanina en Epire et Serez en Macédoine. Ils nommèrent tous deux de nombreux *halife* et furent à l'origine de la fondation de nombreuses *zaviye* autour de ces deux nouveaux pôles. Devenus *şeyh* du *tekke* de Koca Mustafa Paşa, ils continuèrent tous deux à nommer des *halife* dans les provinces rouméliotes.

Il y eut aussi une troisième phase d'expansion dont l'un des exemples,

et sur Sinan Efendi, *halife* de Merkez Efendi, cf. f. 118a-119b). Certaines *şecere* sünbülis conservées par les descendants du dernier *şeyh* du *tekke* d'Imrahor à Istanbul donnent les noms d'autres *halife* de l'ordre dont on peut penser qu'ils furent *şeyh* dans les Balkans, notamment à Serez, Üsküp/Skopje, Štip, Aya Mavra et Aydonat. Sur la Sünbüliyye en général, cf. Vicedani, 1922 : p. 59-61 ; Kissling, 1953 (qui utilise surtout le *Menakib* de Yusuf Sinan) et Yazıcı (1956). Pour un aperçu synthétique de ce que l'on connaît jusqu'à présent du réseau sünbüli en Roumélie aux XVI^e-XVII^e siècles, cf. la carte, ainsi que le tableau de succession des *halife*, tous deux établis à partir des sources précédemment cités, en fin de volume.

extremist factions which arose out of the 'Abbāsīd revolutionary movement [see KHURRAMIYYA].

Bibliography: Balādhūrī, *Ansāb al-ashraf*, iii, ed. al-Dūrī, Wiesbaden 1978, 246-7; Ya'kūbī, ii, 441-2; Tabarī, iii, 119-201; Mas'ūdī, *Murūdj*, v, 188-91 = §§ 1952-4; Bal'amī, *Tārīkh-nāma-yi Tabarī*, ed. Muḥammad Rawshān, Tehran 1366/1987, 1093-4; Ibn al-Athīr, v, 368-9; Nizām al-Mulk, *Siyar al-mulūk*, ed. H. Darke, Tehran 1968, 279-81, Ibn Isfandiyyār, *Tārīkh-i Tabaristān*, ed. 'A. Ikbāl, Tehran 1944, 174; Gh.H. Sadighi, *Les mouvements religieux iraniens*, Paris 1938, 132-49; 'A. Zarrīnkūb, *Du kam-i sukūt*, Tehran 1345/1967, 152-9; E.L. Daniel, *The political and social history of Khurasan under Abbasid rule 747-820*, Minneapolis 1979, 126-30. (W. MADELUNG)

SUNBŪK [see MILĀḤA; SAFĪNA].

AL-SUNBULA [see MINTAQAT AL-BURŪD].

SUNBULIYYA, in Tkish. SŪNBŪLIYYE, a mystical brotherhood derived from the Khalwatiyya [q.v.], which emerged and developed in the Ottoman empire from the final years of the 15th century onwards.

Its founding saint, Yūsuf Sinān b. 'Alī b. Ḳayā Bey, nicknamed Sunbul Sinān or Sunbul (Sūnbül) Efendi, was born in Merzifon (or in the region of Merzifon) ca. 1475-80. Having begun his studies in his region of origin, he made his way to Istanbul where he was the pupil of Efdāl-zade (d. 903/1497-8) and was associated with the *shaykh* Čelebi Mehmed Djamāl al-Dīn, known as Čelebi Khalīfe, who was then directing the first Khalwatī *tekke*, recently founded in the Ottoman capital. On receiving the latter's *khalīfe*, he was sent to Cairo with the object of disseminating his master's teaching. Some years later, ca. 899/1493-4 or 903-4/1497-9, after Čelebi Khalīfe had informed him that he was performing the Pilgrimage to Mecca and hoped to meet him there, Sunbul Sinān arrived in the Holy Places, where he heard of the death of his *shaykh*, as well as his last wishes: that he should marry his daughter and succeed him as director of the *tekke* of Ḳodja Muṣṭafā Paṣha in Istanbul. Thereafter, and until his death in 936/1529, he supervised this establishment which became the centre of a specific Khalwatī network, the Sunbulī one, marked by his personal influence. He was also a preacher (*wā'iz*) in the prestigious mosques of Fāṭih and Aya Sofya and enjoyed the honour of delivering the first sermon in the Selīmiyye mosque. According to Bursalī Mehmed Tāhir ('*Oḥmānli mü'ellifleri*, i, 78), he is said to have left, besides a few *ilāhīs*, two works, the *Risālat al-Atwār*, concerning degrees of mystical initiation, as well as a treatise on the licit nature of *deurān* and of *samā'* (*Risālat al-Taḥkīkiyya*, of which an abridged version exists under the title *Risālat-i Sunbul dar ḥakk-i dhikr u deurān* (1st. Univ. Ktp. TY 3868). This latter work must have been written when he was obliged to reply on this subject to the attacks of certain of the 'ulamā' of Istanbul.

The close links forged by Čelebi Khalīfe with the political authorities of the empire (sultan Bāyezīd had invited the *shaykh* to leave Amasya and move to the capital) and maintained by Sunbul Sinān and his successors gave added vigour to the Sunbuliyya, especially in the 16th century, with the exception of the brief and perhaps rather less favourable period of the reign of Selīm I (1512-20). In fact, leading dignitaries assisted the expansion of this Khalwatī network by founding *tekkes* for the *khalīfes* of Sunbul Efendi, following the example of the mother of the sultan Süleymān I who had built at Manisa (in western Anatolia) a complex, in which the *tekke* was directed

for some time by the eminent *shaykh* Merkez Efendi (before the latter himself founded a *tekke* in the capital); the same example was set by the daughter of Selīm I, Shāh Sultān, who founded two Khalwatī establishments in Istanbul, or indeed by the *kethudā* Ferrukh Agha (Farrūkh Agha) who arranged for the construction of a *tekke* in the Balat quarter. During this "golden age" of the 16th century, the Sunbuliyya had a tendency to supplant its mother-*tarikā*, the Djamāliyya (one of the four principal branches of the Khalwatiyya) which had been founded by Čelebi Mehmed Djamāl al-Dīn, the *shaykh* of Sunbul Efendi. In Istanbul, besides the *tekke* of Ḳodja Muṣṭafā Paṣha (also known as Sūnbül Efendi Tekkesi), the heart of the network, eleven other *tekkes* were founded during this period. While it is true that the brotherhood had a distinctly metropolitan character, its network also extended at the same time into Anatolia and Rumelia. Its diffusion in the Asiatic provinces has yet to be studied; it is, however, known that *shaykhs* of Istanbul were sent not only to Manisa, but also to Akshehir in the region of Konya; to Čavdarlu near Kütahya and even to Amasya. As for the European provinces, two future *shaykhs* of the *āsitāne* of Ḳodja Muṣṭafā Paṣha were principally responsible for the expansion of the brotherhood in certain regions: Ya'kūb Germiyānī (d. 979/1571-2) founded a *tekke* at Yanina in Epirus, and Ḥasan 'Adlī (d. 1026/1617) another house at Serez (Serres) in Macedonia. Both appointed numerous *khalīfes* who guided the faithful in *zawāyā* founded in localities more or less close to these two new centres. The Sunbulī network in Rumelia also extended to cities such as Hayrabolu, Baba Eski, Edirne and Tekirdağ, and as far as the frontier regions of Hungary and Bosnia, on both sides of the Temeshwar/Sarajevo-Belgrade-axis, as well as to Kefe in the Crimea.

In the 18th century, the Sunbuliyya experienced a period of renewed expansion, especially in the Ottoman capital where more *tekkes* were founded and others affiliated to it. Until the mid-19th century, it was to remain the branch of the Khalwatiyya best represented in Istanbul, with 22 houses; only the Sha'bāniyya [q.v.] was to overtake it in the last decades of the empire. Its network was one of the most durable, all the more so in that from the second half of the 17th century onwards, families of *shaykhs* were founded to head each one of these houses, forging bonds among themselves by means of marital ties. After the disintegration of the Ottoman empire and the proscription of the *tarikās* by Muṣṭafā Kemāl (Atatürk) in 1925, the Sunbuliyya witnessed the gradual disappearance of their last spiritual masters, and even though there still exist today a few individuals who adhere to Sunbulī teaching, it does not figure among the currently active brotherhoods.

In the context of doctrine and practice, the Sunbulīs insisted, as do most of the Khalwatīs, on the practice of spiritual retreat (*khalwa* [q.v.]), as well as on the initiation by the seven names (*al-asmā' al-sab'a*). Their *dhikr* was of the *deurān* type, performed by turning in an upright position, and this attracted criticism to which they were obliged to respond, particularly at the beginning of the 16th century, as has been seen. For their part, certain Sunbulī *shaykhs*, including Yūsuf Sinān b. Ya'kūb Germiyānī (d. 987/1579) and Mehmed 'Amikī (d. after 1023/1614-15), wrote letters denouncing the heterodoxy of the Malāmī-Ḥamzawīs (cf. Abdūlbakī Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, Istanbul 1931, 74-6). It may also be mentioned that there existed a particular prayer, called *Sūnbülī ṣalātī*, in the

alan halvethane ile geç döneme ait kalem işleri arasında göze çarpan, Sünbülîği simgeleyen sümbül demetleri ve Sünbül Efendi'nin adını içeren hat levhalarının başka doğrudan tekke mimarisine ve bezemesine bağlanan herhangi bir özellik teşhis edilememektedir.

Cami-tevhidhanenin önünde yamuk planlı geniş bir avlu bulunmaktadır. Merkezinde şadırvanın bulunduğu, ayrıca Zincirli Servi'yi, Dâye Hatun Türbesi'ni, Çifte Sultanlar Türbesi'ni, Kuş Çeşmesi'ni ve Hacı Beşir Ağa Çeşmesi'ni barındıran bu avlu üç yönde (doğu, batı ve kuzey) derviş hücreleri ile çevrilidir. Hücreler "L" biçiminde iki kitle içinde toplanmıştır. Türk mimarisinde cami-medrese ve cami-tekke olarak tasarlanan yapılarda karşılaşılan bu yerleşim düzeni Sünbül Efendi Tekkesi'nde, zaman içinde inşa edilen birtakım binaların araya girmesiyle bozulmuştur. Şöyle ki, batı yönündeki "L"nin önüne bir duvar çekilmiş, söz konusu duvarın içine bazı selamlık birimleri ile yalnız "hücrenin" dervişlerin kullanabileceği küçük bir şadırvan yerleştirilmiştir. doğudaki hücre grubu da avlunun güneydoğu köşesindeki Sünbül Efendi Türbesi-Serasker Rıza Paşa Türbesi-türbedar odası grubu ve bu noktadan kuzeybatıya doğru gelişen bir dizi şeyh türbesi ile avludan soyutlanmış, türbeler dizisi ile derviş hücreleri arasında kalan alan kısmen hazireye dönüşmüştür. Derviş hücrelerinin Bizans döneminde keşiş hücreleri olarak tasarlanan manastır birimlerinin temelleri üzerine inşa edilmiş olmaları ihtimal dahilindedir.

Doğu, batı ve kuzey yönlerinde üç tane avlu girişi vardır. Doğu girişi yanlardan pencereci hazire duvarları ile kuşatılmış, solda bulunan iki pencerenin arasına Bizans dönemine ait Korint başlıklı, ince bir sütun yerleştirilmiştir. Ana hatları ile II. Bayezid dönemine ait olduğu anlaşılan ve tekkenin cümle kapısı niteliğinde olan bu giriş, kesme küfeki taşı ile örülmüştür. Basık kemerin, konsollu olan kilit taşı, kemerin üzerindeki kitabenin bellediği 1264/1847-48 tarihli Abdülmecid (hd 1839-1861) onarımına ait olmalıdır. Manzum kitabenin metni şair Ziver Paşa'ya (ö. 1862), ta'lik hattı Yesarîzade Mustafa

Izzet Efendi'ye (ö. 1849) aittir. Kitabenin ortasında ise, cami-tevhidhanenin son cemaat yerindeki kitabede belirtilen 1250/1834-35 onarımından kalma II. Mahmud tuğrası yer almaktadır. Doğu girişi ile avlu arasında, iki tarafı hazire ile kuşatılmış bir yol uzanmakta, sağdaki hazirenin arkasında, 19. yy'da yenilenmiş olan üç katlı ahşap harem binası yükselmektedir.

Külliyenin çevre duvarına yaslanmış dükkânlar arasında bulunan ve "Şekerci Kapısı" olarak bilinen kuzey girişinin açıklığı mermer sövelerle ve basık bir kemerle çerçevelenmiş, bunun da üzerine 1264/1847-48 tarihli, ta'lik hatlı, manzum bir onarım kitabesi konmuştur. Bu girişin avluya bakan tarafında sivri beşik tonozlu bir eyvan dikkati çeker. Batı yönündeki avlu girişi yakın tarihte ortadan kaldırılmıştır.

Sünbül Efendi Türbesi, bugünkü biçimini 1250/1834-35 tarihli II. Mahmud (hd 1808-1839) onarımı ve Serasker Rıza Paşa'nın vefatından (1920) az önce gerçekleştirildiği onarım sonucunda almıştır. Asıl türbenin planı, kenarları yaklaşık 2,40 m uzunluğundaki bir sekizgendir. Bunun güney yönüne, yamuk planlı bir giriş bölümü eklenmiş, gerek Sünbül Efendi Türbesi'nin, gerekse de buna bitişik olan Rıza Paşa Türbesi'nin kapıları giriş bölümüne açılmıştır. Sekizgenin dört kenarında şadırvan avlusuna açılan birer pencere vardır. Köşeleri çeyrek dairelerle yontulmuş basık kemerleri olan bu pencereler mermer sövelerle kuşatılmış. demir parmaklıklarla donatılmış ve beyzi tepe pencereleri ile taçlandırılmış. enlemesine yerleştirilen tepe pencereleri, alçıdan mamul sümbül demetleri ile çerçevelenmiştir. Sünbül Efendi'nin tek başına gömülü olduğu türbeyi örten ahşap kubbe içeriden madeni levhalarla, dışarıdan kurşunla kaplıdır. Kubbe eteğinden hareket eden kurşun kaplı sacak türbenin ve giriş bölümünün cephelelerinde dalgalanarak uzanır.

Sünbül Efendi'den sonra tekkenin postuna geçen şeyhlerin türbeleri dört tane dir. İki sekizgen, biri altgen, biri de dikdörtgen planlı olan bu türbelerden bir tanesi kubbeli, diğerleri çatılıdır. Kuzey yönündeki avlu girişine komşu olan dikdörtgen planlı türbenin batı cephesinde niyaz pen-

ceresinin üzerinde, içinde gömülü olan altı şeyhin (14-19. postnişinler) adlarını veren ve II. Abdülhamid tarafından 1309/1891-92'de yaptırıldığını belirten, "Ahmet Rifat es-Sünbülî" imzalı, ta'lik hatlı, manzum bir kitabe bulunmaktadır. Cepheyi taçlandıran üçgen alınlığın ortasına, kitabenin üzerine II. Abdülhamid'in tuğrası yerleştirilmiştir.

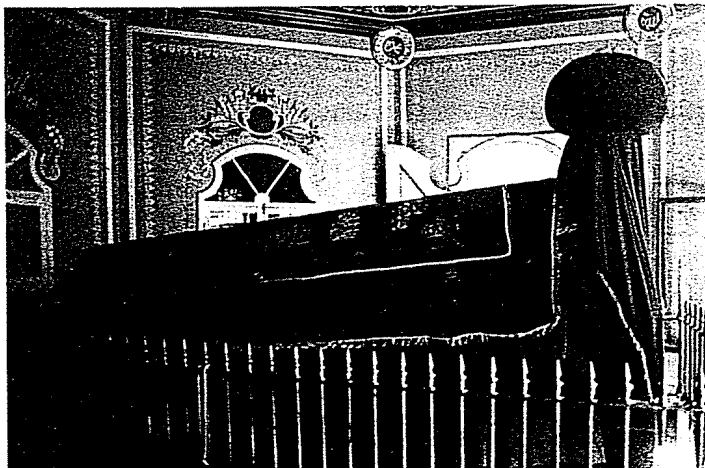
Bibl. Barkan-Ayverdi, *Tabir Defteri*, 366-369; Evliya, *Seyabatname*, I, ty, 210-211, 221, 230; Ayvansaraylı, *Hadika*, I, 161-166; Mahmud Cemaleddin Hulvi, *Lemezât*, İst., 1993, s. 445-452; Kut, *Dergehname*, 235, no. 84; Çetin, *Tekbeler*, 586; Aynur, *Saliba Sultan*, 36, no. 113; *Asitâne*, 2; Osman Bey, *Mecmua-i Cevâmi*, 84-85, no. 135, no. 348; Münib, *Mecmua-i Tekâyâ*, 4; *Ihsaiyat II*, 21; Zâkir, *Mecmua-i Tekâyâ*, 2, 3; Vassaf, *Sefîne*, V, 273; Kumbarcılar, *Sebil-ler*, 55, 67; Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, I, 156; N. Köseoglu, "Sünbül Efendi'yi Ziyaret", *TTOK Belleteri*, S. 135 (1953), 11-17; S. Eyice, "İstanbul'da Koca Mustafa Paşa Camii ve Osmanlı-Türk Mimarisindeki Yeri", *TD*, V/89 (1953), 153-182; H. Şehsuvaroglu, *İstanbul*, 128-212; Eyice, *İstanbul*, 92-93; H. J. Kissling, "Aus der Geschichte des Chalvetiyye-Ordens", *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft*, III (yeni dizi), XXVIII (1953), s. 251-281; T. Yazıcı, "Fetih ten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin. Sünbül Sinan ve Merkez Efendi", *İstanbul Enstitüsü Dergisi*, II (1956), s. 87-113; Öz, *İstanbul Camileri*, I, 92; Müller-Wiener, *Bildlexikon*, 172-176; Yüksel, *Bâyezid-Yavuz*, 173-281; İslî, *Sabah*, 79-84; *Fatih Anıları*, 61-63; Bayn, *İstanbul Folkloru*, 1-41; F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, I, Oxford, 1929, s. 17-18; *Fatih Camileri*, 205-207, 238, 285, 333-334, 360; Ayvansaraylı, *Mecmua-i Tevârih*, 259, 282-285; *Osmanlı Müellifleri*, I, 50, 80-81, 179-180; "Cemâli Halvetî (Şeyh)", *İSTÄ*, VI, 3+40; Pakalın, *Tarih Devimleri*, III, 294; M. A. Çalkoğlu, *Sünbül Efendi ve Merkez Efendi*, İst., 1957; Okan, *İstanbul Evliyalari*, 45-55, 129-13; N. Araz, *Anadolu Evliyalari*, İst., 1972 (3. bas.), s. 262-275; M. O. Bayrak, *İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978)*, İst., 1979, s. 123; Ergun, *Antoloji*, I, 31-32, II, 422-423, 441, 470, 644, 658-661; Yahya Kemâl, *Kendi Gök Kübbemiz*, İst., 1974 (5. bas.), s. 48-52); T. Ünal, "Hazret-i Hüseyin'in Kızları İstanbul'da mı Gömülü?", *Tarih Dünyası*, II, 19 (15 Ocak 1951), s. 803-805; Ünver, *Sababe Kabirleri*, 23, 43-44; Hasircizade, *İstanbul'da Sabâbe ve Erliya Kabirleri*, İst., 1987, s. 75-78; M. Özdamar, *Dersaadet Dergâbları*, İst., 1994, s. 134-138; A. Egemen, *İstanbul'un Çeşme ve Sebilleri*, İst., 1993, s. 195, 265, 710; V. Çabuk, "Kocamustafa Paşa'da Post-Nişin Olan Sünbülüye Tarikatı Şeyhleri Hakkında Bir Manzume", *Millî Gençlik*, 1977.

M. BAHA TANMAN

SÜNBUİLİK

15. yy'ın sonlarında Yusuf Sinan Efendi(→) tarafından İstanbul'da kurulan tarikat.

II. Bayezid döneminde (1481-1512), Cemaleddin Halvetî(→) aracılığıyla şehir hayatına giren Halvetîliğin(→) dört ana kolundan (Şemsilik, Ahmedîlik, Cemalîlik, Ruşenîlik) birisi olan Cemalîlikten ayrılan Sünbülîlik, İstanbul'da temelleri atılan ilk tarikattır. Temsil ettiği tasavvuf anlayışı bakımından, Halvetîliğin Anadolu ve Rume- li'de şekillendirdiği mistik geleneklere bağlı kalmakla birlikte, temelde tipik bir İstanbul tarikatı kimliği taşımış ve kültürel dünyasını şehrin kendine özgü hayat tarzıyla bütünleştirmiştir.



Sünbül Efendi Türbesi'nde Yusuf Sinan Efendi'ye ait sanduka.
Cengiz Kabraman, 1994

Contrairement aux précédentes, deux autres branches qui étaient apparues dans les Balkans au cours des XVI^e et XVII^e siècles continuèrent à y exister, sans donner lieu à de nouvelles ramifications. Il s'agit de la Sünbülüyye et de la Misriyye.

Nathalie Clayer Mystiques, Etat et Societe Leiden-1994,
s.267. DN:29138

La Sünbülüyye

Le réseau de la Sünbülüyye s'était constitué en grande partie au cours du XVI^e siècle, dans la capitale ottomane, ainsi qu'en Roumélie²⁰². Il resta, semble-t-il, très solide et très stable au cours du temps, conservant ses *tekke*, en gagnant d'autres et, surtout, ne donnant lieu à aucune subdivision. A Istanbul, où les *tekke* changeaient fréquemment de main, c'est-à-dire passaient d'une *tarikât* à une autre, les établissements sünbüli, eux, furent rarement intégrés à d'autres confréries²⁰³. Le réseau sünbüli des Balkans semble lui aussi avoir connu une certaine stabilité, sauf bien entendu dans les régions frontalières perdues par les Ottomans. Serez/Serres, Salonique, Yanya, Elbasan restaient des centres de la confrérie²⁰⁴. Il n'est pas exclu que la Sünbülüyye ait même étendu son réseau en Thrace et dans les territoires grecs (sa région de prédominance), mais les sources disponibles ne permettent pas de l'affirmer. On sait, en fait, peu de choses sur l'histoire de cette branche en Turquie d'Europe.

La Misriyye

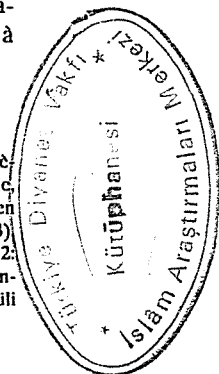
La Misriyye n'essaima, elle, dans les Balkans, qu'au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles. Son réseau se développa depuis Bursa, où Niyazi Misri, son fondateur, avait édifié un *tekke* qui devint l'*asitane* de la branche, et depuis l'île de Limni/Lemnos, où il avait été exilé et où se trouvait son *türbe*²⁰⁵. La zone d'expansion de cette branche fut très localisée, puisqu'elle eut des *tekke* uniquement autour de la mer Egée : à Bursa et Izmir, du côté anatolien ; sur les îles de Limni et de Midilli ; et surtout dans la Péninsule balkanique, à Modunuç (dans le *sancak* d'Ağrıboz), à Ağrıboz/Khalkis, à

202) Cf. *supra*, p. 164 ss.

203) Cf. Zakir Şükri Efendi.

204) La *zaviye* de Kara Ahmet Ağa, fondée à Serez, au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, à l'initiative du *şeyh* sünbüli Hasan Adli, était toujours liée, vers le milieu du XIX^e siècle, à l'*asitane* sünbülie de Koca Mustafa Paşa (cf. *Cevdet Evkaf* 3419). A Yanya fonctionnait en 1213/1798-99 une *zaviye* sünbülie, liée à la mosquée du sultan Bayezit (cf. *Cevdet Evkaf* 6643). A Salonique, le Çarşamba-i Atik Tekkesi appartenait aussi à la Sünbülüyye (cf. Ayverdi, 1982, p. 285). Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, la *zaviye* de Gazi Sinan Paşa, à Elbasan, semblait dépendre du *tekke* de Koca Mustafa Paşa et, par conséquent, être liée au réseau sünbüli (cf. *Cevdet Evkaf* 29418).

205) Cf. *supra*, p. 177 ss.



27 Nisan 2014

- 2186 NIYAZIOĞLU, Aslı. ^{088397 Halvetiyye} ^{181117 Sübhüliyye} Dreams, Ottoman biography writing, and the *Halveti-Sübhüli şeyhs* of 16th-century Istanbul. *Many ways of speaking about the self: Middle Eastern ego-documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th century)*. Ed. Ralf Elger, Yavuz Köse. Wiesbaden: Harrasowitz, 2010, (Mizân: Studien zur Literatur in der Islamischen Welt, 18). pp.171-184.

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

Many Ways of Speaking About the Self

Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian,
and Turkish (14th–20th Century)

Edited by Ralf Elger and Yavuz Köse

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphaneleri	
Dem. No:	161941
Tns. No:	380 MADDE

MADDE YAYIMLANDIKTAN
SONRA GELEN DOKÜMAN

2010

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Halvetiyye
080387
Sünbülîyye
181467

Dreams, Ottoman Biography Writing,
and the *Halveti-Sünbülî Şeyhs* of 16th-Century Istanbul

Ash Niyazioğlu

Words of caution from a nineteenth-century dream interpreter to his colleagues: “Among types of knowledge and the varieties of wisdom with which humans occupy themselves, there is none more obscure, none more refined, exalted, and noble, none more difficult... than the dream.”¹ As a historian interested in interpreting the dreams of the Ottomans, I find Ibn Qutayba’s warning helpful. Studying dreams is a challenging task for historians because we need to understand what dreams meant to the men and women of a distant past, which could be very different than our own. For many of us today, dreams belong to the ephemeral, or even a timeless realm; difficult to be considered as a subject of history or a part of an Ottoman life. However for Ottoman authors, they were significant aspects of an Ottoman life story and our sources abound in them. These numerous stories remind us over and over again that Ottomans went to sleep each night and were keen on remembering and narrating their dreams.² But how to understand these dreams?

This article is an attempt to enter into the dream realm of the late sixteenth-century *Halvetis*.³ Although it is not possible to argue that the late sixteenth-century Ottomans were more concerned with their dreams than those who lived a century before or a century later, we could observe a special kind of interest in dreams during this period as revealed in the practices of biography writing. The late sixteenth-century biographers were very interested in narrating dreams to explain significant junctures in the lives of their subjects, which we can observe when comparing the late sixteenth-century biography writing with that of the

- 1 John C. Lamoreaux, *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*, Albany, 2002, p. 28.
- 2 A history of Ottoman dreams still waits to be written. A few studies which explore different aspects of this rich subject include: Cornell H. Fleischer, “Secretaries’ Dreams: Augury and Angst in Ottoman Scribal Service” in Ingeborg Baldauf, and Suraiya Faroqhi, with Rudolf Veselý (eds.), *Armağan: Festschrift für Andreas Tietze*, Prague, 1994, pp. 77–88; Cemal Kafadar, *Rüya Mektupları: Asiyê Hatun*, Istanbul, 1994; Gottfried Hagen, “Träume als Sinnstiftung: Überlegungen zu Traum und historischem Denken bei den Osmanen (zu Gotha, Ms. orient. T 17/1)” in Hans Stein (ed.), *Wilhelm Pertsch, Orientalist und Bibliothekar*, Gotha, 1999, pp. 109–130. For an interesting collection of articles on recent approaches to reading dreams, see Peter Brown (ed.), *Reading Dreams: The Interpretation of Dreams from Chaucer to Shakespeare*, Oxford, New York, 1999. Louise Marlow (ed.), *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*, Cambridge, London, 2008, is an excellent collection on the dream realms of the Islamic world.
- 3 The *Halveti* order, which supposedly drew its name from Ömer Halveti (d. 1397/98), originated in Azerbaijan and arrived in Anatolia in the early fifteenth century. Many *Halveti şeyhs* established close relations with ruling circles and became influential among the sixteenth-century Ottoman elite; see Bradford G. Martin, “A Short History of the Khalwati Order of Dervishes” in Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Berkeley, 1972, pp. 275–305, and Reşat Öngören, *Osmanlılar’da Tasavvuf: Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, Istanbul, 2000, pp. 27–117.

171-184