175060

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MERKEZİ KUBBE-EYVAN İLİŞKİSİNİN ESAS OLDUĞU ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ TARİKAT YAPILARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sevgi PARLAK

402991003

175060

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 22 Aralık 2003

Tezin Savunulduğu Tarih : 13 Ocak 2004

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Metin SÖZEN

Diğer Jüri Üyeleri : Prof. Dr. Ara ALTUN (İ.Ü)

Doç. Dr. İlknur AKTUĞ KOLAY (İ.T.Ü)

OCAK 2004

ÖNSÖZ

1071 Malazgirt Zaferi ile Anadolu çoğunluğu doğudan olmak üzere yoğun göç dalgalarına tanık olmuştur. Anadolu'ya göç eden bu kişiler arasında sıradan halkın yanısıra önemli mutasavvıflarda yer almış, Anadolu'da, Sünni inanç doğrultusunda hizmet veren medreseler dışında, bu yapılarla mimari özellikleri nedeniyle sıkça karıştırılan ve dinin zâhirî olmayan kısmıyla ilgilenen kişiler için, "tarikat yapıları" başlığı altında geçen yeni bir mimari tipin inşası gerçekleşmiştir.

Tezin konusunu oluşturan, "Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Esas Olduğu Anadolu Selçuklu Dönemi Tarikat Yapıları" başlıklı çalışmada, tasavvufi faaliyetin merkezi olan bu yapı tipi ele alınmış ve incelenmiştir.

Tezimin danışmanlığını yapan Sayın hocam Prof. Dr. Metin Sözen'e, yardım ve içten tavırlarından dolayı Prof. Dr. Ara Altun'a, Doç. Dr. Hüsamettin Aksu'ya, Yrd. Doç Dr. Ahmet V. Çobanoğlu'na, Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü çalışanlarından Y.Müh-Mim. İbrahim Mutluol'a, Tokat Vakıflar Bölge Müdürü Murat Saraçoğlu'na, Tokat İl Özel İdare Müdür Yrd. Adnan Şahin'e, Niksar Kaymakamı Mustafa Yaman'a, Niksar Belediye Başkanı Ahmet Duran Ünverdi'ye, Araş Gör. Melda Ermiş'e, Okt. Fatih Elcil'e, Öğr. Gör. Ayşe Denknalbant'a, arkadaşlarıma ve aileme teşekkür ederim.

Aralık 2003 Sevgi PARLAK

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	**v**
ŞEKİL LİSTESİ	**vı**
ÖZET	**xx**
SUMMARY	**xxıı**
1. GİRİŞ	**1**
2. TASAVVUF, SUFİ VE TARİKAT KELİMELERİ HAKKINDA	**3**
2. 1. Tasavvuf	3
2. 2. Sufi	10
2. 3. Tarikat	17
3. TÜRK-İSLAM ÇEVRELERİ MERKEZ OLMAK ÜZERE TARİKAT YAPILARI İÇİN KULLANILAN TERİMLER VE BU YAPILARIN KARŞILADIKLARI FONKSİYONLAR	**22**
4. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE TARİKATLAR	**33**
4. 1. Anadolu Dışında Tasavvuf Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Tarikatlar	33
4. 2. Anadolu'da Tasavvuf Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Tarikatlar	58
5. KATALOG	**70**
5. 1. Afyon Boyalıköy Hanikâhı	70
5. 1. 1. Tarihçe	70
5. 1. 2. Yapıların plan ve mimari özellikleri	78
5. 1. 3. Değerlendirme	87
5. 2. Konya Sahip Ata Hanikâhı	94
5. 2. 1. Tarihçe	94
5. 2. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri	103
5. 2. 3. Değerlendirme	124
5. 3. Tokat Ebû'ş Şems Hanikâhı	133
5. 3. 1. Tarihçe	139
5. 3. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri	148
5. 3. 3. Değerlendirme	
5. 4. Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi	151
5. 4. 1. Tarihçe	151
5. 4. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri	159
5. 4. 3. Değerlendirme	164

5. 5. Tokat Sünbül Baba Zaviyesi 171
5. 5. 1. Tarihçe 171
5. 5. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri 179
5. 5. 3. Değerlendirme 195

5. 6. Tokat Halef Gazi Hanikâhı 199
5. 6. 1. Tarihçe 199
5. 6. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri 211
5. 6. 3. Değerlendirme 229

5. 7. Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı 229
5. 7. 1. Tarihçe 229
5. 7. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri 245
5. 7. 3. Değerlendirme 257

6. DEĞERLENDİRME VE KARŞILAŞTIRMA 272

6. 1. Ortaçağ Boyunca Anadolu'da İnşa Edilmiş Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Görüldüğü Tarikat Yapıları 272
6. 2. Ortaçağ Boyunca Anadolu'da İnşa Edilmiş Farklı Plan Şemalarının Görüldüğü Tarikat Yapıları 297
6. 3. Ortaçağda Anadolu Dışında İnşa Edilen Tarikat yapıları 312
6. 4. Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Görüldüğü Anadolu Selçuklu Dönemi Tarikat Yapılarının Plan Şemasının Kökeni, Benzerleri ve Anlamsal Boyutu 329

7. SONUÇ 374
KAYNAKLAR 391
EKLER 401
DEĞERLENDİRME VE KARŞILAŞTIRMA BÖLÜMÜNDE ELE ALINAN TARİKAT YAPILARININ LİSTESİ 480
ÖZGEÇMİŞ 482

KISALTMALAR

dn. : Dipnot
fig. : Figure
fot. : Fotoğraf
H. : Hicri
lev. : Levha
M. : Miladi
no. : Numara
pl. : Plan
pl. : Plate
R. : Resim
şek : Şekil
TSMK : Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı
vr. : Varak

ŞEKİL LİSTESİ

		Sayfa No
Şekil 5. 1	Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin giriş cephesi	71
Şekil 5. 2	Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin içersindeki çinili sanduka	73
Şekil 5. 3	1365-26 numaralı mezar taşının baş ucu kısmındaki iki kuş figürü (Seyirci-Topbaş, ...: 20)	75
Şekil 5. 4	1365-26 numaralı mezar taşının ayak ucundaki melek (şaman) figürü (Seyirci-Topbaş, ...: 20)	75
Şekil 5. 5	1365-26 numaralı mezar taşının sağ yan yüzündeki hayvan mücadelesi sahnesi.(Seyirci-Topbaş, ...: 21)	75
Şekil 5. 6	1365-26 numaralı mezar taşının sol yan yüzünde sağda üç uçlu bir taç giymiş sfenks ile solda savaş sahnesi (Seyirci-Topbaş, ...: 21)	76
Şekil 5. 7	1364-28 numaralı mezar taşında görülen hayvan figürleri (Seyirci-Topbaş, ...: 28)	76
Şekil 5. 8	Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın ve mezar yapılarının vaziyet planı (Madran, 1974: 161)	79
Şekil 5. 9	Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın zemin kat planı (Madran, 1974: 162)	80
Şekil 5. 10	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, A-A Kesiti (Madran, 1974: 163)	80
Şekil 5. 11	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, B-B Kesiti (Madran, 1974: 163)	80
Şekil 5. 12	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, C-C Kesiti (Madran, 1974: 164)	82
Şekil 5. 13	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, D-D Kesiti (Madran, 1974: 164)	82
Şekil 5. 14	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, E-E Kesiti (Madran, 1974: 165)	82
Şekil 5. 15	Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzey cephesindeki mermer söveli giriş açıklığı ve solundaki pencere alınlığı	83
Şekil 5. 16	Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın, kuzey cephesindeki pencere alınlığından detay	85
Şekil 5. 17	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, kuzey cephe	85
Şekil 5. 18	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, batı duvarındaki devşirme malzeme	86
Şekil 5. 19	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, tonoz ile örtülü giriş dehlizi	86
Şekil 5. 20	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofadan (kapalı iç avludan) girişe doğru	88
Şekil 5. 21	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa mekanının batı duvarı	88
Şekil 5. 22	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa mekanının doğu duvarı ve bu yöndeki odaya geçiş	89
Şekil 5. 23	Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa mekanında kubbeyi taşıyan tuğla kemerler	91

Şekil 5. 24 Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun gövdesi ve başlığı 91
Şekil 5. 25 Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun başlığından detay 92
Şekil 5. 26 Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun gövdesi ve başlığı 92
Şekil 5. 27 Konya Sahip Ata Külliyesi'nin planı (Akok, 1972: 14) 96
Şekil 5. 28 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapının önündeki mukarnaslı başlıklara sahip ağaç direkli sundurma (Dündar, 1970:47) 102
Şekil 5. 29 Konya Sahip Ata Hanikâhı ve Türbesi'nin planı (Akok, 1972: 15) 104
Şekil 5. 30 Konya Sahip Ata Hanikâhı ve Türbesi'nin aksonemetrik perspektif görünüşü (Akok, 1972: 13) 105
Şekil 5. 31 Konya Sahip Ata Hanikâhı, A-A' kesiti (Akok, 1972: 16) 107
Şekil 5. 32 Konya Sahip Ata Hanikâhı, B-B' kesiti (Akok, 1972: 17) 107
Şekil 5. 33 Konya Sahip Ata Hanikâhı, C-C' kesiti (Akok, 1972: 18) 108
Şekil 5. 34 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbenin kesitleri (Akok, 1972: 19) 108
Şekil 5. 35 Konya Sahip Ata Hanikâhı 110
Şekil 5. 36 Konya Sahip Ata Hanikâhı, doğu yöndeki giriş cephesi 110
Şekil 5. 37 Konya Sahip Ata Hanikâhı, doğu yöndeki giriş cephesi 111
Şekil 5. 38 Konya Sahip Ata Hanikâhı, basık kemerli giriş açıklığı 111
Şekil 5. 39 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapı (Akok, 1972: 20) 113
Şekil 5. 40 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapının sağındaki sütunçe başlığı 114
Şekil 5. 41 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapının solundaki sütunçe başlığı 114
Şekil 5. 42 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapıdaki inşa kitabesi 116
Şekil 5. 43 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapıdaki inşa kitabesi 116
Şekil 5. 44 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapıyı çevreleyen bordürden detay 117
Şekil 5. 45 Konya Sahip Ata Hanikâhı, giriş dehlizi 117
Şekil 5. 46 Konya Sahip Ata Hanikâhı, giriş dehlizinin çapraz tonoz örtülü orta kısmı 119
Şekil 5. 47 Konya Sahip Ata Hanikâhı, giriş dehlizinden taçkapıya doğru 119
Şekil 5. 48 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeydoğu köşede yer alan mekanlardan izler 120
Şekil 5. 49 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeydoğu köşede kalan mekana ve türbeye geçişi sağlayan kapı ve üzerindeki sivri kemerli pencere 122
Şekil 5. 50 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeydoğu köşedeki mekana geçişi sağlayan kapatılmış kapının izi 122
Şekil 5. 51 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güneydoğu köşede yer alan odalara ait izler 123
Şekil 5. 52 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avludan güneydoğu köşede yer alan mekanlara geçişi sağlayan kapı ve üzerindeki sivri kemerli pencere 125
Şekil 5. 53 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avludan güneybatı yöndeki mekanlara geçişi sağlayan kapı ile üzerindeki pencere 125

Şekil 5. 54 Konya Sahip Ata Hanikâhı, batı ve güney eyvanları arasında kalan mekanların günümüzdeki durumları 126
Şekil 5. 55 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeybatı köşedeki mekanlara geçişi sağlayan kapatılmış sivri kemerli açıklık ile üzerindeki pencere 128
Şekil 5. 56 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güneybatı köşedeki mekanlara geçişi sağlayan örülmüş kapı ile üzerindeki pencere 128
Şekil 5. 57 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güneybatı köşe mekanında üst örtüye geçişte kullanılan üçgen bingi 129
Şekil 5. 58 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avluyu örten kubbe ile kubbenin üzerindeki aydınlık açıklığı 129
Şekil 5. 59 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avluyu örten kubbe ile eyvan kemeri 131
Şekil 5. 60 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kubbeye geçişte pandantifler 131
Şekil 5. 61 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kubbeye geçişte giriş dehlizi yönü 132
Şekil 5. 62 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kubbeden detay 132
Şekil 5. 63 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, giriş kapısı üzerindeki inşa kitabesi 134
Şekil 5. 64 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, planı 140
Şekil 5. 65 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, kuzey yöndeki giriş cephesi 141
Şekil 5. 66 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, giriş cephesindeki sivri kemerli açıklık (Kasapoğlu, 1972: res.121) 141
Şekil 5. 67 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, eyvandan sofaya bakış 143
Şekil 5. 68 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofada kubbeye geçişte kullanılan türk üçgenleri ile aralardaki kör nişler 144
Şekil 5. 69 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, onarım öncesi sofa kubbesi (Kasapoğlı, 1972: res. 122) 146
Şekil 5. 70 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, solda eyvandan türbeye geçiş, sağda sofadan tonoz örtülü odaya geçiş 146
Şekil 5. 71 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofaya güneyden bağlanan eyvan 147
Şekil 5. 72 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, güney cepheden türbeye ve eyvana açılan pencereler 147
Şekil 5. 73 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofanın batısındaki odanın tonozundaki aydınlık açıklıkları 149
Şekil 5. 74 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, türbe bölümünün batı duvarındaki açıklıklar 149
Şekil 5. 75 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofanın batısındaki odadan türbenin içine bakış 150
Şekil 5. 76 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, türbe bölümünde kubbeye geçiş elamanları arasındaki kör nişler 150
Şekil 5. 77 Tokat Yeşilırmak Köprüsü 153
Şekil 5. 78 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi Kitabesi 153
Şekil 5. 79 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanının kuzey duvarındaki sgraffito tekniğindeki çizim (Karamağaralı, 1987: 424) 158
Şekil 5. 80 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanının kuzey duvarındaki sgraffito tekniğindeki çizim (Karamağaralı, 1987: 425) 158
Şekil 5. 81 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi Planı (Sevgi Parlak, 2002) 160

Şekil 5. 82 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi batı ve güney cepheleri..... 161
Şekil 5. 83 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesinin batı cephesindeki Pencere..... 163
Şekil 5. 84 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesinin türbe bölümüne açılan pencere..... 164
Şekil 5. 85 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesinin türbe bölümüne girişi sağlayan kapı..... 166
Şekil 5. 86 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, güney cephe..... 167
Şekil 5. 87 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesine girişi sağlayan kapı..... 169
Şekil 5. 88 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, doğu cephesi..... 170
Şekil 5. 89 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, kuzey cephe..... 170
Şekil 5. 90 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi inşa kitabesi..... 172
Şekil 5. 91 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, doğu cephesi..... 181
Şekil 5. 92 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapı..... 182
Şekil 5. 93 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapıdaki akantus (kenger) yapraklı bordürden detayı..... 182
Şekil 5. 94 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sol köşesindeki sütunçe başlığı..... 184
Şekil 5. 95 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağ köşesindeki sütunçe başlığı..... 184
Şekil 5. 96 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının solundaki mihrabiye..... 185
Şekil 5. 97 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının solundaki mihrabiye..... 185
Şekil 5. 98 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağındaki mihrabiye..... 187
Şekil 5. 99 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağındaki mihrabiye..... 187
Şekil 5. 100 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının solundaki mihrabiyeden detay..... 188
Şekil 5. 101 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağındaki mihrabiyeden detay..... 188
Şekil 5. 102 Tokat İbn Sentimuroğlu Nurettin Türbesi, (Kasapoğlu, 1972: res. 101)..... 190
Şekil 5. 103 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapıdan bezeme detayı..... 190
Şekil 5. 104 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının mukarnaslı kavsarası..... 191
Şekil 5. 105 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, giriş kapısı (Kasapoğlu, 1972: res. 70)..... 193
Şekil 5. 106 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağında, duvara monte edilmiş bordür parçası..... 194
Şekil 5. 107 Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi planı (Sevgi Parlak, 2002)..... 196
Şekil 5. 108 Tokat Halef Gazi Hanikâhı inşa kitabesi..... 200
Şekil 5. 109 Tokat Halef Gazi Hanikâhı inşa kitabesi (Göksel, 1969: res. 39)..... 200
Şekil 5. 110 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümünün penceresi ve kitabesi..... 201
Şekil 5. 111 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümüne ait kitabe..... 203
Şekil 5. 112 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe bölümünün penceresi ve kitabesi..... 204

Şekil 5. 113 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe bölümüne ait kitabe..... 206
Şekil 5. 114 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümüne ait kitabenin üzerindeki "Allah" yazılı taş (Kasapoğlu, 1972: res. 64)..... 210
Şekil 5. 115 Tokat Halef Gazi Hanikâhı planı (Sevgi Parlak, 2002)..... 212
Şekil 5. 116 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapıdan detay..... 213
Şekil 5. 117 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapıdan detay..... 215
Şekil 5. 118 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapının solundaki mihrabiye..... 215
Şekil 5. 119 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapının sağındaki mihrabiye..... 216
Şekil 5. 120 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapı giriş açıklığı..... 216
Şekil 5. 121 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapı giriş açıklığı üzerindeki sivri kemerli aydınlık penceresi..... 218
Şekil 5. 122 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, güney ve doğu cephe..... 218
Şekil 5. 123 Tokat Halef gazi Hanikâhı, güney cephe..... 219
Şekil 5. 124 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, eyvan..... 221
Şekil 5. 125 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş (Kasapoğlu, 1972: res. 57)..... 222
Şekil 5. 126 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, doğu cephesi..... 224
Şekil 5. 127 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa bölümünün doğu duvarı..... 224
Şekil 5. 128 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, kuzey cephe..... 225
Şekil 5. 129 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan kapı..... 225
Şekil 5. 130 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, asıl sofa mekanına ve mescide açılan basık kemerli kapılar..... 227
Şekil 5. 131 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasının tonozundaki ve taçkapı giriş açıklığının üzerindeki açıklıklar..... 227
Şekil 5. 132 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, kuzeybatı köşe odasının tonozu ile genişletilmiş mazgal penceresi..... 228
Şekil 5. 133 Aksaray Yusuf Hakiki Baba Türbe ve Mescidi..... 230
Şekil 5. 134 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofa mekanının kuzey duvarı..... 241
Şekil 5. 135 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, eyvanın doğusunda bulunduğu tahmin edilen son cemaat mekanına ait sütun gövdeleri..... 242
Şekil 5. 136 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, zemin kat planı (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)..... 246
Şekil 5. 137 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, üst kat planı (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)..... 247
Şekil 5. 138 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, A-A' kesiti (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)..... 249
Şekil 5. 139 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, B-B' kesiti (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)..... 250
Şekil 5. 140 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın kapatılmış taçkapısı..... 252
Şekil 5. 141 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizi..... 252
Şekil 5. 142 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizi tonozundan altıgen panonun detayı..... 253

Şekil 5.143 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinden sofaya doğru 255
Şekil 5.144 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizi tonozundan detay 256
Şekil 5.145 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı,giriş dehlizinin doğusundaki kubbeli odadan tonozlu dar koridora açılan sivri kemer 256
Şekil 5.146 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin doğusundaki odanın kubbeye geçiş bölümündeki mukarnaslar 258
Şekil 5.147 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin doğusundaki kubbeli odanın mukarnaslı trompları 259
Şekil 5.148 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin doğusundaki kubbeli odanın mukarnaslı trompları 259
Şekil 5.149 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı cephesi 261
Şekil 5.150 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin batısındaki kubbeli odanın mukarnaslı trompları 262
Şekil 5.151 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, kuzeydoğu odasından giriş dehlizine bağlanan tonozlu mekana geçiş 262
Şekil 5.152 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, kuzeydoğu odasından doğu eyvanına geçiş 264
Şekil 5.153 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, kuzeydoğu odasının doğu duvarındaki iz 265
Şekil 5.154 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki mekan 265
Şekil 5.155 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki ve batısındaki ikinci kat odalarına çıkışı sağlayan merdiven 267
Şekil 5.156 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki oda 268
Şekil 5.157 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki odanın üst örtüsü 268
Şekil 5.158 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki odanın üst örtüye geçiş elamanı 270
Şekil 5.159 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı batı odası 271
Şekil 5.160 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı odasının ikinci katında kubbeye geçişte kullanılan mukarnaslı tromplar 271
Şekil 6. 1 Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi planı (Eyice, 1969: lev. XIV, res. XXXI) 274
Şekil 6. 2 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi doğu cephesi(2002) 275
Şekil 6. 3 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi, taçkapı (2002) 275
Şekil 6. 4 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi, taçkapıdaki geyik figürü (2002) 277
Şekil 6. 5 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi planı (Gabriel, 1934: 123, fig. 81) 277
Şekil 6. 6 Manisa İshak Çelebi Zaviyesi planı (Eyice, 1962-63: 65, pl. 4) 278
Şekil 6. 7 Tokat Gök Medrese ile yanındaki yapı bakiyesinin planı (Numan, 1984: 260, pl. 1) 278

Şekil 6. 8 Tokat Gök Medrese yanındaki yapı bakiyesinin medreseye göre konumu (Numan, 1984: 260, pl. 2)..... 280
Şekil 6. 9 Tokat Gök Medrese yanındaki yapı bakiyesinin restitüsyonu (Numan, 1984: 261, pl.3)..... 280
Şekil 6. 10 Eskişehir Seyyid Battal Gazi Zaviyesi planı (Kuran, 1969: 70, şek. 34)..... 281
Şekil 6. 11 Malatya Arapkir'deki hanikâhın planı (Ünal, 1972: şek. 12)..... 281
Şekil 6. 12 Konya Ali Gav Zaviyesi'nden günümüze ulaşan güney eyvanı ile iki yanda kubbeli mekanlar (2003)..... 283
Şekil 6. 13 Ilgın'ın Mahmuthisar ve Tekke köyleri yakınındaki Dediği Dede Tekkesi planı (Bakırer-Faroqhi, 1975: şek.1)..... 285
Şekil 6. 14 Ilgın'ın Mahmuthisar ve Tekke köyleri yakınındaki Dediği Dede Tekkesi güneybatı cephenin görünüşü (Bakırer-Faroqhi, 1975: res. 3)..... 286
Şekil 6. 15 Tokat Abdullah bin Muhyî Zaviyesi planı (Emir, 1994: şek. 118)..... 288
Şekil 6. 16 Tokat Abdullah bin Muhyî Zaviyesi ve türbesi (2002)..... 288
Şekil 6. 17 Tokat'ın Gümüştop (Dazya) köyündeki zaviyenin planı (Yurdakul, 1969 b: şek.1)..... 290
Şekil 6. 18 Tokat'ın Gümüştop (Dazya) köyündeki zaviyenin a-a ve b-b kesitleri (Yurdakul, 1969 b: şek. 2-3)..... 291
Şekil 6. 19 Antalya Yivli Minare Külliyesi'nin vaziyet planı (Numan, 1982, 133, pl.1)..... 293
Şekil 6. 20 Antalya Mevlevihanesi alt kat planı (Numan, 1982: 134, pl.2)..... 293
Şekil 6. 21 Antalya Mevlevihanesi üst kat planı (Numan, 1982: 134, pl.3)..... 294
Şekil 6. 22 Karatay Cami (Darüsülehâsı) planı (Numan, 1982: 136, pl. 5)..... 294
Şekil 6. 23 Antalya Mevlevihanesi plan restitüsyonu (Numan, 1982: 137, pl. 7)..... 296
Şekil 6. 24 Afşin Eshâb-ı Kehf Külliyesi vaziyet planı (Özgüç-Akok, 1958: 77, şek.1)..... 298
Şekil 6. 25 Afşin Eshâb-ı Kehf Ribatı (Özgüç-Akok, 1958: 78, şek.2)..... 298
Şekil 6. 26 Kırşehir Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası planı (Eyice, 1971 b:lev.II, res.4)..... 300
Şekil 6. 27 Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi genel yerleşim planı (Gündoğdu, 1991: pl. 1)..... 304
Şekil 6. 28 Konya Bulgur Tekkesi planı (Altun, 1970-71: 55, pl.1)..... 306
Şekil 6. 29 Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi plan restitüsyonu ile hücre detayı (Karamağaralı, 1990: 266, şek. 8/c, 9)..... 308
Şekil 6. 30 Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi'nin aksonemetrik perspektif çizimi (Karamağaralı, 1990: 267, şek.10-11)..... 309
Şekil 6. 31 Danişmendoğlu Melik Gazi Zaviyesi planı (Ünal, 1967: 162, fig.7)..... 312
Şekil 6. 32 Ahmed Yesevi Hanikâhı, plan (Akın, 1990: 103, R. 1)..... 315

Şekil 6. 33 Ahmed Yesevi Hanikâhı, enine ve boyuna kesit (Akın, 1990: 104, R. 2)..... 316
Şekil 6. 34 Baba Kasım Türbe ve Hanikâhı, plan (Akın, 1990: 83, R. 23)..... 318
Şekil 6. 35 Seyyid Hasan-ı Vakıf Hanikâhı, plan (Akın, 1990: 84, R. 24 b)..... 318
Şekil 6. 36 Taybat Bukası, plan (Akın, 1990: 86, R. 30)..... 319
Şekil 6. 37 Dihkan Baba Hanikâhı, plan (Akın, 1990: 84, R, 24 d)..... 319
Şekil 6. 38 Molla Kalan Hanikâh, plan (Akın, 1990: 84, R. 24 a)..... 321
Şekil 6. 39 Ebu Mesud Hanikâhı, plan (Akın, 1990: 84, R. 24 c)..... 321
Şekil 6. 40 Zangiyan Türbesi, plan (Akın, 1990: 84, R. 25 b)..... 322
Şekil 6. 41 Kasım-ı Anvar Türbesi, plan (Akın, 1990: 84, R. 25 a)..... 322
Şekil 6. 42 Şakir Ağa İmareti (Azerbeycan), plan ve kesitler (Akın, 1990: 83, R. 22)..... 324
Şekil 6. 43 Baybars el-Gaşankir Hanikâhı (Kahire), plan (Behrens-Abouseif, 1985: 79, fig. 3)..... 324
Şekil 6. 44 Saihû al-'Imarî Hanikâhı, plan (Behrens-Abouseif, 1985: 82, fig. 4)..... 325
Şekil 6. 45 Emir Tengizboğa Hanikâhı, plan (Behrens-Abouseif, 1985: 84, fig. 6)..... 325
Şekil 6. 46 Sultan Barkuk Medrese-Hanikâhı, plan (Behrens-Abouseif, 1985: 85, fig. 7)..... 327
Şekil 6. 47 Emir Kurkumas (Korkmaz) Hanikâhı, plan (Behrens-Abouseif, 1985: 90, fig. 9)..... 327
Şekil 6. 48 Kasr el Ayni, Ganibak Kubbeleri (Behrens-Abouseif, 1983: pl.I)..... 328
Şekil 6. 49 Kasr el Ayni, Ganibak Kubbeleri (Behrens-Abouseif, 1983: pl.II-A)..... 328
Şekil 6. 50 Ming-Tang diagramı (Esin, 1982: 55, lev. I / a)..... 332
Şekil 6. 51 Chou hükümdarlarına tâbi eyalet beylerine ait dokuz hücreli köşkü ifade eden şema (Esin, 1982: 55, lev. I / b)..... 332
Şekil 6. 52 Kül Tigin Anıtı'nın planı (Esin, 1982: 55, lev. I / c)..... 334
Şekil 6. 53 Gök Tapınağı (Esin, 1982: 58, lev. IV / a)..... 334
Şekil 6. 54 Diggaron (Hazara) Camisi planı (Akın, 1990: R. 28)..... 334
Şekil 6. 55 Ak-beşim Buddhist Tapınağı planı (Cezar, 1977: 30, şek. 5)..... 336
Şekil 6. 56 Koça'da Uygur dönemine tarihli Beta Külliyesi'nin planı ve rekonstitüsyonu (Cezar, 1977: 75, şek. 44)..... 336
Şekil 6. 57 Mandala şeması (Esin, 1982: 56, lev. II/ a)..... 338
Şekil 6. 58 Ak-beşim II. Budist Tapınağı planı (Cezar, 1977: 33, şek. 7)..... 338
Şekil 6. 59 Hacı Bektaş Tekkesi Meydan Evi'nin plan ve kesiti (Doğan, 1977: 30)..... 339

Şekil 6. 60 Cem Evi plan ve kesiti (Yahyalı / Şarkışla) XIX. yüzyıl sonu (Akın, 1990: 198, R. 13)..... 339
Şekil 6. 61 Akbeşim'de Nesturi Kilisesi, plan (Cezar, 1977: 35, şek. 8)..... 341
Şekil 6. 62 Adzina Tepe Budist Manastırı'nın planı (Akın, 1990: 36, R. 4)..... 341
Şekil 6. 63 Murtuk'taki Uygur Budist Külliyesi'nin rekonstitüsyonu (Esin, 1972: lev. IV B / b..... 342
Şekil 6. 64 Kırgızistan'daki Taş Ribat, plan (Esin, 1972: lev. IV A / d)..... 345
Şekil 6. 65 Kırgızistan'daki Taş Ribat (Çoruhlu, 2001: 183-184, res. 1,8)..... 345
Şekil 6. 66 Ribat-ı Melik'in planı (Çoruhlu, 2001: 182, pl. 3)..... 347
Şekil 6. 67 Çalduvar Külliyesi'nin planı (Esin, 1972: Lev. IV A / a)..... 347
Şekil 6. 68 Ribatı Mahi, plan (Akın, 1990: 38, R. 9/ d)..... 348
Şekil 6. 69 Day Hatun Kervansarayı, plan (Akın, 1990: 38, R. 9 / e)..... 348
Şekil 6. 70 Dehistan Kervansarayı, plan (Aslanapa, 1990: 34, pl. 6) 348
Şekil 6. 71 Akçakale Kervansarayı, plan (Esin, 1972: lev. XIV / b)..... 348
Şekil 6. 72 Ribatı Anuşirvan Kervansarayı, plan (Akın, 1990: 38, 9 /c)..... 349
Şekil 6. 73 Ribatı Şerif, plan (Akın, 1990, 89, R. 37)..... 349
Şekil 6. 74 Ribatı Zafarani, plan (Cezar, 1977: 209, şek. 172)..... 349
Şekil 6. 75 Kurtlu Şehir (Başhane) Kervansarayı plan (Aslanapa, 1990: 35, pl. 9)..... 349
Şekil 6. 76 Tunus'un Sus şehrindeki Ribat, plan..... 351
Şekil 6. 77 Mescid-i Sang Ribatı, plan (Akın, 1990: 100, R. 1)..... 352
Şekil 6. 78 Şerifabat Mecusi Tapınağı, plan (Akın, 1990: 35, R.35) 354
Şekil 6. 79 Taht-ı Süleyman Ateş Tapınağı, yerleşim planı (Akın,1990: 213, R. 1)..... 355
Şekil 6. 80 Taht-ı Süleyman Ateş Tapınağı'nın doğu bölümü (Akın,1990: 214, R. 2)..... 357
Şekil 6. 81 Taht-ı Süleyman Ateş Tapınağı'nın batı bölümü (Akın,1990: 216, R. 5)..... 358
Şekil 6. 82 Kal'at Siman, plan (Akın, 1990: 78, R. 11)..... 358
Şekil 6. 83 Asur Sarayı, plan (Akın, 1990: 35, R. 2)..... 360
Şekil 6. 84 Sarvistan Sarayı, plan (Akın, 1990: 78, R. 12)..... 360
Şekil 6. 85 Baba Ata şehri kalesinde bulunan kerpiçten bir meskenin plan ve rekonstitüsyonu (Esin, 1972: Lev. VI B / a-b)..... 361
Şekil 6. 86 Amman Kasrı, plan (Akın,1990:36, R. 3)..... 361
Şekil 6. 87 Kırk Kız Sarayı, plan (Aslanapa, 1990: 178, pl. 136)..... 363
Şekil 6.88 Merv bölgesindeki köşkler, plan (Akın, 1990: 74, R. 5)..... 363

Şekil 6. 89 Nardaran Yazlık Sarayı'nın plan ve kesiti (Akın, 1990: 82, R. 18)..... 364
Şekil 6. 90 Fustat Evleri, planlar (Creswell, 1978: 128, fig. 63)..... 366
Şekil 6. 91 Diyarbakır Artuklu Sarayı, plan (Aslanapa, 1984: 191)..... 367
Şekil 6. 92 Diyarbakır Şeyhoğulları Evi (Sözen, 1971: 234)..... 367
Şekil 6. 93 Hargirt Medresesi planı (Altun, 1988: 49)..... 369
Şekil 6. 94 Rey Medresesi planı (Altun, 1988: 50)..... 369
Şekil 6. 95 El Dardır Kaa'sı (Kahire), plan ve kesit (Creswell, 1978: fig. 159)..... 370
Şekil 6. 96 Bosra Gümüştekin Medresesi planı (Creswell, 1978: fig. 50)..... 372
Şekil 6. 97 Tokat Yağıbasan Medresesi planı (Sözen, 1972: 22)..... 372
Şekil 6. 98 Niksar Yağıbasan Medresesi planı (Sözen, 1972: 27)..... 373
Şekil E. 1 Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun başlığından detay..... 401
Şekil E. 2 Afyon Boyalıköy Hanikâhı, mihrabın önündeki enine bölüme açılan batı eyvanı..... 402
Şekil E. 3. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, girişin üzerindeki mekana ve çatıya çıkışı sağlayan merdiven..... 403
Şekil E. 4. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, çatıya çıkış..... 404
Şekil E. 5. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofanın iki ucundaki tonoz örtülü eyvanlar..... 404
Şekil E. 6. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, girişin üzerindeki tonoz örtülü mekan..... 405
Şekil E. 7. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, girişin üzerindeki tonoz ile örtülü mekanın kuzey duvarı..... 405
Şekil E. 8. Kütahya Balıklı Tekkesi planı (Altun, 1973: 20)..... 406
Şekil E. 9. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın doğusundaki eyvan türbe..... 406
Şekil E. 10. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın doğusundaki eyvan türbenin mumyalık ve ziyaret katı..... 407
Şekil E. 11. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın doğusundaki eyvan türbenin beden duvarlarını destekleyen üçgen payandalar..... 408
Şekil E. 12 Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbet..... 408
Şekil E. 13 Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbet..... 409
Şekil E. 14 Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin külah bölümü..... 410
Şekil E. 15 Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin duvarlarında görülen daire çizimleri..... 410
Şekil E. 16 Muhyiddin Arabi'nin "el Futuhat el Mekkiyye" adlı eserinden alem katlarını ve evren düzenini ifade eden şemalar (Ögel, 1986: şek. 6-10)..... 411
Şekil E. 17 Isparta Atabey Ertokuş Medresesi planı (Altun, 1988: şek. 229)..... 412
Şekil E. 18 Divriği Şifahanesi planı (Altun, 1988: şek. 168)..... 412
Şekil E. 19 Ali Gav Zaviyesi planı (Sözen, 1972: 49, şek. 9)..... 413

Şekil E. 20 Diyarbakır'daki Eğil Tekke'nin planı (Sözen, 1971: 69, şek. 16) 414
Şekil E. 21 Bursa Hüdavendigâr Cami zemin ve üst kat planları (Doğan, 1977: 207) 415
Şekil E. 22 Bursa Yeşil Cami zemin ve üst kat planları (Doğan, 1977: 208) 415
Şekil E. 23 Bursa Yıldırım Cami (Eyice, 1962-63: 68, şek. 15) 416
Şekil E. 24 Amasya Bayezid Paşa Cami (Eyice, 1962-63: 69, şek. 19) 416
Şekil E. 25 Kayseri Köşk Hanikâhı'nın planı (Şaman-Yazar, 1991; şek. 3) 417
Şekil E. 26 Kayseri Şeyh Turesan Zaviyesi'nin planı (Çayırdağ, 1980b: lev.I) 417
Şekil E. 27 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güney eyvanı 418
Şekil E. 28 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güney eyvanında mihrap 418
Şekil E. 29 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güney eyvan 419
Şekil E. 30 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzey yöndeki eyvan 420
Şekil E. 31 Konya Sahip Ata Hanikâhı, batı yöndeki eyvanı 421
Şekil E. 32 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbe bölümüne bağlanan çini bezemeli kemer 421
Şekil E. 33 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye bir kemerle bağlanan koridorun doğu duvarındaki daire biçimli pencereler (Dündar, 1970: res. 81) 422
Şekil E. 34 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişi sağlayan sivri kemerli açıklığın türbe yönünden görünüşü (Dündar, 1970: res. 83) 423
Şekil E. 35 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişi sağlayan kapıya ve türbeye bağlanan kemere ait çini bordürlerinden detay (Dündar, 1970: res. 92) 423
Şekil E. 36 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişteki kapıyı çevreleyen çini bordürlerden detay (Dündar, 1970: res. 84) 424
Şekil E. 37 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişteki kapıyı çevreleyen çini bordürler (Dündar, 1970: 86) 424
Şekil E. 38 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye açılan kapının üzerindeki çini kitabe (Dündar, 1970: res. 85) 425
Şekil E. 39 Karabağlar köyündeki kümbet ve çifte minareli portal kalıntısı (Altun, 1988: 120) 425
Şekil E. 40 Meraga'daki Kümbedi Kırmız (Surkh) (Altun, 1988: 112) 426
Şekil E. 41 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye bağlanan kemerden çini bezeme detayları (Dündar, 1970: 98) 426
Şekil E. 42 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye bağlanan kemerin iç yüzeyinden çini süslemeler (Dündar, 1970: res. 100) 427
Şekil E. 43 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye açılan kemerin köşesinden detay 427
Şekil E. 44 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye açılan kemer ile kubbeye geçişte kullanılan türk üçgenleri arasındaki kör niş 428

Şekil E. 45 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbe bölümündeki çini bezemeli sandukalar (Dündar, 1970: res. 109) 429
Şekil E. 46 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbe bölümünü örten kubbenin merkezindeki çini madolyon 429
Şekil E. 47 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, türbe bölümündeki kör nişler ve alt hizalarındaki pencereler 430
Şekil E. 48 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, batı cephesi 431
Şekil E. 49 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı plan restitüsyonu (Sevgi Parlak, 2002) 432
Şekil E. 50 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, doğu cephesinin günümüzdeki durumu 433
Şekil E. 51 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, kuzey cephesinden sofaya açılan pencere 434
Şekil E. 52 Tokat ŞeyhMeknûn Zaviyesi, kuzey cephesinden eyvana açılan pencere 434
Şekil E. 53 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanı ve doğu duvarındaki niş 435
Şekil E. 54 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, eyvan 436
Şekil E. 55 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, türbeye giriş 437
Şekil E. 56 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi 438
Şekil E. 57 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi 439
Şekil E. 58 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi 439
Şekil E. 59 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi 440
Şekil E. 60 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, doğu odasının duvarlarındaki sivri kemerli nişler 441
Şekil E. 61 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, doğu odasının duvarlarındaki sivri kemerli nişler 441
Şekil E. 62 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi planı (Gabriel, 1934: 105) 442
Şekil E. 63 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, rölöve projesi / plan (E. Yurdakul-1967) 442
Şekil E. 64 Tokat Şeyh Meknûn Türbesi, kapatılmış olan doğu girişi (Kasapoğlu, 1972: res. 78) 443
Şekil E. 65 Tokat Şeyh Meknûn Türbesi, kapatılmış olan doğu girişinin içten görünüşü (Kasapoğlu, 1972: res.118) 443
Şekil E. 66 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, A-A ve B-B Kesitleri (E. Yurdakul-1967) 444
Şekil E. 67 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, kuzey cephe. (Kasapoğlu, 1972: res. 79) 445
Şekil E. 68 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, batı cephesi (Kasapoğlu, 1972: res. 80) 445
Şekil E. 69 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, eyvan tonozu ve batı duvarındaki iki açıklık (Kasapoğlu, 1972: res. 82) 446
Şekil E. 70 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanını örten kubbe ve türk üçgenleri arasındaki çini bezemeli kör nişler (Göksel, 1969: res. 46 446
Şekil E. 71 Tokat Şeyh Meknûn Türbesi (Kasapoğlu, 1972: res. 83) 447
Şekil E. 72 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, tonozla örtülü eyvanın koridor tarafındaki duvarında görülen üç sıra tuğla dizisi 448
Şekil E. 73 Tokat Sünbül Baba Zaviyesinin kuzeydoğu köşesine eklenen iki katlı ev 449

Şekil E. 74 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, kuzeybatı köşede yer alan oda 449
Şekil E. 75 Tokat Halef Gazi Hanikâhının mescit bölümündeki künkler 450
Şekil E. 76 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa bölümünde kubbeye geçişte türk üçgenleri 450
Şekil E. 77 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa kubbesindeki aydınlık açıklığı 451
Şekil E. 78 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanına ve kuzeybatı odasına giriş 451
Şekil E. 79 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanının batı duvarındaki sivri kemerli niş 452
Şekil E. 80 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanının güney duvarındaki kapatılmış açıklıklar 453
Şekil E. 81 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanına açılan kapatılmış pencereler 453
Şekil E. 82 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, tonoz ile örtülü eyvan 454
Şekil E. 83 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, eyvanın güney duvarındaki türbeye açılan kapı ile sivri kemerli pencere 454
Şekil E. 84 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, eyvana açılan kapatılmış pencerenin türbeyle birleştiği köşe 455
Şekil E. 85 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi planı (Gabriel, 1934: fig. 64) 455
Şekil E. 86 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, türbenin batı duvarındaki tuğla kemer izi 456
Şekil E. 87 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, türbenin doğu cephesi 457
Şekil E. 88 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, plan restitüsyonu (Sevgi Parlak, 2002) 458
Şekil E. 89 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan ikinci mekanın güney duvarındaki sivri kemerli niş 459
Şekil E. 90 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan ikinci mekanın kuzey duvarındaki mazgal açıklığı 459
Şekil E. 91 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan ikinci mekanın tonozundaki kapatılmış olan açıklık 460
Şekil E. 92 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümüne girişi sağlayan basık kemerli kapı 460
Şekil E. 93 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümünü örten kubbe 461
Şekil E. 94 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescidden türbeye geçiş 461
Şekil E. 95 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbeden eyvana açılan pencere 462
Şekil E. 96 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe bölümünde kubbeye geçişte türk üçgenleri 462
Şekil E. 97 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe kubbesi 463
Şekil E. 98 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına girişi sağlayan kapı açıklığı 463
Şekil E. 99 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına güney yönden bağlanan eyvan kemeri 464
Şekil E. 100 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, eyvanın batı duvarındaki niş ile türbeye açılan pencere 464
Şekil E. 101 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, eyvanın doğu duvarındaki kapatılmış açıklık ve niş 465

Şekil E. 102 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına açılan kuzeydoğu odasının kuzey duvarındaki nişler..... 466
Şekil E. 103 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına açılan kuzeydoğu odasının doğu duvarındaki nişler..... 467
Şekil E. 104 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına açılan kuzeydoğu odasının batı duvarındaki niş..... 467
Şekil E. 105 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofa mekanı..... 468
Şekil E. 106 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofa mekanında kubbeye geçişte kullanılan pandantiften ayrıntı..... 468
Şekil E. 107 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofaya bağlanan eyvan kemeri..... 469
Şekil E. 108 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, güney eyvanının batı duvarındaki kapatılmış olan sivri kemerli pencere..... 470
Şekil E. 109 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, güney eyvanının batı duvarındaki kapatılmış pencere..... 471
Şekil E. 110 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, mihrap..... 471
Şekil E. 111 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, doğu eyvanı..... 472
Şekil E. 112 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, doğu eyvanının duvarındaki kapatılmış sivri kemerli açıklık..... 472
Şekil E. 113 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, doğu odası..... 473
Şekil E. 114 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı odasından sofaya açılan kapı..... 474
Şekil E. 115 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı odasında kubbeye geçişte mukarnaslı tromptan detay..... 475
Şekil E. 116 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofadan batı odasına geçiş..... 476
Şekil E. 117 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı ve güney cephesi..... 477
Şekil E. 118 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı cephesindeki Tekkezade Mektebi'nin temel izleri..... 478
Şekil F. 1 Babiş Mulla II. Mezar anıtının plan ve kesiti (Akın, 1990: 72, R.1)..... 479
Şekil F. 2 Düvazdeh İmam Ziyareti, plan ve aksonemetrik Görünüşü (Akın, 1990: 80, R. 34)..... 479

MERKEZİ KUBBE-EYVAN İLİŞKİSİNİN ESAS OLDUĞU ANADOLU SELÇUKLU DÖNEMİ TARİKAT YAPILARI

ÖZET

Bu çalışma, Anadolu Selçuklu dönemine tarihli merkezi kubbe-eyvan ilişkine sahip tarikat yapılarını incelemektedir. Çalışmada, tarikat yapısı olarak XIII. yüzyıla tarihli Afyon Boyalıköy Hanikâhı, Konya Sahip Ata Hanikâhı, Tokat Ebû'ş Şems Hanikâhı, Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi, Tokat Halef Gazi Hanikâhı, Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı incelenmektedir.

Kendilerini tasavvufa adamış, sufi olarak adlandırılan kişilerin bu yolu tercih etmelerindeki asıl amaçları gerçeğin bilgisine yani hakikate, "el-Hakk"a ulaşmaktı. Sufiler bu amaçlarını gerçekleştirebilmek için günlük sıradan ibadetlerin yeterli olabileceğine inanmamaktaydılar. Bu sebeple, sufiler İslam mistisizmini amaçlarına ulaşabilmek için bir yol olarak kabul etmişlerdi.

XI. yüzyılın sonlarından itibaren İslam mistisizmi düşüncesi kurumlaştı ve tarikatlar adı altında yeni bir çehre kazandı. Başlangıçta, ibadet merkezi sufilerin konutlarıydı. Fakat sufiler biraraya gelebilmek ve ibadetlerini yapabilmek için yeni bir tip yapıya ihtiyaç duydular. Hanikâh, zaviye, buk'a, ribat, savma'a gibi farklı isimlerle adlandırılan sufi yapıları kısa süre içinde tüm İslam ülkelerine yayıldı.

1071 tarihinde, Anadolu'nun fethi ile birlikte farklı bölgelerden pek çok insan Anadolu göç etti. Bu kişiler arasında tarikat liderleri de bulunmaktaydı. Bu göçler sayesinde Anadolu tasavvuf düşüncesini yakından tanıma şansını elde etti. XIII. yüzyıla kadar Anadolu, Ortaçağ İslam mistisizminin önemli bir merkezi haline geldi.

Sufi yapıları (Tarikat yapıları) Anadolu topraklarına yayıldı ve Ortaçağ Anadolusu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde önemli bir rol oynadı. Bu yeni yapı tipi sufilere ev, ibadet mekanı, önemli gereksinimlerini sağlayan bir kuruluş olarak değerlendirilebilir, bu sayede sufiler kendilerini tasavvufi hayata tam olarak adayabilmekteydiler. Ayrıca bu yapılar yabancı sufilere ve ziyaretçilere de yiyecek ile kalacak yer imkanı sağlamaktaydı. Bu sebepledir ki tarikat yapıları hem konut hem de dini mimarinin özelliklerini birleştirmeye eğilim göstermişti. Aynı zamanda incelenen örneklerin kitabelerinde geçen ifadeler tarikat yapıları ile konuta özgü mimari arasındaki ilişkiyi çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Plan açısından ortak bir kökene sahip medreseler ve tarikat yapıları Anadolu'da paralel bir gelişim çizgisi ortaya koymaktadırlar. Fakat bu iki yapı tipi karşılaştırıldığında tarikat yapılarının boyut ve bezeme açısından mütevazı özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Merkezi kubbe-eyvan ilişkisine sahip tarikat yapıları eyvan bölümlerinde yada kapalı merkezi avlularında bir mihraba sahip değillerdir. Ortak ibadetler ve ritüeller yapının bu bölümünde yapılmaktadır. Ortaçağda inşa edilmiş pek çok örnekte kapalı merkezi avlu eyvanlardan daha alçak olarak inşa edilmişti. Çünkü eyvanlar tasavvufi ritüel esnasında seyirci mahfili olarak kullanılmaktaydı. Genellikle tarikat yapılarında ayrı bir mescid mekanı inşa edilmişti. Gerek sürekli kadrosu gerekse de ziyaretçiler için yiyecek ve kalacak yer imkanı sağlaması sebebiyle bu tür mekanları bünyesine ilave etmişti.Ayrıca bazı örneklerde mutfak ve hamam birimlerine de sahiptir.

Ziyaretlerin yapıldığı şeyhin mezarı bu yapıların merkezini teşkil etmekteydi. Aynı zamanda şeyhin mezarının varlığı bu yapılara kutsallık kazandırmaktaydı.

THE TARIQA BUILDINGS HAVE THE CENTRAL DOME-IWAN RELATION IN THE BASIC OF THE PLAN FROM THE ANATOLIAN SELJUK PERIOD

SUMMARY

This work is a study of the tariqa buildings that have the central dome-iwan relations in the basic of the plan from the Anatolian Seljuk period. As tariqa buildings, it studies Boyalıköy Hanqah in Afyon, Sahib Ata Hanqah in Konya, Ebû'ş Şems Hanqah in Tokat, Şeyh Meknûn Zawiya in Tokat, Hoca Sünbül Baba Zawiya in Tokat, Halef Gazi Hanqah in Tokat and Melik Mahmud Gazi Hanqah in Aksaray which were built in the XIIIth century.

The main aims of the people named as sufi had dedicated themselves to sufism were attainment knowledges of the reality, el-Haqq. Sufis had believed that daily ordinary worshippings weren't enough to become their aims true. Therefore, sufis had accepted the Islamic mysticism as a way to attain their goals.

From the end of the XIth century the idea of Islamic mysticism had became institutionalized and gained a new face under the name of the tariqas. At first, worshipping center was the houses of sufis but they needed a new type of building to come together and worship. This sufi institutions that were named with different names like hanqah, zawiya, buk'a, ribat, savma'a soon spread all of the Muslim countries.

With counquest of the Anatolia in 1071 many people migrated to the regions of Anatolia. Among them there were some people who were masters of the order or mystic ideas. By the means of these migrations, Anatolia had a chance to closely acquainted with the sufism. Until XIth Anatolia became an important center of Islamic mysticism of Middle ages.

Sufi buildings spread the devotional life and played a decisive role in the Islamization of areas in the Middle ages Anatolia. And also many regions of the Anatolia turkicized. This new type of building was conceived of as an institution that providing sufis with a home, a place of worship and their essential needs, would permit them to fully dedicate themselves to their mystic way of life. Also it served for foreign sufis and visitiors with lodging, food. For this reason, the tariqa buildings had tend to combine the features of both domestic and religious architecture. At the same time, statement on inscriptions of the tariqa buildings which we examined brings up very clearly relationship between the tariqa buildings and domestic arctitecture. Madrasas and tariqa buildings have a common origin in the view of the plan shows a parallel evolution in Anatolia. But when we compare these two different buildings type we can say that tariqa buildings have modest characteristics from the poit of the decoration and dimensions.

Tariqat buildings that have the central dome-iwan relation in the basic of the plan usually haven't a mihrab in their iwans or covered central courtyard.Their common devotional exercises, rituels and ceromonies took place in this part. In many examples built in the middle ages, covered central courtyard was designed lower than iwans. Because iwans were used as lodge by viwers during the mystics ceromonies. Usually a seperate masjid place was built in the tariqa buildings. Both resident and visitiors were provided with food and lodging therefore some cells were added to these buildings. Also there are kitchen, bath-house in some examples.

The tomb of sheikh is focal point of these buildings, a centre of venaration to which visitations are made. Precense of the sheikh tomb provided tariqa buildings holiness.

1. GİRİŞ

Türklerin tasavvuf ve bunun sonucu olan tarikatlarla ilişkisi Anadolu öncesinde başlayan bir süreci ifade eder. Bu süreç, Anadolu'ya yapılan göçler ile devam etmiş ve Selçuklu dönemindeki Anadolu, Ortaçağ İslam mistisizminin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Bu tezin konusunu, Anadolu'nun Türkler tarafından fethi sonrasında inşa edilen tarikat yapılarından, planının merkezini kapalı avlu geleneğini yaşatan bir kubbenin örttüğü sofa ile bu bölüme açılan eyvanlardan meydana gelen bir şemaya sahip tarikat yapıları meydana getirmektedir.

Çalışma, bu plan şemasını temsil eden XIII. yüzyılda inşa edilmiş, Afyon Boyalıköy Hanikâhı, Konya Sahip Ata Hanikâhı, Tokat Ebû'ş Şems Hanikâhı, Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi, Tokat Halef Gazi Hanikâhı ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı ile sınırlı tutulacaktır. Bununla birlikte, XIII. ve XIV. yüzyıllarda inşa edilmiş aynı plan şemasına sahip tarikat yapıları ile açık bir avlu etrafında gelişen tarikat yapıları incelenecek, ortak ve farklı özellikler tespit edilirken, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin esas olduğu plan şemasına sahip kapalı avlulu tarikat yapılarının karakterinin belirlenmesine çalışılacaktır. Bu özelliklerin tespiti, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü tarikat yapıları ile bu yapılarla karıştırılan, benzer mimari özelliklere sahip kapalı avlulu medreselerin birbirinden ayırt edilebilmesi açısından da önemlidir. Ayrıca, Anadolu'nun ilişkide olduğu diğer bölgelerdeki yaklaşık aynı tarihlerde inşa edilen tarikat yapıları mimari açıdan incelenerek, Anadolu Selçuklu dönemi tarikat yapılarıyla karşılaştırılacaktır.

Merkezi bir kubbenin örttüğü orta mekan ile bu bölüme açılan eyvan ilişkisi, Anadolu öncesi dönemden başlayarak milattan önceki tarihlerden beri çok farklı yapı tiplerine uygulanmıştır. Bu plan şeması hemen hemen bütün yapı tiplerinde anlamsal boyutta merkez ve bunla ilişkili kutsal yönleri sembolize eden bir "mikrokosmos" imgesi olarak yorumlanmaktadır. Bu durum, özellikle de Asya insanının evreni algılayış biçiminin mimariye yansıyan bir sonucudur. Anadolu Selçuklu döneminde

inşa edilen kapalı avlulu olarak kısaca adlandırabileceğimiz tarikat yapıları, aynı zamanda tasavvufun evren sembolizmine de uygun düşen bu şemayı tekrarlamaktadır. Bu amaçla, çalışmanın konusunu teşkil eden yapıları meydana getiren mekanların işlevleri üzerinde durulurken, aynı zamanda gerek bu mekanların gerekse mekan örgütlenmesi içinde göze çarpan mimari öğelerin, anlamsal boyutta ifade etmek istedikleri konusuna açıklık getirmek amaçlanmaktadır.

2. TASAVVUF, SUFİ VE TARİKAT KELİMELERİ HAKKINDA

2. 1. Tasavvuf

Tasavvuf kelimesi, köken açısından sufî kelimesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla, sufî teriminin kökeni konusunda ileri sürülen açıklamalar, tasavvuf kelimesiyle ve aynı zamanda bu kelimeyle gerek anlamca gerekse köken açısından ilişkili olan mutasavvıf* kelimesinin kaynağı konusuyla da ilişkilidir. Bu açıklamalar arasında tasavvuf ve mutasavvıf kelimelerine kaynak olduğu düşünülen "suf" kelimesi, diğerlerine göre çok daha fazla rağbet edilen bir görüştür. Buna göre suf'tan gelen, gömlek anlamındaki "kamîs" giyene gömlek giydiği anlamında "tekammasa" denildiği gibi, yün ve yünlü elbise anlamındaki "suf'u giyene de "tesavvefe" adı verilmekte, böylece "tasavvuf" kelimesi ortaya çıkmaktadır **(Gündüz, 1995: 276)**, **(Massignon, 1979: 26)**, **(Anonim, 2000 a : 313)**.

Tasavvuf kelimesinin gerek sufiler gerekse günümüz yazarları tarafından çok sayıda tanımı yapılmıştır **(Gündüz, 1995: 265-267, 278)**, **(Schimmel, 1999: 28-32)**, **(Gündüz, 1992: 43)**, **(Doğrul, 1948: 65-66)**. XIV. yüzyılda ve XV. yüzyılın ilk yıllarında yaşamış Magrib asıllı ünlü tarihçi İbn Haldun (1332-1406) tasavvufu: "İslam milletinde sonradan peyda olan şer'i ilimlerden biridir, esası ashâp ve tabiîn ile onlardan sonra gelenlerin hak ve hidayete uyan halleridir, temeli ibadetle meşgul olmak ve kendini Allah'a vermek, dünya alâyişlerinden ve süslerinden yüz çevirmek, herkesin dadandığı mal ve menalden el etek çekmek, halktan ayrılarak ve halvete çekilerek ibâdete dalmaktır" şeklinde tanımlamaktadır **(Doğrul, 1948: 58)**, **(Gündüz, 1992: 98)**, **(Sunar, 1975 a : 167-68)**.

J.S.Trimingham, tasavvufu İslamda Allah ve insan arasındaki dolaysız paylaşmayı amaçlayan tüm eğilimleri içine alan bir kavram olarak tanımlamaktadır **(Trimingham, 1971: 1)**.

---

*Mutasavvıf, tasavvuf adı verilen bâtini ve gizli sırları kapsayan ilahi hikmetlere aşina, tasavvufa ve tasavvufun sırlarına vâkıf olan kimsedir.

Mutasavıflar, tasavvuf sayesinde gerçeğin bilgisine yani "hakikate"(el-Hakk: Allah) ulaşabileceklerini düşünmekteydiler ve bu bilginin İslamiyet'in içindeki kuralları düzenlenmiş olan mevcut dinler ve onların gerektirdiği manevi ruh ve heyecandan yoksun ibadetler vasıtasıyla kazanılamayacağını iddia ediyorlardı. Bu düşünceleri sebebiyledir ki, İslam hukukçuları tasavvufa karşı her zaman negatif duygular beslemişlerdir. Tasavvuf, aynı zamanda gerçeğe yaklaşmayı sağlayan "özel bir yol" olarak da tanımlanmakta, bunun için ise sezgiyi ve duygusal ruhani özellikleri kullanmaktadır. Fakat bu özellikler bir rehberin eğitimi olmaksızın genellikle etkisiz ve gizli kalır. Bu eğitim ise "mürşid" adı verilen bir yöneticinin yardımıyla gerçekleşmektedir. "Mûrid", Mürşid'in otoritesini kabul eder çünkü sufi yolu olarak isimlendirilen yoldan veya aşamalardan mürşîd daha önce geçmiştir **(Trimingham, 1971: 3)**. Tasavvufi eğitimde mürşidin varlığı üzerinde durularak onun rehber yönü vurgulanmaktadır. Her insanın aslında doğasında tanrı ile kendi özünün birliğine sahip olduğu ve bunun açığa çıkması içinde aynı zamanda bireyin kendi doğasında imkanın söz konusu olduğu, fakat bunu ancak Tanrı tarafından aydınlanmış istisnaların gerçekleştirebildiği, bunun dışındakilerin ise eğer bir rehberden yani mürşidden yardım almazlarsa içlerindeki bu gücün gizli ve etkisiz kalacağı mutasavvıflarca kabul edilen bir görüştür **(Trimingham, 1971: 3)**.

Mutasavvıflar tarafından takip edilen "salak at- tarik" olarak adlandırılan bu özel yol, gerçekten kendini gizleyen peçeleri dağıtmayı amaçlar ve ancak bu surettte ayrılmamış birliğe ulaşılacağına inanılır **(Trimingham, 1971: 1)**. Tasavvufla ilgili kişinin varmak istediği amaç ise tüm bu yolların neticesinde "Hakka" ulaşmak yani "Hakk ile Hakk olmaktır", buna sufi dilinde "Bakâ billâh mertebesine ulaşmak" adı verilir.

Tasavvufun ve bu bakış açısının gerektirdiği hayatı kendine amaç edinmiş olan kişilerin, bu manevi ve deruni hayata kendilerini adamalarının temelinde yatan asıl amaç en yüksek hakikatle birleşmektir. Sufinin ya da ruh hayatına kendini adamış başka isimlerle de anılan bireyin, bu amacını gerçekleştirmek için pek çok şeyden vazgeçmesi ve bir çok konuda mücadeleler vermesi gerekir. Bunların başında kendi nefsi ile mücadele etmek, onu her türlü kötü duygudan temizleyerek arındırmak gelir ki, bu sayede kişi his perdelerini aralamaya başlar. Kendi gönlünü her türlü bozuk ve iyi olmayan karışık duygulardan kurtararak, kendisi ile tanrısı bunun yanısıra

kendisi ile diğer insanlar arasındaki bağlantıyı bozmaya sebebiyet veren her türlü maddi ilişkileri ortadan kaldırmak suretiyle, ayrıca dünyayı ve evreni yaratanı derin derin düşünmek suretiyle tüm bu aşamalar ve mücadeleler sonucunda kendi nefsinden sıyrılarak ve onu yok ederek Allah'ın katında beka bulduğuna inanır ve yaratan ile birleşir. İşte sufinin ya da başka isimlerle de adlandırılan kendini tasavvufi hayata adamış bireyin takip ettiği bu yollar neticesinde ulaşmayı arzuladığı şey budur. Benzer düşüncelerin merkezinde bulunan yaratanla ya da diğer dinler için kutsal sayılan varlık veya varlıklarla birleşme düşüncesi (ilahi gücü yakından tanıma), İslam tasavvufu dışındaki diğer mistik düşünceler içinde geçerlidir.

Tasavvufun amacı konusu, netice itibariyle onun merkezinde yer alan ruhun her türlü kötü duygudan, karışıklıktan arınması ve temizlenmesi, ruhun ve nefsin terbiye edilmesi ve tek hakikatin bilincine varmak için Allah ile diğer varlıklardan temel özünü gizleyen "cehalet örtüsünün kaldırılması" bütün mistik düşüncelerin temelini meydana getirmektedir. İslami bir niteliğe bürünmüş olan tasavvuf dışındaki diğer inançlara özgü mistisizm (gizemcilik) inancı, tanım itibariyle gözleri ve ağzı kapamak, dilsiz olmak anlamına gelen Grekçe'deki myein (müein), gizemci (mistik-mystic) ve gizem (mystery) sözcükleriyle ortak bir köke sahiptir.

Mistisizm (gizemcilik), "mutlak aşkı" olarak tanımlanmaktadır **(Schimmel, 1999: 20)**. Bunun sebebi, gerçek gizemci başına her ne gelirse gelsin, ilahi aşkı sayesinde ıstırap ve belalara göğüs gerecek, hatta bunlardan zevk almaya başlayacaktır ve bu esnada duyduğu derin aşk aracılığıyla bu acıların ve ızdırapların Allah'ın onu sınamak ve ruhunu arındırmak için göndermiş olduğu bir mükafat gibi düşünecektir. Bu özellik yani ilahi güce karşı beslenen bu aşk, gerçek gizemciliği zahitlikten ayıran önemli bir farktır.

Tasavvuf, pratikte ise hissetmekten ve örtüsünü açmak yani tüm perdeleri kaldırmaktan oluşur. Çünkü mistik-sezgisel bilgiye (ma'rifa / gnosis) kendinden geçilen coşturucu haller aracılığıyla kademe kademe ulaşılır **(Trimingham, 1971: 3)**.

Tasavvufun erken dönemine baktığımızda bu dönemin mutasavvıfları, tasavvufçuları ve mürşidleri tasavvufun dinsel-felsefik bir kuramını oluşturmaktan ziyade pratik uygulama yönüyle daha ilgiliydiler. Mürşid müridlerini yönetmeyi, öğretmekten çok onlara yol göstermeyi amaç edinmişti ve bu şekilde müridlerine ruhsal gerçeği

kavrama yeteneği kazandırabiliyordu **(Trimingham, 1971: 3)**. Dolayısıyla da, bu dönem de uygulamak öğretmekten önce gelmekteydi. Gelişim döneminde ise tasavvufun temel anlamı olan İslamın içselleştirilmesi, İslamın temel sırrı olan tevhidin, yani Allah'ın birliği inancının bireysel olarak deneyimlenmesi ön plandaydı.

Tasavvuf düşüncesini benimseyen kişilerin gösterdiği davranışsal işaretler, bu dünyadan yüz çevirmek ibadete koyulmak, dünyadaki mala, mülke ve dünyevi hayatın zevklerine aldırmayarak dinin bütün buyruklarını yerine getirmek için aşırı çaba sarfetmektir.

Tasavvufun kökeni konusunda ileri sürülen görüşlerden ilki, tasavvufun İslam dışı kaynaklardan kökenini aldığı ve İslamın içine dışarıdan sızdığı görüşüdür. Bir diğer görüş ise tasavvufun özünü İslamın kendisinden aldığı, Kuran'ın ve Hz. Peygamberin hayatının buna kaynaklık ettiği görüşüdür. Bu iki görüşün yanısıra tasavvufun kaynağını İslamın kendisinden almasına karşılık felsefi boyutta İslam dışı kaynaklardan da bazı etkileri üzerine çektiği ileri sürülmektedir.

İslam tasavvufunun kaynağı konusunda İslam dışı kaynaklar üzerinde duranlar, Eski İran Kültürü (Maniheizm, Mezdek ve Zerdüşlük gibi mezhep ve inançlar), Hıristiyanlık, Hıristiyan Gnostisizmi, Yahudilik, Hint etkisi (Brahmanizm, Budizm) ve Yunan felsefesi [Pisagorculuk, Eflâtunculuk (Platonizm), Yeni Eflâtunculuk (Neo-Platonizm)] gibi dini ve felsefi kaynakların etkisinden bahsetmektedirler.

Tasavvufun kaynağı konusunda İran dini inançlarını ve felsefelerini ileri sürenler, Araplar ve İranlılar arasındaki sosyal ve kültürel ilişkiye ve büyük mutasavvıfların çoğunun İranlı olmasına dikkati çekmektedirler. Böyle bir ilişkiden bahsedenler, özellikle İslam zahidliği ile Mani dinindeki ruhbaniyeti, yine İslam zahidliğindeki kanatkarlık gibi inanç biçimleri ile Mezdek mezhebi arasındaki benzerlik üzerinde durmakta ve bu iki inanç şeklinin dışında Zerdüştlüğün de İslam tasavvufu üzerinde bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedirler.

Hıristiyan kaynaklı bir etkinin söz konusu olabileceğini düşünenler, Araplarla Hıristiyanlar arasındaki gerek cahiliyet gerekse de İslam devrindeki ilişkilere önem vermektedirler. Bu görüşte olan yazarlar, Hz.Peygamberin fakirliğe değer

vermesinin, suf'tan yapılan giysinin sufilerce benimsenmesinin, "ilahi aşk" kavramının, sükut ve zikir etmek gibi uygulamaların kaynağını Hıristiyanlık'ta aramaktadırlar. Ayrıca mutasavvıfların kitaplarında Hz.İsa tarafından söylendiğine inanılan bazı sözlerin olduğuna ve bunların tasavvuf düşüncesine kaynaklık ettiğine inanılması, Muhammed İbn Şirin (Ö. 110 H. / 728)'in ilk sufilerin yünden aba giymelerini eleştirirken, bunun Hz.İsa'nın ve Hıristiyanların bir adeti olduğunu söylemesi, es-Sarrac'ın sufi kelimesinin İslamiyet öncesinde de kullanılan bir terim olduğunu ifade etmesi, Molla Cami'nin "sufi" lakabıyla ilk olarak anılan Ebû Haşim Osman el-Kufi'ye Remle'de hanikâh yaptıran kimsenin bir Hıristiyan idareci olduğunu yazması gibi hususlara dayanarak Hıristiyan bir kaynak üzerinde durmaktadırlar.

Hıristiyan Gnostisizmi fikri üzerinde duran yazarlar, sufi düşüncesinde yer alan "marifet" kavramının, Hıristiyan Gnostisizmi ile alakalı olduğu fikrindedirler. Reynold A. Nicholson, tasavvuftaki "Yetmiş Bin Perde" doktrininin Gnostisizmin açık izlerini taşıdığı düşüncesindedir. Bu doktirine göre:

> "...Yetmiş bin perdenin tek hakikat olan Allah'ı madde ve his dünyasından ayırdığı savunulmaktadır. Her nefis doğmadan önce bu yetmiş perdeden geçmekte, bunların içerde kalan yarısı nur perdeleri iken dışarda kalan yarısı ise zulmet perdeleridir. Doğuma doğru nefs çıktığı bu yolculukta nur perdelerinden yani ilahi sıfatlarından sıyrılmakta ve zulmet perdelerini yani dünyevi sıfatlarına bürünmektedir. Doğumla birlikte her nefis tek hakikat olan Allah'tan ayrılmakta bunun bilincinde olduğu için ise üzülmekte ve doğum esnasında bebek ağlamaktadır. Yolculuk esnasında geçilen tüm bu perdeler unutkanlığı da beraberinde getirmiş, dolayısıyla bu yolculuktan geçen nefsi taşıyan varlığa insan adı verilmiştir. Bu varlık kendi bedeninde ki ilahi varlıktan yani Allah'tan bu kalın perdeler aracılığıyla gizlenmiştir..." **(Nicholson, 1978: 13).**

denilmekte, sufiliğin asıl amacının ise kendi bedeninde ondan gizlenen yüce varlığa (Hakikat: Allah) ulaşmak ve onla bir olmayı başarmak olduğu anlaşılmaktadır.

Yahudiliğin etkisi üzerinde duranlar, özellikle İslam kültüründeki bazı kelâmi ve tasavvufi terimlerin Yahudi dini metinlerinden geçmiş olduğu düşüncesindedirler.

İslam tasavvufunun kaynağı konusunda Hint kökenli inançların etkisinden bahsedenler, İslam tasavvufuna özgü inançlar ile Hint dini kitaplarında ki inançlarla dua ve ilahiler arasındaki benzerlikler üzerinde durmakta, Hintli fakirlerle İslam

sufilerinin ibadet, tefekkür, zikir, marifet ve riyazet bakımından tuttukları yol arasında bir paralelliğin ve benzerliğin olduğundan bahsetmektedirler. Hint kökenli bir kaynak üzerinde duranların dayandıkları kişi Ebu-Rayhan Muhammmed bin Ahmed-el-Biruni (351-440 H. / 962- 1048)'dir. Biruni'nin ifadelerine dayanarak Hint dini felsefesi ile İslam tasavvufu arasında nefsin maddeye bağlanışı, ruhların tenasuhu*, marifet (tasavvufi sezgisel bilgi), bahtiyarlık yolu (patencel yolu)* ve dünyadan kurtuluş gibi konularda benzerlikten söz edilmekte, bunların yanısıra Brahmanizm ve Budizm gibi Hint mezheplerinin ve Vedantasara* (Vedanta) mektebinin İslam tasavvufuna kaynak oluşturduğu üzerinde durulmaktadır. Fakat tasavvufun kaynağının İslam olduğu görüşü üzerinde duranlar, Hintli bir kaynağa karşı çıkmakta ve Hint kökenli felsefi ve dini inançların özellikle de Budizm'in ve Brahmanizm'in, İslamiyet'in doğmuş olduğu alanda İslamiyet'ten önceki ve sonraki varlığının söz konusu olmayışına dikkati çekerek böyle felsefi ve dini bir inancın İslam tasavvufuna kaynak olamayacağı üzerinde ısrar etmektedirler. Müslümanların Hint kökenli inançlar ve felsefeler ile karşılaşmaları konusunda en erken tarih olarak, Biruni'nin kitabının yazıldığı tarih verilmekte, miladın onuncu asrının sonlarına kadar bu etkinin çok az olduğu, ancak bu tarihten sonra bir etkiden bahsedilebileceği kabul görmektedir. Oysa bu tarihe kadar İslam dünyasında farklı isimlerle anılan sufilerin ve tasavvufun ortaya çıktığı bilinmektedir.

Tasavvufun kaynağı konusunda ileri sürülen görüşler arasında yer alan İslâm dünyasının Yunan felsefisi ile ilişkisi ve felsefi metinlerin Arapça'ya çevrilmesinin başlangıcı konusu Abbasi dönemine rastlamaktadır **(Gündüz, 1995: 283)**. Yunanlı ve Süryani yazarların felsefe, tıp, diğer sanatlar ve ilimler gibi konularla ilgili

---

* "Tenasüh", baki canların fani cisimlerde dönüp dolaşması ve bir gövdeden bir başka gövdeye geçtiğine inanılmasıdır. Bu inancın hûlul ve vahdeti vücud inancına yol açtığı ileri sürülmektedir. Hûlul her canlının ve yaratığın içinde Allah'a ait bir işaretin olduğuna inanılmasıdır. Bu düşüncelerin hepsi de varlığın birliğine yani "vahdeti vücud" inancına bir işarettir.

* "Patencel yolu" inancının belli başlı en önemli özelliği bu inanca tabi kişilerin dini vazifelerini yerine getirmeyi, ibadet etmeyi insanı mutluluğa ulaştıracak yol olduğuna inanmamalarıdır. Insanı bahtiyarlığa ulaştıracak olan asıl şey ise Allah adını daima anmak ve sürekli olarak onu düşünmektir.

* "Vedantasara", bir Hint inancı olan Veda'ya dayanana eski bir mekteptir. Veda, din yoluyla bilinmeyeni tanımak anlamına gelen bir kelimedir. Vedantasara mektebi miladi beşinci asırda ortaya çıkmıştır. Bu mektebe göre kurtuluş ve mutluluk ancak zahidlik ve ibadetin yanısıra, Brahmanın herşey olduğuna ve herşeyin Brahman olduğuna inanmakla elde edilebilirdi.

metinleri, Halife Memun zamanında ve onun gayretiyle Arapça'ya çevrilmiştir. Dolayısıyla felsefi metinlerin İslam alimleri tarafından tanınması ve tercüme edilmesi hicretin 230. senesi dolaylarına ve biraz sonrasına rastlamaktadır. Oysa tasavvuf ve mutasavvıf kelimelerine kaynaklık eden sufi kelimesinin, tercümelerin yapılmasından doksan belki yüz yıl önce ortaya çıktığı, bu nedenle de bazı yazarlar Tarafından Yunanlı bir kaynağın kabul edilmesinin imkansızlığı üzerinde durulmaktadır **(Gündüz, 1995: 284)**. Arapların Yunan kültürü ile bağlantıya geçmesi, Arabistan'da yayılan Nesturilik ve Yakubilik gibi eski mezhepler aracılığıyla gerçekleşmiştir **(Doğrul, 1948: 40)**. Çünkü bu mezhepler Yunan kültürünün (Pisagorculuk, Eflatunculuk, Yeni Eflatunculuk) bazı yönlerini taşımaktaydılar.

Tasavvufun kaynağı konusunda, İslam dini ve onun özünü yani Kuran-ı Kerim'i ve Hz. Muhammed'in hayatını ve sözlerini kaynak olarak gösterenler, tasavvufun doğuşunu Hz. Muhammed ve onun izinde giden sahâbeleri olan Dört Halife ile Aşer-i Mübeşşere ve Ashâb-ı Suffe olarak adlandırılan zümrelerle başlatırlar. Hz. Muhammed'in, peygamberlik sonrası hayatının ve sözlerinin yanısıra tasavvufun kaynağı konusunda, peygamberlik öncesindeki yaşamının da tasavvufun başlangıcına kaynak olduğu ifade edilmektedir **(Doğrul, 1948: 18)**.

Titus Burckhardt, tasavvufun İslamın içine sonradan sızmış olamayacağını düşünmektedir. Peygambere ulaşan kesintisiz bir silsilenin varlığının bunun en büyük kanıtı olduğunu düşünen Burckhardt, tasavvufun çok açık bir şekilde ortada olan özelliğinin de onun Kuran'dan ve sünnetten esinlendiği ve kaynağını bunlardan aldığıdır **(Burchardt, 1995: 16-17)**.

Reynold A. Nicholson, ilk züht hareketinin İslamdaki kökenleriyle zorlanmadan açıklanması gerektiğini düşünür, tasavvufun ilk biçiminin İslamın kendi ürünü olduğunu ifade eder. İslamın yeni Platoncu ve Hıristiyan etkilerin güçlü olduğu doğuda geliştiği için, ilk döneminde bazı dolaylı etkiler altında kalmış olabileceğini düşünmektedir. İslamın doğuşundan başlayarak mutasavvıflara ait görüşlerin, İslam toplumunda, Müslümanların Kuran ve Hadis okudukları sırada ortaya çıktığı düşüncesindedir. Bu düşüncelerin yanısıra Nicholson, yeni araştırmalara dayanarak tasavvufun kökeninin belli tek bir kaynağa bağlanamayacağını da ifade eder **(Nicholson, 1978: 2, 7)**.

Annemarie Schimmel, tasavvufun başlangıcının Hz. Peygamber'e kadar uzandığı ve kökeni konusunda da ilhamını Kuran'dan, onun elçiliğiyle bildirilen Allah'ın kelâmından aldığı görüşündedir **(Schimmel, 1999: 40)**.

J.S.Trimingham, tasavvufun kökeni konusunda İslam tasavvufunun, Neo-Platonizme, Gnostisizme, Hıristiyan mistisizmine ve diğer sistemlere her ne borçlu olursa olsun, kaynağı konusunda İslamın iç kurallarının ve Kuran'ın gizeminin altını çizilmesi gerektiğini vurgulamakta, İslamın bünyesine özgü bir gelişme çizgisi takip eden kendi içinde bir gelişmeye sahip İslami bir tasavvuf biçiminden bahsetmektedir **(Trimingham, 1971: 2)**.

Ruhun her türlü kötü duygudan ve karışıklıkdan arındırılması ve terbiye edilmesi bütün mistik düşüncelerin temelini meydana getirmektedir. Dolayısıyla da farklı mistik inançları benimsemiş kişiler benzer yolları izlemişler ve benzer sonuçlara ulaşmışlardır.

2. 2. Sufi

Sufi kelimesinin çok sayıda tanımı yapılmıştır. J.S.Trimingham, bu kelimeyi Allah ile doğrudan bağlantı kurabilmesinin mümkün olduğuna inanan ve bunu gerçekleştirebilmek için gerekli duruma kendini hazırlayan kişi anlamına gelecek şekilde açıklar **(Trimingham, 1971: 1)**. Tasavvufun ilk kuramcılarından Kelâbâzi (Ö.990 M.), sufileri "dünyayı terk ederek vatanlarından ayrılan, dostlarını bırakarak memleket memleket dolaşan, karınlarını aç, bedenlerini çıplak bırakan, mahrem yerini örtme ve açlığı giderme konusunda terk edilmesi caiz olmayan miktardan fazla dünya nimetinden faydalanmayan bir zümredir" şeklinde tanımlar **(Schimmel, 1999: 30)**.

Sufi kelimesinin ortaya çıkış tarihi ile ilgili olarak bu konuda bilgi veren yayınların çoğunda kendilerini sadece tasavvufi hayatın gereklerine adayan ubbâd ve zühhâd* gibi adlarla ile bilinen bu kişilerin bir takım kaynaklara göre II. Hicri asırdan,

---

*Zühhâd ve zâhidün kelimeleri ilgi duymamak, değersiz bulmak ve yüz çevirmek anlamına gelen zühd kelimesi ile ilişkili zâhid kelimesinin çoğuludur. Anlam olarak ise dünya mal ve nimetlerinden çok az bir şeye sahip bulunmak veya hiçbir şeyin sahibi olmamak ve Allah'ın dışında kalan her şeye sırt çevirmek manasına gelmektedir.

bir kısmına göre ise III. Hicri asırdan sonra sufi, sufiyye ve sufiyyün gibi isimlerle anılmaya başlandıkları ifade edilmektedir **(Anonim, 2000 a : 314)**. II. Hicri asrın hicretin 170., III.Hicri asrın da hicretin 220. senelerinde son bulması, hemen hemen bütün kaynaklarda ilk defa sufî lakabını aldığı söylenen ve hanikâhda yaşamayı yaygınlaştırmasıyla tanınan Ebu Hâşim el-Kûfi'nin Hicretin 150. yılında Suriye, Remle'de vefatı (Ö.767 M.) dikkate alınırsa, ubbâd ve zühhâda sufi, sufiyye ve sufiyyun adlarının verilmesinin II. veya III Hicri asırdan sonra değil, II.Hicri asrın içinde ve büyük olasılıkla da 150. Hicri senesinden önce olduğu kabul edilebilir **(Sunar, 1975 a: 172-173)**.

Tanınmış mutasavvıf Ebû Haşim el-Kûfi ve Kûfeli Şii kimyager Cabir ibn Hayyan M. VIII. yüzyılın ikinci yarısında, tarihte ilk kez görülen sufîler olarak kabul edilirler. Sufî kelimesinin çoğulu olup ilk defa 199 H. / 814 M. tarihinde İskenderiye'de küçük bir isyan dolayısıyla görülen Sufiyye'ye gelince, bu kelime Muhasibi ve Cahiz'e göre, Kûfe'de doğmuş bulunan yarı Şii bir İslam tasavvuf mektebine işaret etmektedir ki, son üstadı Bağdat'ta 210 H. / 825 M. tarihine doğru vefat eden ve sadece nebati gıda ile yaşayan Abdal al-Sufi'dir. Buna göre sufî adının, başlangıçta kullanıldığı sahanın açıkça Kûfe olduğu anlaşılmaktadır. Bu kelime kısa bir zaman sonra Irak sufilerinin bütününü ve iki asır sonrasında da İslam sufilerinin bütününü ifade eder hale gelmiştir **(Massignon, 1979: 26)**.

M.A.Ayni, Muhâsibi'nin Kûfe sufiyyesine mensup iki kişiden söz ettiğini ifade eder. Bu kişiler arasında İbn Küntâş ve Abdek isimleri yer almaktadır. Câhiz'inde (Ö. 255 H.) âbid* ve zâhidlerden tanınmış kişilerin adlarını saydığını ve sufiyye için bir isim listesi düzenlediğini yazmaktadır. Küllâb, Küleyb, Hâşim, Evkas, Ebu Hâşim el-Kûfi ve Sâlih ibn Abdülcelîl bu listede geçen isimlerdir. Dolayısıyla sufî kelimesinin hicri ikinci asırdan önce Kûfe'deki bazı zâhid zümrelerini göstermek için kullanıldığı görülmekte, bir asır sonrasında da Bağdat'taki tasavvuf toplulukları için kullanılmış olduğu, Cüneyd, Mekki ve İbn Atâ'nın da bu kişiler arasında yer aldığı anlaşılmaktadır **(Ayni, 1985: 37)**.

Sufî kelimesinin ortaya çıktığı tarih konusunda olduğu gibi kelimenin kökeni konusunda da belirsizlikler söz konusudur. Bazılarına göre bu kelime bir isim değil

---

* Âbid, yükümlü olduğu ibadetten fazla ibadet edenlere bir seçkinlik ve ayrıcalık ifadesi olarak verilen bir isimdir.

bir lakaptır. Çünkü Arapça'da bunu destekleyecek hiçbir bir kelime bulunmamaktadır. Sufî ve sufiden türediği düşünülen tasavvuf teriminin kaynağı konusunda ileri sürülen görüşler ile ilgili olarak sözlükte ne kadar "sad" ve "fe" maddeleri varsa onlardan meydana gelen kelimelerin anlamca sufi ve tasavvuf kelimelerine yakın olanları bu iki kelime için köken olarak gösterilmiştir.

Sufi adının kökeni konusunda aşağıdaki görüşler ileri sürülmektedir:

Sufi kelimesinin "safa" dan ve "safv" dan türediği düşünülür. Sufinin safi bir kalp (kalp safveti yani kalbin arınmışlığı ve kalbin Allah'tan başka şeylerden temizlenmesi anlamına gelmektedir) sahibi olması gerektiği beklenen bir özelliktir. Fakat buna karşılık dil açısından "safa" kelimesinden "safevi", "safv" kelimesinden ise ancak "safvi" kelimesi türetilebilir **(Doğrul, 1948: 62)**, **(Ayni, 1985: 36)**. Savf, bir yanda olmak, yüz çevirmek manalarına gelmektedir. Sufilerin mâsivâdan (Allah dışında kalan her şeye sırt çevirme) yüz çevirmesiyle ki buna "savf" adı verilmekte sufi kelimesi arasında bir ilişki olduğu düşünülmektedir.

Mutasavvıflar, tasavvufu ve ideal sufinin niteliklerini tartışırlarken, safa (saflık) sözcüğünün köküyle çok fazla ilgilenmişler ve Adem'i ilk sufi olarak tanımışlardır. Bunun sebebi ise Allah'ın, Adem'in bedenine can vermeden önce Adem'in kırk gün halvete çekildiği ve halvetten aydınlığa çıkan sufi gibi ortaya çıktığı düşüncesine inanılmasıdır. Ayrıca cennetten kovulduktan sonra, Allah onu "seçinceye" (ıstıfâ: en safisini seçip almak) ve safi (saf) oluncaya, yani gerçek sufi oluncaya kadar Hindistan'da üç yüzyıl tövbe ve istiğfar ederek çile doldurduğuna da inanılır **(Schimmel, 1999: 32)**. Mutasavvıflar tarafından ilk sufi olarak tanımlanan Hz. Adem'in tüm bu aşamalardan geçerek safi hale geldiğinin düşünülmesi bu kelimenin, sufi kelimesinin kaynağı olaral ele alınmasında bir gerekçe olarak ifade edilir.

Sufi kelimesinin saf ve duru soydan gelen manasını veren "safevi"den türediği, kelimenin telaffuzunun zorluğu sebebiyle de –vav- ile –fe- harflerinin yerleri değiştirilerek sufi haline getirildiği de düşünülür.

Sufi'nin "saff" yani sıra anlamındaki kelimeden türediği de sıkça tekrarlanan bir başka görüştür. Sufilerin, Tanrı huzurunda ilk safta, ilk sırada oldukları düşünülür. Bu kelimenin sufi kelimesi ile anlam bakımından bir bağlantısının olabileceğini

düşünmenin mümkün olmasına karşılık dil bakımından aynı şeyleri söylemenin mümkün olmadığı ifade edilir. Bunun sebebi de "saff" kelimesinden ancak "saffiy" kelimesinin türeyebileceği buna karşılık sufinin bu kelimeden türemesinin dil bakımından mümkün olmadığıdır **(Doğrul, 1985: 62)**.

Sufiyi, suffa'ya* yani Hz. Peygamber devrinde bütün hayatlarını İslâmiyeti öğrenmeğe ve Peygamberin hiç bir irşadını kaçırmamağa dikkat eden fakir muhacirlere bağlayanlar da vardır. Sufilerin yaşadığı hayat ile Ehl-i Suffa'nın yaşadıkları hayat arasında bir bağlantının olduğu söylenebilir. Fakat suffa kelimesinden "sufi" değil ancak "suffi" kelimesinin türetilebileceği açıklanmaktadır **(Doğrul, 1948: 62)**.

Sufi kelimesinin ensedeki büklümlü saç anlamına gelen "savfat al-kifa"dan türemiş olabileceği de ileri sürülür.

Bazılarına göre ise sufi kelimesi sıfat ile ilişkilidir. Amaçları sufinin en iyi sıfatlarla vasıflanması ve en kötü vasıflardan ayrılmasıdır. Fakat bu kelime üzerinde durulduğunda sufi değil, belki "sıfati" demek doğru olur **(Doğrul, 1948: 63)**.

Sufinin, "Sufân" veya "Sufane" adındaki hububat ile ilgili olduğunu düşünenlerin kastettikleri anlam, tasavvufun az yemek yemeyi gerektiren yönünü ifade ederek sufilerin yemeğe değer vermeyen kimseler olduklarını vurgulamaktır. Fakat bunun da dil bakımından doğru olmadığı, "sufân" veya "sufâne" kelimelerinden ancak "sufani" kelimesinin türetilebileceği belirtilmektedir **(Doğrul, 1948: 63)**.

Bir başka açıklamaya göre Mudar kabilesinden Gavs bin Merr adındaki bir adamın annesi ne kadar çoçuk doğururşa yaşamazmış. Nihayet bir oğlu olunca başına yün bağlayarak Kâbe'ye murâbıt edeceğini adamış. Sonra oğlu doğunca bunlara "Benû's-Suffe" (Suffe'nin Oğulları) denilmiş. Bunlar İslâm'ın ortaya çıkışında ihtida edip ibadetle meşgul olduklarından kendilerine yoldaşlık edenlere de "sufiyye" denilmiştir. Suffa'nın bir Arap kabilesinin adı olduğu da söylenmektedir. Putperest

*Suffa (Ashâb-ı Suffa / Ehl-i Suffa) Mekke'den Medine'ye hicret eden fakir ve kimsesiz müslümanlardır. Toplam sayıları konusunda belirsizlikler söz konusudur en fazla 400 kişi oldukları rivayet edilir. Mescid-i Nebevi'nin sofasında kaldıkları için bu isimle anılmışlardır.

bu kişiler cahiliyet devrinde halklarından ayrılıp kendilerini Mekke mabedinin hizmetine adamışlardı. Bu sebeple de sufi adının bu Arap kabilesinin adından kaynaklandığı da ileri sürülür.

Dr.S.Mahdihassan, sufismin en erken tarihli iki kelimesi olarak nitelendirdiği "sufi" ve "suffah" kelimelerinin İslam öncesindeki varlığına işaret ederek bu iki kelimenin Çince'den alınmış olduğunu ileri sürer. Sufi kelimesinin dolaşan yani gezginci bir birey için kullanıldığını, bu kelimenin İslamiyetten iki yüzyıl önce var olduğunu hatta bu adın antik dönemden beri bilindiğini ifade etmektedir. Çince "Shih-Shih-Fu" kelimesinin "Sz-fuf" olarak teleffuz edildiğini, "Sz" hece olarak "Sa" biçiminde arapçalaştırıldığını ve böylece "Sa-Fu" teriminin ortaya çıktığını, "Sa-Fu"ya Arapça benim anlamını veren "İ" son ekinin eklenmesiyle "Sa-Fu-I" haline dönüştüğünü ve bununda - Su-F-I - şekline geldiğini belirtmektedir. Sonuç olarak da sufi şeklinde kısaltıldığı ve benim öğretmenim ve rehberim (My Guru) anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Suffah'ın ise kendilerini Kâbe'ye adamış dünyadan elini ayağını çekmiş ve Kâbe'nin yakınına yerleşmiş kişiler için kullanıldığını, bu şekilde isimlendirilen ilk kişinin ise Gaus bin Martha olduğunu ileri sürmektedir . Dr.S.Mahdihassan, Hafiz Abdul Gani bin Sayeed'e dayanarak İslamiyetten önce "Suffah" (Su-Fah) olarak adlandırılan bazı insanların varlığına işaret eder. Bu kişilerin pagan Araplar zamanında Kâbe'de en yüksek tanrıya inanan dünyadan vazgeçmiş kişiler olduklarını anlıyoruz. Daha sonra Müslüman olup ve Allah'a ibadete başladıkları böylece Müslüman sufilerinde İslam öncesi dönemden beri var olan Suffah kelimesi ile anılmaya başladığını ifade eder. Suffah kelimesinin türediği kök konusunda, "Sz-Fah"ın Ningpo dilinde evrensel aşkın lideri anlamına gelmekte olduğunu, Arapça'da "Sz-Fah"ın "Su-Fah" haline geldiğini ve "Su-Fah"ın vurgulandığı zaman "Suf-fah" olarak ifade edildiğini izah eder. Suffah kelimesinin Sufi'den daha eski olduğunu söylemekte bunun sebebi olarak ise Ehl-i Suffa'nın, sufiden daha önceye giden varlığıyla açıklamaktadır **(Mahdihassan, 1983: 45-58)**.

Sufiyi mutasavvıfların giydikleri "suf"'a bağlayanlar da vardır. Gömlek anlamındaki "kamîs" giyene gömlek giydiği anlamında "tekammasa" denildiği gibi, yün ve yünlü elbise anlamındaki "suf"u giyene de "tesavvefe" denilmekte dolayısıyla da tasavvuf kelimesinin de "suf"tan geldiği ileri sürülmektedir. Suf Arapça koyun yünü anlamına gelmektedir. Daha sonraki yüzyıllarda yün elbise giyen anlamındaki peşmîne-pûş

teriminin İranlılar tarafından sufî ve derviş anlamında kullanılması da bu geleneğin devamına işaret olabilir. Sufî kelimesinin kaynağı olarak gösterilen suftan yapılmış olan kıyafetin kimin örnek alınarak giyildiği konusunda araştırmacılar kendi aralarında bölünmektedirler. Bazıları bu kıyafeti Hz. İsa ve onun izinde olan havarilerin tercih ettiklerini ve İslam sufilerinin Hıristiyan mistikleri taklit ederek bu kıyafeti giydiklerini ifade etmekte; diğerleri ise, İslam tasavvufunun kaynağının İslam dışı kaynaklardan bazı unsurları mevcut bünyesine dahil etmesine karşılık kendi içinde yani tamamen İslami kaynakların tasavvufun kaynağı olarak görmekte ve Hz. Peygamberin suftan yapılmış kaba kıyafetleri tercih ettiği ve kendini Kuran'ın ve Hz. Peygamberin yoluna adayanların da bu kıyafeti Hz. Peygamberi örnek alarak giydikleri görüşü üzerinde durmaktadırlar. Ayrıca Hz. Musa'nın hatta tüm peygamberlerin yün kıyafetleri tercih ettikleri de ileri sürülmektedir. Renksiz, kaba yünden elbise giymenin günahlardan arınmak için bir alamet sayılması aynı zamanda suftan yapılmış kıyafetin anlamsal boyutunu yansıtmaktadır. Muhâsibi'nin fikrine göre de böyle giyinmek kibri örtebilir. Hicri üçüncü asırdan başlayarak beyaz renkli yünden elbise artık sufiler için resmi ve makbul bir giysi olmuştur **(Eraydın, 1994: 53)**.

Birûni, sufi kelimesinin kaynağını Yunanca hikmet (felsefe) anlamındaki "sofya" kelimesinden aldığını söylemektedir. Birûni, sufilere "hukema" da denildiğini, Yunanca'da sufi kelimesinin hikmet anlamına geldiğini, onun için de filozofa "Plasoya", yani hikmetin muhibbi denildiğini, Müslümanların içinde filozofların düşüncelerine yakın fikirler taşıyan kişilerin de bu isimle anıldığını ifade etmektedir.

Kuşeyri'nin risalesi Hz.Muhammed zamanından başlayarak kendini ruh hayatına veren ve bu hayatı yaşayan kimselerin hangi isimlerle adlandırıldıkları konusunda önemli bilgiler aktarmaktadır. Müslüman büyüklerine, Hz. Peygamberin zamanından sonra, peygamberin arkadaşı olmaları sebebiyle "ashâb" adı verilmiştir. Daha sonra ashâbın ashâbı yetişmiş ve bunlara da "tâbiin"denilmiştir. Bu kişiler peygamberin arkadaşlarına uyarak bu adı almışlardır. Âshab ve tâbiinin yaşadıkları birinci ve II. Hicri asrın ilk yarısında henüz sufî kelimesinin kullanımına rastlanılmıyor. Âshab ve tâbiinin yanında bu kişiler âbid, zâhid, fâkih, nüssâk ve kassâs gibi adlarla anılmaktaydılar. Bunlardan sonra gelen nesil de Hz.Peygamberin ashâbına uyanlara uyanlar anlamındaki "tebe-i tâbiin" adını almışdı. Sonuç olarak, ruh hayatına kendini

adamış bu kişilerin Hz. Peygamberin zamanından başlayarak zamanla ashâb, tâbiin, tebe-i tâbiin, zâhid, âbid ve sonunda hicretin iki yüzüncü yılından önce ise sufi adı ile anılmaya başlandıklarını söyleyebiliriz.

Tasavvufi hayata kendini vakfetmiş kişiler için sufi kelimesi dışında başka adlarda kullanılmıştır. Sufi kelimesi dünyanın her yerinde etkisini aynı ölçüde gösterememiş bu sebeple de bölgelere göre bu kelimenin yerini tutan farklı isimler kullanılmıştır.

"Mutasavvıf", sufinin benzeri olan fakat sufinin derecesine yetişmeye çalışan kişiler için kullanılan bir isimdir. Çoğulu ise Mutasavvife'dir.

"Fakir", "dünya hallerinden ve mâsivâ sebeplerinden bir şeye" malik olmayan ve malik olduğu şeyleri Hakk'ın rızasında, muhabbet ve mutlak vücudda terk eden kimsedir. Fukara iki çeşittir. Biri suretâ fakir, diğeri manen fakirdir. Malı mülkü olmayan suretâ fakirdir. Beşer sıfatından ve hallerinden çıkmak, kendini bir şeye malik görmeyip fâni (yokluk halinde) görmek manevi fakirin tarifidir. Fakir deyimi sufi terimlerinden önce kullanılmıştı. Fakir kelimesi Arap bölgelerinde ve her yerde kullanılıyordu. Çoğul hali "fukara"dır. Kadınlar için ise faqirat / fakirat kullanılıyordu **(Trimingham, 1971: 175-176)**.

"Derviş" fakirin Farsça karşılığıdır. Türkçe'de herhangi bir tarikata doğrudan doğruya mensup ve hizmet edici olan kimseye derviş adı verilir. Derviş kelimesinin muhtemelen yoksul yani fakir ile ilişkili olduğu sanılmaktadır. Derviş kelimesi özellikle Arap toprakları, Yakın Doğu, İran, Orta Asya ve Türkiye'de kullanılan bir addır. Fas'ta ve Cezayir'de derviş anlamında ihvan (kardeş) kelimesinden bozulmuş olarak "huvân" kelimesi kullanılır.

Dede ve Baba adlarına gelince tarikatın büyüklerine verilen "dede" ve "baba"adları aynı anlama gelecek şekilde kullanılan iki kelimedir.

Ârif, sufiyye katında mârifet yani Allah'ı tanıma bilgisine sahip kimsedir. Horasan'da ve Semerkant'ta hakimin çoğulu "hukama" teriminin yanında Allah'ı tanıyan, bilen anlamında "ârif" terimi kullanılmaktaydı **(Trimingham, 1971: 175)**. Âgâh Farsça'da bilen, haberli, uyanık kişi manalarıyla hemen hemen ârif kelimesi aynı anlamı verir.

"Kalender" denilen kimseler yalnızca farzlarla meşgul olurlar, fazla ibadet etmezler. Ancak gösterişten ve riyadan çekinirler. Bununla beraber ibadetlerini halkın nazarından gizlemekle de uğraşmazlar.

Bunların dışında sufiler dünya ile bağlarını kestiklerinden ve yurtlarını terk ederek diyar diyar dolaştıklarından "seyyahîn", az bir yemekle kanâat ettiklerinden "cûiyye", çöllerde dolaşıp, mağaralarda yalnız bir hayat yaşadıklarından dolayı Horasan bölgesinde "şikeftiyye" diye adlandırılmışlardır.

2. 3. Tarikat

Tarikat kelimesini, sufinin ulaşmak istediği asıl amacı ve aynı zamanda tasavvufi yola giriş nedeni olan ilahi hakikate kavuşma arzusunu gerçekleştirebilmek için "seyr-i sülûk" adı verilen manevi yolculuğunda, geçmekle yükümlü olduğu engellerle dolu makamat isimli aşamalarda, ona rehberlik eden ve onu ilahi hakikate kavuşturan "özel bir yol" olarak tanımlayabiliriz.

A.Schimmel, tarikat kelimesini, "sâlikin, yani yolcunun, seyr-i sülûk'unda -manevi yolculuğunda- "Allah birdir" varoluşsal ikrarına -tam tevhid hedefine- ağır ağır ulaşıncaya kadar farklı makamlardan geçerek ilerlediği bir yol" tanımlar **(Schimmel, 2001: 107)**.

Tarikat kelimesinin ifade ettiği anlam farklı çevrelere göre değişiklik göstermektedir. Bu bağlamda tarikat sözcüğü sünni çevrelere göre şeriata sıkı sıkıya bağlı olan bir yöntemi temsil eder. İlahi hakikate ulaşabilecekleri konusundaki iddialarında ısrar etmeleri nedeniyle sürekli olarak şeriatçılar tarafından takip edilerek eleştirilmiş olan tasavvuf ehli bu olaylar sonuncunda da Sulami ve Makki'den itibaren İbn Tahir Makdisi ve Gazzali'ye kadar tarikatın adabını derleyerek tarikatı daha çok sünni manada sınırlandırmaya çalışmışlardır **(Massignon, 1979: 1)**.

Tarikat kelimesinin IX. ve X. yüzyıllarda ifade ettiği anlam XI. yüzyıldan itibaren yerini yeni bir manaya terketmiştir. IX. ve X. yüzyıllarda bu kelime manevi makamatlarda (ahvâl) şeriatın tam anlamıyla uygulanmasıyla ilahi gerçeğe yani hakikate ulaştıran bir yol saptayarak her ilahi yolculuğa rehberlik etmek için daha çok nazari ve ideal bir usûlü, yöntemi ifade eden bir anlama gelmekte, ölümden

sonraki hayatı kazanmak için bu dünyadan yüz çevirerek ve uzaklaşarak, manevi duyguları terbiye, nefsi ve dünyevi istekleri yenme, içi kötü duygulardan arındırma ve zâhidane bir yaşayış biçimine işaret eden bir anlama gelmekteydi. XI. yüzyıldan sonra kurulmaya başlanan tarikat adı verilen kurumlardaki aynı ruhani referansları paylaşan kişilerin ortak yaşayışı için, manevi hayata kendini vermiş kişilerin bütününü ifade etmek amacıyla bu terim kullanılmaya başladı. Dolayısıyla tarikat terimi sonunda İslamın temellerine ve bazı özel kaidelerine dayalı olarak kurulmuş ortak bir yaşayışı ifade eder hale geldi **(Massignon, 1979: 1)**.

Kur'ân-ı Kerîm'de bahsi geçen "târık"* kelimesi, "karanlığı delercesine etrafı aydınlatan sabah yıldızı" manasına gelmektedir ki bu cümledeki anlamıyla yol gösteren, kılavuz anlamını verir. (Târık, 86 sûre /1.-2.-3.-4. ayetler).Yine Kur'ân-ı Kerîm'de "târık" kelimesi "yol" olarak geçmekte: (Ahkaf, 46 sûre / 30 ayet) kendinden öncekini doğrulayan, Hakk'a ve doğru yola ileten manasına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu ayetlerde târık kelimesi rehber, yol gösteren, aydınlık yola çıkaran, Allah'a ve doğru yola ulaştıran tarz, yol, usûl, mezhep, gidiş, yöntem, hal ve tavır gibi anlamlara gelmektedir.

Benzer bir anlamı ifade eden, gidilen ve tutulan yol anlamlarına gelen "mezhep" kelimesi ile tarikat kelimesi arasındaki fark, Gölpınarlı tarafından şu şekilde açıklanmıştır: "Mezhep, itikatta, yani inançta, amelde, yani ibadetlerde, muâmelâtta, din emirlerine uyulmadığı taktirde mükellifin uğrayacağı cezalarda, başta kitap, yani Kur'ân, sünnet, yani hadis olmak üzere re'y ve kıyâsı, yahut aklı da bunlara katarak tutulan yoldur şeklinde açıklanmakta ve müctehidin, yani bu esaslara dayanarak bir hükme varan kişinin kurduğu usul ve fürû'u ihtiva eden bu gidilecek, tutulacak yola mezhep" denilmektedir. Tarikat ise "kulu Tanrı'ya ulaştıran zevk, neşe, irfan, aşk ve cezbe yolu" olarak tanımlanmakta sonuç olarak ise mezhep "ilim yolu", tarikat ise "irfan yolu" olarak bu özellikleriyle birbirinden ayrılmaktadırlar **(Gölpınarlı, ...: 185-186)**.

---

* Kur'ân-ı Kerîm'in 86. sûresi olan Târık sûresinin 1.,2.,3. ve 4. ayetlerine göre: "Gökyüzüne ve târıka (sabah yıldızına) yemin ederim. Târıkın ne olduğunu nereden bileceksin ? O, karanlığı delen yıldızdır. Hiç kimse yoktur ki üzerine bir koruyucu, bir denetleyici bulunmasın". Kur'ân-ı Kerîm'in 46. sûresi olan Ahkaf sûresinin 30. ayetine göre: "Ey kavmimiz ! dediler, doğrusu biz Musa'dan sonra indirilen, kendinden öncekini doğrulayan, hakka ve doğru yola (târıka) ileten bir kitap gönderdik" ayetlerine göre târık kelimesinin tarikat kelimesine işaret ettiği düşünülmektedir. Bu iki surenin ilgili ayetleri dışında Kur'ân-ı Ker'im'in 72. sûresi olan Cin sûresinin 11. ve 16. ayetleri ve 20. sûre olan Tâ-hâ sûresinin 63.ayeti târık kelimesinin geçtiği diğer ayetlerdir.

Allah'a kavuşmak amacıyla onu aramaya koyulan sufiye "sâlik" -yolcu- adı verilmektedir. Sufi, Hakk'la bir olmak için (fenâ fi'l-Hakk) onu bu arzusuna ulaştıran bir yolu (tarikat) izleyerek, sırasıyla bir takım makamatlardan ve hallerden geçmektedir. R.A.Nicholson, "seyr-i sülûk"olarak adlandırılan tarikat yolunun yedi makamdan oluştuğundan bahsetmektedir. Bunlar Tövbe, Vera (şüpheli her şeyden sakınma), Zühd, Fakr, Sabr, Tevekkül, Rıza gibi isimlerle anılan aşamalardır. Geçilen bu makamlar sayesinde sufi, ruhi ve ahlaki terbiye açısından olgun hale gelir. Yazar aynı esere dayanarak on halden bahsetmektedir. Bunlar ise Murâkabe, Kurbiyet (Allah'a yakınlık), Mehabbet, Korku Ümid, Şevk, Ünsiyet, İtmi'nan, Müşâhede ve Yakin gibi isimlerle anılan hallerdir. Bahsedilen bu on makam tasavvuf yoluna kendini vakfetmiş olan ve sâlik adı ile isimlendirilen kişi tarafından kendi çabalarıyla aşılabilecek basamaklar ise de benzer durum haller için geçerli değildir. Hal adı verilen bu manevi duygular ancak Allah tarafından sâlikin kalbine indirilir ve bu durum sâlikin iradesi dışındadır, bu özelliğiyle haller makamlardan ayrılır **(Nicholson; 1978: 25-26)**.

Tarikatta sufi eğitimi bir rehberin yardımıyla gerçekleşmektedir. Manevi yolculukta yol gösteren kişiye, doğru yola götüren, irşat eden anlamına gelen "mürşid" adı verilmektedir. Bir mürşidin hizmetine girmek isteyen kişinin uyması gereken kurallar bulunmaktadır. Mürit sayısı artıkça, eskiden daha bireysel olan düzen, daha sıkı hale gelmiş, gündelik yaşayışı düzenlemek için kuralların sayısı giderek artmış; mürid, mürşidin otoritesini kabul etmiştir. Çünkü sufi yolu olarak adlandırılan yoldan ve aşamalardan mürşid daha önce geçmiş, sulûkünü tamamlamış ve halife denen kişiden bu mertebeye erdiğine dair bir icazet (icazetnâme / hilafetnâme) yani bir çeşit diploma almıştır. Bu bakımdan, hemen her tarikatta aşağıdan yukarıya doğru kişinin tarikat yolunda bulunduğu konumuna ve aldığı yola bağlı olarak bir derecelenmeden bahsedilir. Buna göre Talip, Mürid, Sâlik ve Vâsıl gibi farklı isimlerle adlandırılan bu kişilerin bulundukları bu dört derece içerik olarak şuna işarettir: Talib, herhangi bir tarikata girmek isteyen kimsedir ki, hüviyeti tetkik edilerek, tarikat için ehil olup olmadığına karar verilir. Ehil olduğu anlaşılırsa, şeyh kendisini kabul eder ve mürid olmuş olur; Mürid, tarikate girmeye uygun olan kişi demektir; Mürid, şeyhi tarafından usûl ve tarikat âdâbını öğrenip seyr-i sülûka girerse, ona da sâlik denir; Vâsıl ise ölümden önce ölmek anlamına gelen aşamadır. Bu kelime ulaşmak anlamına gelmekte, Allah'a ulaşan kişi ve en son aşama olarak vâsıl adını almaktadır **(İz, ...: 198, 202).**

J.S.Trimingham tarikat yöneticilerinin manevi yolculukta sâlike rehberlik edecek bir kişinin varlığı konusunda; her insanın doğasında tanrı ile özünün birliğine sahip olduğuna ve bunun açığa çıkması için kendi doğasında bir imkanın söz konusu olduğuna, ancak tanrı tarafından ışıklandırılmış ve aydınlatılmış istisnalar dışındakilerin eğer bir rehberden yardım almazlarsa içlerindeki bu mevcut gücün gizli ve etkisiz kalacağına inandıklarını ifade eder **(Trimingham, 1971: 3)**.

Sufilere göre Allah'a ulaşan yollar sayısızdır. Herkesin bu yoldaki amacı farklı metot ve yollarla gerçekleşir. Kübreviye tarikatının şeyhi Necmeddin Kübra'ya göre (Ö.618 H. / 1221 M.) "Allah'a ulaşan yollar yaratıkların nefesleri sayısıncadır". İlk sufilerden Ebu Bekir Tamastani (Ö.328 H./ 951 M.) ile Ebu'l- Hasan Müzeyyin (Ö.328 H./ 939 M.)' de "Allah'a ulaşan yollar yaratıkların sayısıncadır", "Allah'a ulaşan yollar yıldızların sayısıncadır" demektedirler. Bu konuda ayrıca Kur'ân-ı Kerîm'in Ankebut suresinin 69 ayeti üzerinde durularak "Bizim yolumuzda mücahede edenleri biz yollarımıza ulaştırırız" denilmekte ayette geçen yollar kelimesinin tarikata (yol) işaret ettiği dolayısıyla da yolun bir tane olmadığı ifade edilir. Tarikatların sayıca çok olmasının en büyük sebebi insanlardaki karakter farklılığıdır. Her birey bağımsız ve farklı bir iç dünyaya sahiptir. Bu sebeple de insanlar iç dünyalarında farklı duygu, bakış ve görüşler ortaya koyarlar. Bu gerekçelere dayanarak tarikat dinin gösterdiği hedefe ulaşmak için edinilen bir araç ve kişinin ruhi mizacına uygun olarak izlediği bir yol olarak da tanımlanabilir. Bu sebepledir ki dinin tek oluşuna karşın tarikatlar çok sayıdadır.

İlk zahid ve sufilere atfedilen tarikatlar var ise de (Cüneydiyye, Tayfuriye, Hallaciye, Sehliye, Muhasibiye, Gazzaliye v.s) tasavvuf tarihinde yaygın şekliyle tarikatler VI H. / XIII. M. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlamıştır. Demek ki ilk beş asırda tasavvuf düşüncesi doğmuş ve gelişmiştir ve tarikatlar ise tasavvuf düşüncesinin tamamiyle olgunlaşmasından sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. İlk asırlardaki bu düşünce sistemlerini bir tarikat olarak değil de bir -düşünce okulu*- olarak nitelendirmek daha doğrudur. Kişi ve bölgelere göre oluşan bu cemaatler sufilerin isimlerinden hareketle adlandırılmışlardır.

---

*Bu düşünce okulları şunlardan oluşmaktadır: Hâris Muhâsibî →Muhâsibîye, Bâyezîd Bistâmî→Tayfuriye, Cüneyd-i Bağdâdî →Cüneydiye, Ebû Hüseyin Nûr î→Nûriye, Sehl-i Tusterî →Sehliye, Hakîm-i Tirmîz i→Hakîmiye, Ebû Said Harrâz →Harrâziye, Ebû Abdullâh-ı Hafîf →Hafifiye, Ebû Abbâs Seyyârî →Seyyâriye, Hamdûn Kassâ r→Kassâriye, Hallâc-ı Mansûr→

Tarikat şeyhleri, büyüklüklerini halka kabul ettirebilmek, onlar üzerinde daha etkili olabilmek ve kitleyi onlara bağlı tutabilmek için ortaya tarikat şecerelerini, başka bir ifadeyle silsilelerini çıkardılar. Bu silsileler sayesinde sufiler, şeyhler aracılığıyla önce Hz.Ali ve Hz.Ebubekir'e, onlardan Hz.Peygambere ve en son olarak Allah'a ulaşabileceklerini kabul etmekteydiler. Netice olarak ise Hz.Ali ve Hz.Ebubekir'in, Hz.Peygamber'den öğrendikleri gerçek bilgi (marifet) halkalar halinde şeyhler vasıtasıyla bugüne kadar gelebilmiş olmaktaydı. İslam tarikatlarına özgü bu düzen onu diğer mistik inançlardan ayıran temel bir özellik olarak ifade edilebilir.

Sufi eğitimi ve uygulaması gelişmiş özel yollar (tarikatlar) aracılığıyla tüm İslam dünyasına yayıldı. Bu özel yollar orta dereceli dini kuralları içermesi sebebiyle insanlar tarafından daha kolay kabul edildi **(Trimingham, 1971: 3)**. Bu sayede tarikatlar İslamdaki bütün toplum sınıflarına ve ırklara uyum sağlayabilmeyi başardı ve aynı zamanda bu gruplara ait kültür öğelerini bünyesine dahil ederek zenginleşti ve büyüdü. Farklı durumlara uyabilme özelliği sayesinde tarikatlar İslam öğretilerinin yayılmasında ideal bir araç olarak kullanılabilme imkanı kazandı. Tarikatların oluşmasıyla, tasavvufi faaliyetin yeri artık ev, ya da üstadın dükkanı olmaktan çıkmış, sayısı gittikçe artan sâlik ve müritleri kapsayabilmek için farklı adlarla anılar yapılar tasarlanmış böylece "tarikat mimarisi" ortaya çıkmıştır.

Hallâciye, Ebû Hulmân Dımaşk î→Hulmâniye . Ali al-Hucviri'nin (Ö. 467/1074) bahsettiği bu tasavvuf okullarından sadece Hallâciye, Hulmâniye onay görmeyen iki tasavvuf okulu olarak adları verilmekte, bunun dışındaki diğer on tasavvuf okulunun ortodoks inancına uygun düştüğü ifade edilmektedir.

3. TÜRK-İSLAM ÇEVRELERİ MERKEZ OLMAK ÜZERE TARİKAT YAPILARI İÇİN KULLANILAN TERİMLER VE BU YAPILARIN KARŞILADIKLARI İŞLEVLER

İslamiyet, Hz. Muhammed'in ölümünden (632) kısa bir süre sonra Suriye'ye (636), Kudüs'e (638), Mısır'a (639), Mezopotamya'ya (641), İran'a (651), Kuzey Afrika'ya (647-709) ve İspanya'ya (711) yayıldı. Zamanla İslamiyet'in kendi içinde kuralları düzenlenmiş ruh ve heyecandan yoksun ibadet anlayışının yerini manevi yönü ağır basan birbirinden farklı yollar, tarikatlar aldı. Tarikatların oluşmasıyla birlikte tasavvufi faaliyetin yeri başlangıçta hocanın evi iken kişi sayısında meydana gelen artışla birlikte bu amaç için planlanmış farklı isimlerle anılan tarikat yapıları inşa edilmeye başlandı. Türk-İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde görülen bu yapılar gerek işlevleri gerekse aldıkları adlar açısından bölgelere ve yüzyıllara göre farklılıklar göstermektedirler.

Türk-İslam çevrelerinde karşılaşılan ribat, zaviye, hanikâh, imaret, tekke, buk'a, asitâne, dergâh, halvet, kubbe, düveyre ve savmaa gibi yapı isimleri tarikat yapılarına işaret etmektedir.

Tarikat yapıları başlığı altında yer alan ve Arapça rbt "ربط" kökünden gelen ribat kelimesi Kuran'daki kullanımıyla, "kafirlere (karşı) cihâta hazır bulunan süvarilerin atlarını bağladıkları yer" manasına gelmektedir. Dolayısıyla ribat adıyla geçen bu tesisin hem dini hem de askeri bir işlevi yerine getirdiği özellikle de cihât adı verilen dini savaşla alakalı olduğu açıktır **(Köprülü, 1942: 268)**.

Ribatlar, İslamiyet'in yayılma hareketine bağlı olarak farklı bölgelere ulaşmıştır. Özellikle de İslamiyet'in ilk yıllarında cihât farzlarını yerine getirmek düşüncesiyle hareket eden servet sahipleri sürekli cihât sahası durumunda olan yerleri tercih ederek küçük ribatlar inşa ettirmişler yada mevcut olanları güçlendirmişlerdir.

Dolayısıyla İslamiyet'in yayıldığı alanlarda VIII. yüzyıla kadar ribat adı ile anılan yapıların sınırlarda cihât edenlerin oturdukları binalar olarak kullanıldığı yani askeri bir ikametgah olma özelliğini bu yüzyıla kadar koruduğu anlaşılmaktadır **(Anonim, 1979: 58)**.

J.S. Trimingham, ribatları Arap tipi bir misafirhane veya eğitim merkezi olarak tanımlamaktadır. Al-Irbilli, ribat kelimesini kadınlar için inşa edilen yapılar için kullanmakta sadece Halep kentinde 1150-1250 M. yılları arasında inşa edilmiş kadınlara ait yedi adet ribatın bulunduğunu ifade etmektedir **(Trimingham, 1971: 17-18)**. Suriye, Filistin, Mısır ve Hicaz bölgelerinde ribatların genellikle yolcuları, kimsesizleri ve bilhassa hacıları barındıran bir misafirhane, dervişlere mahsus bir tekke; Ata Melik Cüvayni'nin Necef'te, İmam Ali Meşhedi'nde ve Bağdat'ta yaptırmış oldukları ribatların fakir yolcuları barındıran, dervişlere ibadet mekanı sağlayan birer tarikat yapısı yani hanikâh, zaviye işlevine sahip olduğu buna karşılık tüm bu yapıların askeri bir niteliğe sahip olmadıkları anlaşılmaktadır **(Köprülü, 1942: 275-276)**.

Arapların Mezopotamya, İran ve Maveraünnehri ele geçirmesinden sonra İslamiyet'in buralarda yayılması ve kök salması çok kolay olmamıştır. Müslümanlığı yeni kabul etmiş ve sathi ölçülerde benimsemiş olan İran ve Maveraünnehir'de iç müdafaa sistemine ihtiyaç duyulduğundan, stratejik ve iktisadi öneme sahip yolların korunması, İslam sahası dışından gelebilecek akınların önlenmesi ve iç isyanlara meydan verilmemesi gerektiğinden bu bölgelerde ribatlar savunma amaçlı bir işlevi yerine getirmek maksadıyla inşa edilmişlerdir. İlk Halifeler döneminde (632-661) Orta Asya'nın çok büyük bir bölümü fetih edilmiş bundan sonra VIII. yüzyılda Abbasi İmparatorluğu döneminde özellikle Horasan ve Maveraünnehir'de ribatlar inşa edilmiştir. Abbasi Halifesi el-Nasir li-Din Allah (1180-1225) Irak ve dolaylarında çok sayıda ribat yaptırmıştır. İbn Hâllikân sadece Maveraünnehir'de 10.000 ribatın bulunduğu yazmaktadır **(Köprülü, 1942: 268, 270-271)**.

IX. ve X. yüzyıllarda Samaniler ve Gazneliler zamanında askeri nitelikte ribatların inşasına mevcut olanlarında ihyasına devam edilmiştir. Samani hükümdarlarından Ahmed b. İsmail zamanına ait bir rivayet ribatların bu tarihlerdeki işlevi konusuna ışık tutacak mahiyette bilgiler vermektedir **(Köprülü, 1942: 272-273)**. Bu rivayete göre:

"...Ordu efradına maaşlarını dağıtan teşkilâtın âmiri bulunan 'Ârız Abu'l Hasan Ali ordudaki eski ve tecrübeli askere her nedense kızarak: artık ihtiyarladığını, bundan sonra işe yaramayacağını, binaenaleyh bir ribâta çekilip oturması lâzım geldiğini..." söyler.

IX. yüzyılın sonlarına tarihli rivayet bu tarihlerde ribat adı verilen tesislerde yalnızca mücahit gençlerin değil aynı zamanda savaşlara katılamayacak kadar yaşlı olan ihtiyar gazilerinde kalabildiğini göstermektedir. Savaşa katılamayacak durumda olan ve ribatlarda günlerini geçiren bu kimselerinde ibadetle meşgul oldukları düşünülebilir. Ayrıca X. yüzyılın ilk yarısında önceleri mücahitlere ait olan ribatlarda artık İslam ilimleri ve ibadetle meşgul olan gençlerin de bulunduğu ve buralarda dini konularla ilgili müzakerelerin yapıldığı bilinmekte, savaş zamanında ise bu gençlerin kuvvetinden yararlanılmaktaydı. Bu sebeple de böyle kimselere "rîbâtî" lakabı verilmekteydi **(Köprülü, 1942; 272)**. Dolayısıyla askeri yönleri ağır basan bu yapılara VIII. yüzyıldan sonra dini bir işlevinde eklendiği anlaşılmaktadır.

Ribat kelimesi geçirdiği tüm bu değişimler sonucu hanikâh adı verilen tarikat yapıları ile aynı anlama gelecek şekilde kullanılmaya başlandı. İran'ın Kazerûn bölgesinde 325 H. / 963 M. tarihinde doğan büyük sufi Ebu İshâk Kâzeruni tarafından kurulan Kazeruniye tarikatının daha şeyhin hayatında kurulmuş altmış beş ribatının olduğu, bu yapıların da genellikle ribat bazen hanikâh nadiren de buk'a diye adlandırıldığı bilinmektedir. Bu yapılar dervişlere, yolculara ve gariplere kalacak yer, yiyecek imkanı, ayrıca yapacakları zikir toplantıları için ihtiyaç duydukları mekanları sağlamaktaydı. Aynı zamanda buralarda barınan mücahit gençler cihât fikrini destekliyor, savaş zamanında da asker olarak ellerinden geleni yapıyorlardı. Bu sebepten dolayı da bu tarikatın hanikahlarına ribat denilmesinin normal olduğu anlaşılıyor **(Köprülü, 1942: 273)**. Ribat adı ile anılan bu yapılarda ayrıca mücahit dervişlerin mezarları da bulunmaktaydı.

Büyük Selçuklular döneminde ribatların bu bölgelerdeki inşasına devam edilmiştir. Bu tarihlerde ribatların karşıladıkları işlevler Nizam-ül-mülk ve Fahrüddin Mübârekşâh'ın sözlerinden anlaşılmaktadır. Buna göre Nizam-ül-mülk, büyük yolların önemli noktalarında ribâtlar yapmanın hükümdarların başlıca vazifelerinden olduğunu, Fahrüddin Mübârekşâh'da yolların mühim ve tehlikeli noktalarında ribatlar yapılmasının hükümdar için bir borç olduğunu vurgulamaktadırlar **(Köprülü, 1942: 274)**. Bu ifadelerden hem bölgenin korunması için hem de bu yollardan geçen

kervanların güvenliği için emniyet sorunun olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Büyük Selçuklular döneminde ribat kelimesinin kervansaray yapılarına işaret ettiği anlaşılmaktadır **(Köprülü, 1942: 275)**.

İslamiyet Kuzey Afrika kanalıyla Endülüs'e yayılmıştır. Emeviler döneminde (661-750) fethedilen bu topraklarda özellikle İspanyollara ve Portekizlilere karşı yapılan savaşlarda kullanılan ribatlar askeri bir niteliğe sahiptirler. XI ve XII. yüzyıllarda Hıristiyan İspanya ile savaş durumu devam etmiş, bu bölgelerdeki ve Magrib'teki ribatlar askeri özelliklerini devam ettirmiş, XIV. yüzyıla gelindiğinde bile Magrib şehrinde Hıristiyan akınlarını önlemek amacıyla kıyılarda "Mahra" denilen savunma mevkileri ve işaret kuleleri yapılmaya devam edilerek bu yapılara da ribat adı verilmiştir. Aynı zamanda ribatlar XI. ve XII. yüzyıllarda dervişlik cereyanının etkisi altında kalarak bir şeyhin veya şeyhe ait mezarın etrafında toplanmış dervişlerden oluşan bir zümrenin yaşadığı bir yer haline gelmişti. İspanya'da râpita, ravita, râbida gibi değişik şekilleri olan bu kelimenin Berberistan'da "kendi mensupları ve adamları ile beraber inzivaya çekilip yaşayan bir velinin oturduğu yer" anlamına gelmektedir **(Köprülü, 1942: 269-270)**.

Anadolu dışında sıkça rastladığımız bu kelime Anadolu'da tek bir yapının kitabesinde görülmektedir. Bu yapı Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'un zamanında 612 H. / 1215 M. yılında inşa edilmiş olan Afşin'deki Eshab-ı Kehf Ribatı'dır. Yapı plan olarak bir tarikat yapısından ziyade kervansarayları hatırlatsa da bir şeyhin idaresi altında dervişlere tasavvufî bir eğitim vermek, mescid vazifesini görmek, Hıristiyanlığın önemli merkezlerinden olan bölgede Müslüman iskanına öncülük etmek, kutsal mağarayı ziyarete gelenleri misafir etmek ve çevredeki insanlarla iyi ilişkiler kurarak onların eğitim ve öğretimlerine yardımcı olmak gibi işlevleri yerine getirmiştir **(Özkarcı, 2001: 166)**. Ribat kelimesinin kitabesinde geçtiği bu yapı bize Anadolu'da bu kelimenin ne anlama geldiğini açıkça göstermektedir.

Tarikat yapıları başlığı altında ele alınabilecek bir başka yapı tipi zaviye adıyla anılan yapılardır. Bağımsız ve özel olarak planlanmış zaviyelerin yanısıra camilerde ders okutulan ve murakabeye dalmakta kullanılan hücrelere de aynı isim verilmektedir **(Anonim, 1979: 58)**. Arapça bir kelime olan zaviye kelimesi "toplamak", "men etmek" manalarına gelmekte, "zvy" kökünden türeyen bu terim

(çoğulu zavāyā) aynı zamanda "köşe", "bucak", "evin bir odası" ve "geometride açı" gibi manalarda vermektedir. Benzer şekilde Levi-Provençal, Hıristiyan keşişlerine ait hücreler içinde bu deyimin kullanıldığını, bu kelimenin Yunanca "köşe", "bucak", ikinci bir anlamda "ateş yakma yeri" anlamına gelen " γωνία " sözcüğü ile ilişkili olabileceğini söylemektedir **(Levi-Provençol, 1939: 1320-1321)**. Genel anlamda zaviye sözcüğü herhangi bir tarikata bağlı dervişlerin şeyh adı verilen bir liderin yönetiminde topluca yaşadıkları, gelip geçen yolculara bedava yiyecek, içecek ve yatacak yer sağladıkları merkezlerde veya yol üzerinde inşa edilmiş olan bina veya bina topluluğudur **(Ocak-Farûki, 1986: 468)**. Aynı zamanda bu adla anılan yapılar tarikat yapıları içinde en küçük tekke yapısı olarak da değerlendirilmektedir.

İlk olarak zaviye adıyla anılan kurumun VIII. yüzyılın sonlarında vefat eden ve tarihte ilk sufi lakabını aldığı söylenen Kufe'li Ebu Haşim Osman b. Şerik tarafından Şam yakınlarında Remle'de kurulduğu kabul edilir **(Ocak, 1978: 247)**.

Zaviye kelimesi X. yüzyılda dini mahiyette bir kurumu ifade eden bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaviye adıyla adlandırılan bu yapıların yayılmasında diğer adlarla anılan tarikat yapılarında olduğu gibi siyasi ve ruhi bir takım sebepler yatmaktadır. Abbasi Halifelerinin maddi ve manevi nüfuzlarının sarsıldığı XI. ve XIII. yüzyıllarda çeşitli bölgelerde bağımsızlık kazanmak amacıyla mahalli emirlerin harekete geçerek halk üzerinde güce sahip dini zümrelere yöneldikleri ve onlara zaviyeler ve hanikâhlar kurdukları bilinmektedir. Malına devlet tarafından el konulacağı korkusunda olan varlıklı kişiler bu tür yapılar kurarak mal varlıklarının kan bağı olan kimselere kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamakta böylece hem sahip oldukları malları garanti altına almakta hem de yönetici kesimi ile daha iyi ilişkiler kurabilmekteydiler **(Ocak, 1978: 248)**. Dolayısıyla bu yapıların kurulmasında dini sebeplerin oynadığı rolün yanısıra bir takım maddi sebeplerinde etkin olduğu görülmektedir.

Genel olarak küçük tekke olarak tanımlanan zaviye kelimesi Anadolu dışındaki diğer İslam ülkelerinde bir dervişin tek başına veya bir şeyhin çevresinde bazı müritlerini toplayarak çekildiği halvethâne, uzletgah gibi insanlardan uzak, tenha yerlerdeki yaşam ünitelerine verilen bir addır. Fakat zaviye kelimesi için yapılan küçük tekke tanımlaması her yerde geçerli değildir. Magrib'de XIV. yüzyılda bünyesinde cami,

kuran okulu, âyin mekanları gibi üniteleri içeren tasavvufla ilişkili olan yapılara da bu ad verilmektedir **(Trimingham, 1971: 18, 176)**. Aynı zamanda bir inziva yeri olan Mağrib zaviyelerinin XIII. ve XIV. yüzyıllarda gezgin dervişler ve yolcular için parasız misafirhane iken daha sonraları merkezi iktidardan uzak yerlerde halk arasında siyasi bir güç kazandıkları görülmektedir **(Ocak-Farûkî, 1986: 469)**. Mısır'da bir tarikat kurmuş olan Abdâl-Vahhab ibn Ahmed as-Sharani (1492-1565) için Kadı Muhyiddin Abdülkâdir el-Ûzbekî tarafından Kahire'de kurulan zaviyenin bir cami, iki yüz kadar talebesi olan bir medrese, dervişler için bir halvethane, konuklara ayrılmış bir bölüm ve şeyhin kendisi, ailesi ve akrabaları için ikamet ünitelerini içeren büyük bir külliye olduğu görülmektedir **(Trimingham, 1971: 223)**. Tüm bunların sonucunda Kuzey Afrika ülkelerinde bu terimin öteki İslam ülkelerinden farklı olarak daha geniş yapıları, bir çeşit külliyeleri ifade ettiği anlaşılmaktadır.

XII. yüzyıl sonlarıyla XIII. yüzyıl başlarında Mısır ve Suriye'de dolaşan seyyah İbn Cübeyr buralarda rastladığı zaviyelere medrese denildiğini, bir çeşit büyük zaviye olan hanikâhında Suriye'de ribat olarak adlandırıldığını ifade etmekte ayrıca bu yapıların garip yolcuları ve dervişleri barındırdıklarını da söylemektedir. Endülüslü Seyyah İbn Battuta ise Irak-ı Acem'de medrese kelimesinin zaviye anlamına geldiği yazmaktadır **(Ocak, 1978: 249)**.

Anadolu topraklarında zaviyelerin ilk defa nerede ve hangi tarihte kurulduğu tam olarak bilinmemekle birlikte bu yapıların Anadolu'nun iskana açılması, halkın Türkleşmesi ve İslamlaşmasında etkin rol oynadıkları kesindir. Askeri fetihlere bağlı olarak bu süreç sürekli olarak batıya doğru ilerlemiş buna bağlı olarak da zaviyelerin kurulması aynı yolu takip etmiştir. Özellikle doğudaki Moğol baskınından kaçan zümrelerin Anadolu'ya gelişiyle XIII. yüzyılda zaviyelerin inşası da artmıştır. Anadolu'da Selçuklu döneminde ve sonrasında inşa edilen zaviyeler karşıladıkları işlevle bağlantılı olarak mescid, tevhidhâne, türbe, mezarlık, derviş ve misafir odaları, kütüphane, mutfak ve erzak odaları, hamam ve ahır gibi birimlere sahiptirler **(Ocak-Farûkî, 1986: 473)**.

Anadolu'da zaviyelerin daima kırsal alanda, yoğun yerleşme bölgeleri dışında kurulduğu, büyük yerleşme merkezleri yakınında kurulmuş olanlarında kent dışında açık arazide yer aldıkları görülmektedir. Bunun asıl sebebi ise zaviyelerin içe dönük

bir ekonomilerinin olmalarından dolayı en azından kendi ihtiyaçlarını karşılayacak kadar üretim yapma zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple de zaviyeler kırsal alanlarda kurulan bir çeşit "tarikat çiftliği" olarak adlandırılmaktadır **(Doğan, 1977: 165)**. Özelliklede illere ait vakıf kayıtları incelendiğinde durumun böyle olduğu görülmektedir.

Herhangi bir tarikata ait olup içinde dervişlerin yaşadığı, gelip geçen yolcuların bedava misafir edildikleri şehir, kasaba, köy veya dışarıda yollar üzerinde kurulu tüm bu yapılar zaviye olarak adlandırılmaktadır. Buna karşılık Anadolu topraklarında XV. yüzyıla gelindiğinde şehirlerdeki abidevi çaptaki zaviyelere "imaret" denildiği bilinmekte bu durumda imaret kelimesi büyük zaviyeler için kullanılmasına karşılık zaviye terimi XV-XVI. yüzyıldan başlayarak köylerdeki ve şehirlerdeki küçük tekkelere işaret eder hale gelmektedir **(Ocak, 1978 : 250)**.

Zaviye terimi ayrıca mescit, medrese, hamam gibi birimleri bir araya toplayan külliyeler için de kullanılmakta, bu yapılar topluluğuna aynı zamanda imaret de denilmektedir. Geçitlerde, derbentlerde ve yol üzerlerinde yolculara bir sığınak niteliğinde olup yiyecek, içecek ve yatacak yer sağlayan ufak misafirhanelere de bu ad verilmektedir. Bu yapılar başlangıçta tasavvufi kimliğe sahip olmasına karşılık zamanla bu özelliklerini kaybetmiş ve misafirhane zaviyeleri haline gelmişlerdir **(Ocak, 1978: 250)**.

Selçuklu ve Osmanlı dönemine ait zaviyelerin bahsedilen tüm bu özelliklerinin yanısıra bir çeşit ticari lonca görevini yerine getiren Ahi zaviyeleri de Anadolu'nun ekonomik ve iktisadi hayatında önemli etkinliklere sahip yapılardı. Ahi zaviyeleri toplumun çeşitli kesimlerinden insanları merkeze bağlayarak, yetişen kuşakları fütüvvet ilkelerinin töre ve geleneklere uygun manevi ve ahlaki yönden eğitme görevini de üstlenmiş olan kurumlardır. Bu yapılar tarikat yapılarına benzer şekilde gezginleri, düşkünleri ağırlamak üzere misafirhanelere sahiptiler **(Doğan, 1977: 240-241)**.

Hanikâh terimi İran kökenli bir kelimedir. Gerek farklı isimlerle adlandırılan tarikat yapıları gerekse bu başlık altında yer alan hanikâhlar ortak bir tasavvufi inanç ve düşünce etrafında bir araya gelmiş olan sufi gruplarının kendilerine rehber edindikleri bir liderin yani şeyhin etrafında meydana getirdikleri birlikleri barındırmaktadır.

J.S. Trimingham, hanikâh kelimesini Arap dünyasının şehirlere tanıttığt eğitimle ilgisi olmayan İran kökenli misafirhane (hostel) olarak tanımlamaktadır **(Trimingham, 1971: 18)**.

Horasan çevresinde ortak bir tasavvufi düşünce etrafında bir araya gelmiş olan grupların barındığı bu kurumlara hanikâh adı verilmekteydi. Başlangıçta tasavvufla ilişkili olan gurupların toplandığı mekanlar özel olarak planlanmış yapılar değillerdi. Dolayısıyla bu bölgelerde karşımıza çıkan ve özel bir planlamaya sahip olan ribatlardan farklı olarak ilk başta konutların tarikat yapıları gibi kullanıldığı bilinmektedir. Bu yapılar arasında Ebu 'Ali ad-Daqqâq (Ö. 1016) ve Ebu 'Ali at-Tarsûsi adlarıyla ilişkili (Ö. 364 / 974) Nişabur'daki konutları örnek olarak verebiliriz **(Trimingham, 1971: 166)**. Benzer durum farklı bölgelerde de görülmektedir. Al-Makdisi, Mısır'daki Dâr Sa'id as-Su'adâ Hanikâhı'nın Fatimi Sarayı'nda çalışan al-Mustansır tarafından oy hakkı verilmiş ve 554 H. / 1149 M. yılında vefat etmiş olan Sa'id as Su'adâ'nın evine el konularak kurulduğunu aktarır. Bu yapının ilk fonksiyonunun ise yabancı sufiler için bir kalacak yer hizmeti vermek olduğu zamanla ise yapının sahip olduğu fonksiyonların genişletilerek Mısır'ın en önemli sufi merkezi haline getirildiği bilinmektedir **(Trimingham, 1971: 19)**. Bu zoraki durumun dışında bazı kişiler evlerini kendi istekleriyle miras olarak bırakıyorlardı. Halep Emiri Ala'ad-din Taibogha, Arabistanlı sufiler için kendi evini bağışlamıştı **(Trimingham, 1971: 169, dn. 1)**. Tüm bu ifadelerden hanikâh kurumunun sivil mimariyle olan bağlantısı daha açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Mısır'da ilk tarikat yapıları IX. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu yüzyılın ilk yarısında Muhammed ibn Kerrâm (Ö. 869) tarafından Kerrâmiye tarikatı için Fustat'ta hanikâhlar kurulmuştur. Bu yapılar Horasan kökenli bir tarikat olan Kerrâmiye tarikatı ile ilişkili olduklarından hanikâh adı ile isimlendirilmişlerdir **(Köprülü, 1942: 273)**. Mısır'da hanikâhların inşası Bahri Sultanlığı'nın (1250-1277) ve Eyyubilerin halefi olan Memlüklerin hakimiyeti altında devam etmiştir **(Trimingham, 1971: 19)**. İbn Battuta genellikle zaviye kelimesini tercih ederek kullanmasına karşılık bu kelime aslında hanikâh (havanik) adıyla bilinen tarikat yapılarını ifade etmekte idi. 1326 M. yılında Kahire'yi ziyaret eden ünlü seyyah burada zaviye olarak adlandırdığı hanikâhlar hakkında önemli bilgiler vermiştir. İbn Battuta bu bölgedeki yapıların her birinin bir derviş tarikatına tahsil edilmiş

olduğunu, bu dervişlerin çoğunun İranlı olduğunu ve hepsinin tasavvuf yolunda eğitim gördüklerini aktarmaktadır. İran kökenli hanikâh terimi Mısır, Irak ve Suriye'de benimsenmesine karşılı batıya ve özelliklede Magrib'e ulaşamamıştır **(Trimingham, 1971: 19, 168)**.

IV. Hicri asırda Kerramiye tarikatı için Fergana, Merv al-Kûz , Semerkant, Curcân ve Teberistan'da sayısız hanikâhlar (havanik çoğulu huvanik) inşa edilmiştir **(Anonim, 1979: 58)**.

Hanikâh kurumu Delhi Sultanlarının yönetimi altında Hindistan çevresine yayıldı. Seyahat eden dervişler için bu kurumlar eğitim, toplantı mekanı ve kalacak yer ihtiyacını karşılayan merkezlerdi. Sayıları oldukça fazla olan bu yapıların adeta bir kültür merkezi gibi hizmet verdiği ve İslamiyet'i güçlendirerek yaydıkları bilinmektedir **(Trimingham, 1971: 23)**.

Tüm bu bölgelerin dışında Anadolu topraklarında da bu isimle anılan yapılar ile karşılaşmaktayız. 656 H. / 1258 M. yılında Hacı Ebubekir Hüseyin oğlu Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırılan Konya Sahip Ata Hanikâhı'nın kitabesi, Anadolu'da inşa edilen hanikâh yapılarının karşıladıkları işlevlere açıklık getirmektedir. Bu hanikâhın Allah'ın salih kullarına menzil ve suffa ehli müttaki kullarına mesken olmak için bina ve inşa edildiği yazmaktadır. Bu ifadeden hanikâhın tasavvufi bir kimliğe sahip dervişler için bir ev olduğu dolayısıyla onların her türlü barınma, yiyecek, giyecek ve eğitim ihtiyaçlarının giderildiği bir de salih kulların uğrayıp geçici süreler kalabileceği ve buradaki her türlü olanaktan yararlanabilecekleri bir bina olduğu anlaşılmaktadır.

Mağrib hariç neredeyse tüm İslam topraklarına yayılmış olan hanikâhların asıl kuruluş amacının sufilere oturacak, ayinlerini yapabilecek ve kalacak yer sağlayan, günlük yiyecek, içecek, kıyafet ve para yardımı yapan binalar oldukları anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yapıların bünyesinde hamamın, dini zümrelerin mezarlarının, kutsal emanetlerin bulunduğu bunların yanısıra zikir törenlerini yönetmek ve namaz kıldırmak için ise bir imamın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bazen bu yapılar camilerin yanına inşa edilmekte yada bu yapıların yanına sonradan Cuma namazlarını kılabilmek için bir cami eklenmekte, daha sonraları ise hanikâhlar namaz kılabilmek için buna uygun düzenlemelere şahit olmaktadır **(Anonim, 1979: 59)**.

Hanikâh terimi gerek Osmanlı gerekse de Selçuklu döneminden kalma yapılar göz önüne alındığında anıtsal boyutlara sahip tarikat yapıları için bu terimin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu terimin daha çok yapının boyutu ile ilgili olduğu ve bu yapıların önemini vurguladığı tespit edilmektedir. Bazı araştırmacılar ise tarikat yapıları için kullanılan hanikâh teriminin diğer şubelere göre üstün olan merkezi ve tarikatın büyüklerinden birinin şeyh olduğu veya pirin yani tarikatın kurucusunun gömülü bulunduğu yapıyı ifade ettiğini vurgular **(Doğan, 1977: 72)**. Buna karşılık ise zaviye adıyla anılan yapıların az sayıda mürit ile beraber itikaf ve tefekkürle meşgul olan kişilerin bulunduğu ufak kapsamlı kurumlar olduğu anlaşılmaktadır.

Tekke kelimesine Osmanlı İmparatorluğu döneminde Anadolu'da ve Anadolu dışında Osmanlı hakimiyetine girmiş olan İslam topraklarında rastlanılmaktadır. Farsça bir kelime olan tekke "dayanmak" ve "dayanılacak yer" gibi anlamlara gelmektedir. Bu adla anılan tesislere XVI. yüzyıldan sonra sıkça rastlanılmaktadır **(Clayer, 2000: 415)**. Tekke ismi çoğu zaman doğrudan doğruya bir tarikat adına açılan, o tarikata mensup dervişlerin toplandıkları, zikir ettikleri kendi ilkelerince sürdürülen töreleri ve ayinleri yerine getirdikleri özel bir tip yapıya dendiği gibi, dinsel mistik tarikatlarla ilgili tüm kuruluşlar için de kullanılan genel geçer bir deyim olarak kabul edilir **(Doğan, 1977: 58)**. Anadolu dışında bu adla anılan yapılara Arap illerinde Osmanlı İmparatorluğu döneminde rastlanılmaktadır. Hindistan'da ise tekke sadece küçük ölçekli derviş kurumlarına uygulanmış bir terimdir **(Clayer, 2000: 416)**. Bu adla anılan yapılara Osmanlı hakimiyeti dışındaki yerlerde rastlanılmamaktadır.

Arapça bir kelime olan Buk'a sözcüğü "yer", "toprak", "ülke" ve "büyük yapı" anlamına gelmektedir. Buk'a sözcüğünün Kuran'da geçen "al-buk'a al-mübâraka" ile ilişkili olduğu ve bundan kaynaklandığı ifade edilmektedir **(Bosworth, 1980: 154)**. Bu kelime Selçuklu döneminden başlayarak farklı yapı tipleri için kullanılmıştır. 1291 tarihli Tokat Halef Gazi Hanikâhı portalindeki kitabede, 1157-58 tarihli Niksar Yağıbasan Medresesi'ne ait olduğu düşünülen kitabede, Osmanlı döneminde Fatih dönemine ait kayıtları gösteren Fatih Devri Konya Tahrir Defteri'nde Mevlana Dergâhı için, Fatih döneminde 1479 onarılan Ebu İshak Kazeruni Cami ve 1419 / 20 tarihli Yeşil Cami kitabelerinde, 731 H. / 1330-31 M. tarihli Afyon 'da ki Germiyanoğlu devrine ait caminin kitabesinde rastlanılmakta dolayısıyla bu

kelimenin yapı tipleriyle değil de yapının zarifliği, ululuğu ve önemiyle ilgili bir sıfat olabileceği düşünülmektedir. Ayrıca bu kelime Selçuklu döneminde derviş tekkesi, türbe veya genel olarak eğitim ve yardım amaçlı olarak kurulmuş bir yapı anlamına gelmektedir. Anadolu dışında buk'a kelimesi Suriye-Palestina bölgesinde, Kudüs kentindeki Salaheddin tarafından vakıflar bağlanan 598 H. / 1198 M. tarihli bir okulu tanımlamak için de kullanılıyordu **(Bosworth, 1980: 154)**.

Osmanlı döneminde rastlanılan dergâh ve asitâne kelimeleri bir tarikata özgü yapılar arasında belirli makam ve önem farklarını belirtmek açısından kullanılan deyimlerdir. Buna göre bir tarikatın çeşitli yapıları arasında diğerlerinden üstün kabul edilen yapıya asitâne denilmekte kelime anlamı olarak da "kapı" anlamına gelmektedir. Eşik anlamına gelen dergâh kelimesi ise önem bakımından daha aşağı sayılan zikir ve toplantı yapıları olarak tanımlanmaktadır **(Doğan, 1977: 78)**.

Halvet terimi tek bir dervişin inzivaya çekilmesi için tasarlanmış bir mekanı ifade etmekte genellikle de cami alanı çevresinde bu amaç için tasarlanmış bir hücre yer almaktadır **(Trimingham, 1971: 18)**.

Kubbe adıyla bilinen ve Mısır'da kökleri Fatımi dönemine giden bu yapılar daha çok saray mimarisiyle ilişkilidir ve aristokrat bir çevreye hitap eden yapılardır. Bu yapılar Memluk emirleri tarafından özellikle Nil ve Nil'e bağlı kanalların kıyısında, bahçelerin içinde kurulmuş gösterişli yapılardır **(Behrens-Abouseif, 1983: 2-7)**.

Düveyre ve savmaa terimleri hem Hıristiyan manastırları için hem de Arap ülkelerinde tarikat yapıları için kullanılan terimlerdir **(Ocak, 1978: 248)**. Aynı zamanda ribatlarda bulunan ve inzivaya çekilip oruç tutulan mekanlara da aynı isim verilmektedir **(Esin, 1972: 91)**.

4. TASAVVUF DÜŞÜNCESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE TARİKATLAR

4.1. Anadolu Dışında Tasavvuf Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Tarikatlar

Hz.Muhammed kendisine Allah'ın vahyi gelmeden önce Hira dağına giderek, orada bir mağaraya çekilir ve ibadetle meşgul olur, bu mekanda maddi hayatın bütün kaygılarından ve gürültülerinden uzak kalmayı tercih ederek yanına aldığı azıcık suyla ve gıdayla yaşayarak derin düşüncelere dalardı. Hz. Muhammed'in kırk yaşına gelinceye kadar bu şekilde bir hayat sürmesinin ruhunun arınmasına vesile olduğuna, bu sayede Allah'ın vahyini taşıyacak duruma geldiğine inanılır. Onun cahiliyet devrinde izlediği bu hayat biçimi sadece bu dönemle sınırlı kalmamış vahyin gelmesi ile başlayan risâlet (peygamberlik) devrinde de devam etmiştir. Hz.Muhammed vefat ettiği tarihe (11 H. / 632 M.) kadar Ramazan ayının belli bir süresini itikafa çekilerek geçirmesi, caminin bir bölümünde kendine ayırdığı bir yere çekilip bütün vaktini orada geçirmesi, Hz.Muhammed'in cahiliyet döneminde başlayan manevi hayatının risâlet dönemindeki devamına bir işarettir. Hz.Muhammed'in özellikle peygamberlik sonrası dönemde yaşadığı vecd ve istiğrak hallerinin mutasavvıfların tecrübe ettikleri zevk ve vecd hallerine kaynaklık ettiği düşünülmekte, onun bu gibi hallerde tıpkı zevk ve vecd hali yaşayan sufiler gibi kendinden geçtiği ifade edilmektedir **(Doğrul, 1948: 10)**.

Hz.. Muhammed'in Hira dağına çekilerek mağarada yaptığı içten ibadetler, vaktini burada sadece kendi varlığını değil aynı zamanda bütün varlık alemini yaratan gücü düşünerek geçirmesi, az yiyip içmesi ve giyecek konusundaki sadeliği, yaşadığı vecd ve istiğrak halleri nedeniyle Hz. Muhammed'in tam anlamıyla bir sufi hayatını yaşadığını ifade edemesek de aralarında bir yakınlığın olduğunu söylemek ve bu özellikleriyle de tasavvufi hayatın takipçilerine örnek olduğunu düşünmek mümkündür. Hz.Muhammed, tüm bu özellikleri nedeniyle tasavvufi manevi zincirinin ilk halkasıdır ve İsra sûresinin ilk ayetlerinde üstü örtük bir şekilde anlatılan peygamberin miracı tasavvuf ehli için Allah'ın huzuruna manevi yükselişin ilk örneği olarak kabul edilmiştir. Batınî hikmetin Muhammed tarafından amca oğlu ve damadı olan IV. Halife Ali b. Ebû Talib'e (Ö. 661) aktarıldığı kabul edilir.

Hz. Peygamber ile sohbet edebilmiş ve onu görebilmiş kişileri ifade eden sahâbe (çoğul şekli ashâb) adı bizzat Hz.Peygamber'in kendisi tarafından verilmiş bir isimdir **(Gündüz, 1995: 260)**. Onun yolunda giden ashâb, her türlü dünyevi duyguya sırtını dönerek, dünya malına ve zevkine aldırış etmemiş ve bütün varlığı ile Allah'a yönelmiştir.

Ashâb adıyla anılan bu kimselerin dereceleri bir değildir. Dereceler bu kişilerin kendi kişiliklerine ait faziletlere, İslama ettikleri hizmete ve İslamı kabul ediş sıralarına göre değişir. Bu bakımdan cennetle müjdelenen on kişi yani "Aşere-i Mübeşşere", bütün ashâb içinde en üstün kişiler olarak kabul edilir. İlk Dört Halife (Hulefâ-i Râşidin) 1. Hz.Ebubekir, 2. Hz.Ömer el Fâruk, 3. Hz.Osman-ı Zinnûreyn ve 4. Hz.Aliyyü'l-Murtezâ bu sıralamada ilk dört sırada yerini alır. Dört büyük halifeden sonra ashâbın en önemli kişilikleri 5. Talha b. Ubeydillah, 6. Zübeyir b. El-Avvâm, 7. Abdurrahman b.Avf, 8. Ebû Ubeyde b. el-Cerrah, 9. Sa'idibn-i Ebî Vakkas ve 10. Sa'id b. Zeyd'dir **(Gündüz, 1995: 259)**.

Dört büyük Halife ve Cennetle müjdelenmiş bu sahâbelerden başka Hz. Peygamber'in ashâbı olan zümreler arasında Ubey bin Kâ'b, Hüzeyfe bin Yeman ve Mus'ab bin Umeyr gibi kişileri de sayabiliriz. Bu isimlerin dışında Hz. Peygamber'in ashâbı arasında yer alan Ehli Suffe, (Ashâb-ı Suffe veya Ashâb-ı Soffe) Hz. Peygamber'in mescidi dışındaki avlunun bir bölümünde yaşayan ve isimlerini yaşadıkları yerden alan ve Hz.Peygamber'in arkadaşı olan Muhacirlere (yani Mekke'den Medine'ye göç eden kişilere) ve Ansarın (yani Medine'de Hz.Peygamber'e katılan kişilere) gibi kişilere verilen bir isimdir. Bu kişilerin malları ve aileleri yoktu. Bu sebeple Hz.Peygamber'in Medine'de kurmuş olduğu mescidin (Mescid-i Nebevi) avlusunda onlar için bir sofa kurulmuştu. Sayıları hakkında ise verilen rivayetler 10, 30, 70, 92, 93 ve 400 arasında değişmektedir. Bunların arasında Ebu Zer Gıfâr-î, Ebu Saîd Yemenî, Huzeyfetü'l-Absî ve Vesîletü'l-Leysî gibi isimlerin yanısıra Ebu Mevhibe, Ammâr, Bilâl-i Habeşî, Habbâb, Selman-ı Farisî ve Suhayb Rumî gibi kölelerde bulunmaktaydı. Sa'd bin Ebi Vakkas'ın da bir süre suffe ehli arasında bulunmuş olduğu rivayet edilir **(Ayni, 1985: 12)**.

Ehli suffeden biri olan Ebû Hureyre, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca suffeden ayrılmamış, orada yaşamış ve dünyadan el etek çekmiş bir kişi olarak anılır. Diğer bir zümre ise ibadete olan düşkünlüğünden ün salmış olan Temiym'dir. Ebu Zerr el

Gıffarî'nin bütün gününü Allah'ı düşünmekle geçirdiği bilinmekte ve fakirlik konusunda pek çok söz ona atfedilmektedir. Hiçbir şeyi olmayan, kendini tamamiyle Allah'a vermiş, Allah'ın tükenmez zenginliklerinden nasiplenen gerçek fakirin ilk örneği olarak görülmekte ve bunların yanısıra "sosyalist" olarak nitelendirilmektedir **(Schimmel, 1999: 43)**. Muhammed'in ev halkına dahil edilmiş olan İran asıllı Salman-ı Farisi Arap dünyasını İran geleneğiyle birleştirmiş, daha sonraları ise İran tasavvuf tarihinde ve Şii düşüncesinde belirleyici bir unsur olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Ehli Suffe'den ve Hz. Peygamberin ashâbından olan bu kişilerin hepsi tasavvufi düşünce biçiminin şekillenmesinde önemli kimselerdir **(Doğrul, 1948: 15-16)**.

Böylece Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicretinin yaklaşık 100. senesine kadar olan "Karn-ı Evvel" ve "Karn-ı Rasûl" gibi adlarla anılan dönem, yani İslamiyet'in ilk asrı tamamlanmıştır. Bundan sonra ise hicretin yaklaşık 170. senesine kadar uzayan dönem olan ashâb'la sohbet etme imkanına sahip olmuş olan müslümanların devri yani "Tabiîn devri" gelmektedir.

Hz. Muhammed'i tanıyan ve onun hayatının bir çok yönünü kendilerine rehber olarak alan ashâbın izlediği zâhidane (yani hayatın maddi değerlerine yüz çevirerek manevi ideallere yönelmiş bir hayat sürme) ve bunun yanısıra zikre (Allah'ı farklı şekilerle sürekli olarak anma) ve takvaya (Allah'tan çekinme ve O'nun emirlerine uymakta itina gösterme) değer veren hayat biçimi tabiîn ismiyle anılan kişiler tarafından devam ettirilmişti. Bu isim altında yer alan zümreleri birleştiren tarikat adını verdiğimiz herhangi bir kurumdan henüz bahsedemiyoruz. Ancak herbirinin kendine mahsus bir ruh hayatı ve ibadet tarzının olduğunu söyleyebiliriz.

İslamiyet bu sıralarda çok geniş alanlara yayılmış ve Araplar çok farklı medeniyetleri yakından tanıma fırsatını bulmuştu. Bir kısmı bu medeniyetlerdeki renkli hayatın farklı yönlerinin etkisinde kalmış ve nefislerine yenik düşerek eski hayatlarından uzaklaşmışlardı. Özellikle dördüncü halife Hz. Ali öldürülüp de Emeviler (661-750) iktidara geçince İslam toplumu içinde bu tür eğilimler daha da belirginleşti. Bunun sebebi ise Emeviler'in her zaman dünyevi değerlere çok fazla itibar göstermeleridir. Bu sebeple de bu tür değerlere düşkün tutumlara karşı çıkan dindar zümreler tarafından eleştirilmişlerdi. Manevi hayata kendini adamış bu çevrenin yönetime karşı olanların tepkisi her geçen gün artıyordu. Bu olumsuz tutum İslam tarihi boyunca sufilerin duygularının şekil almasında önemli bir etken olmuştur. Manevi hayata düşkün, dine

çok büyük önem veren, dünyasal hayatı göz ardı ederek ve Allah'ı sık sık anarak sürekli ilahi gücü düşünen, ona güvenen ve ona karşı gelmekten korkan bu zümreler benzer anlamlara sahip zâhid, âbid, nâsik, bekkâin (ağlıyanlar) ve fakir gibi isimlerle anılmaktaydılar **(Doğrul, 1948: 50)**.

Bu isimlerle anılan kişilerin bağlantılı oldukları iki mekteb vardı bunlardan: Kûfe mektebinin köken olarak Yemen'li olduğu, itikatta şiiliği kabul etmekle birlikte Murcia mezhebini kabul etmiş olduğu söylenmekte ve bu mektebin destekçileri arasında Kûleyb Saydavî (Ö. 67 H. / 687 M.), Mansur bin Ammar, Ebu-ı Atahiye, Abdek'i Rabi' bin Haysem'i ve Cabir bin Hayyam gibi isimler yer almaktaydı. Ehli sünnet mezhebinden olan Basra mektebinin temsilcileri arasında Hasan Basri (Ö.110 H.), Mâlik bin Dinar (Ö. 181 H.), Fadl Rukaş (Ö. 129 H.), Rabah bin Amr El-Kaysî, Salih bin Bisr El-Murrî (Ö. 182 H.), Abdülvahit bin Zeyd (Ö. 177 H.) gibi isimleri sayabiliriz **(Doğrul, 1948: 49)**.

Hicretin ikinci asrı sonuna kadar zâhid, âbid, nâsik, bekkâin (ağlıyanlar) ve fakir gibi isimlerle anılan zümreleri birleştiren herhangi bir organizasyon meydana gelmemişti. Fakat bu tarihten itibaren bu bireylerin takib ettikleri yaşayış biçimi yeni bir gelişmeye tanık olmakta ve giderek gelişmektedir. Bundan sonra farklı isimlerle anılan bu kişiler mutasavvıf veya sofiyye (veya sufi) adını almakta ve tüm bu kişileri birleştiren yola ise "tasavvuf yolu" adı verilmektedir.

Tabiîn döneminin önemli sufileri arasında yer alan Veysel Karani, Hz. Peygamber ile batını bir bağlantısı olan Yemen'de yaşayıp ölen, ömrü boyunca Peygamberi hiç görmediği ifade edilen bir sufidir **(Schimmel, 1999: 43)**. Dindarlığından peygamberin haberdar olduğu, yüzünü Yemen'e doğru dönerek hakkında şu sözleri sarfettiği söylenir: "Rahman'ın nefesini Yemen tarafında hissediyorum...". Veysel Karani yaşayan şeyhin aracılığı ve kılavuzluğu olmaksızın ilahi gücün yardımıyla ilham alan sufinin ve tasavvufi düşüncede yerini alan "Üveysiliğin" kurucusu olmuştur **(Schimmel, 1999: 46)**.

Tabiîn döneminin önemli isimlerinden biri de Hasan-ı Basrî'dir (Ö. 728 M.). Onun müritlerinden Abdülvâhit b. Zeyd (Ö. 794 M.) Basra Körfezi'nde ki Abadan'da züht eğilimli kişilerle birlikte bir yerleşim alanı kurmuş ve hüzün erdeminin temsilcisi olarak görülmüştür. Hasan Basri'nin idealleri onun sayesinde Suriye'ye ulaşmıştır. Ebu

Süleyman ed-Dârâni (Ö. 830 M.) ve onun müridi Ahmed Ebi'l-Havârî (Ö. 881 M.) Hasan Basri tarzındaki züht akımının en tanınmış iki üyesi olmuştur **(Schimmel, 1999: 46)**. Habib-i Acamî, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, Vehb b. Münebbih, Ebû Müslim Mavlanî, Urve b. Zübeyr, Mutarref b. Abdullah, Ebu'-Aliyye, İbn Sirîn, Ferkadü's-Senci, Muhammed Vâsî ve Mâlik Dinar gibi kişiler tabiin döneminin önemli sufilerine örnektirler.

Tüm bu kişilerin yanısıra tasavvufun kurumlaşmasından önceki dönem olan VII. yüzyıl sonları ile VIII. yüzyılda yaşamış diğer önemli kişiler arasında Rabia Adeviyye (Ö. 135 H.), Fudayl bin İyad (Ö. 161 H. / 778 M.), İbrahim b. Ethem (Ö. 777 M.) ve Şakik el Belhi (Ö. 164 H. / 780 M.) önemli bir yere sahiptirler.

Rabia Adeviyye isimli Basra mektebine bağlı kadın zâhidin tasavvufu inancının esası, "Allah'ı Allah olduğu için sevmektir" yani Allah sevgisine dayalı bir zâhidliği temsil eder. Onunla birlikte görülmeye başlayan aşk ve sevgi kavramları hicretin III. ve IV. asırlarında tasavvuf düşüncesinde önemli bir yer teşkil edecektir.

Fudayl bin İyad, bu dönemin sünni zahitliğinin tipik temsilcilerindendir. Fudayl evliydi, ancak aile hayatını Allah yolundaki en büyük engellerden biri saymaktaydı.Diğer taraftan, büyük sufilerin ve tarikat kurucularının çoğu evliydi ve kalabalık aileleri vardı. Hz.Muhammed'in evli olmasına ve herkesin de evlenmesini istemesine karşın, ilk zâhidler arasında bekarlık tercih ediliyordu **(Schimmel, 1999: 50)**.

İbrahim b. Ethem, İslam geleneğinde, gerçek fakirlik ve tevekkülün unutulmayacak örneklerinden biri olmuştur. Züht makamlarını ilk sınıflandıran kişinin İbrahim b. Ethem olduğu söylenir. Bu makamlar sırasıyla terk-i dünya (dünyayı terk etmek), terk-i ukbâ (dünyayı terketmenin vereceği mutluluğu terk) ve terk-i terk'tir **(Schimmel, 1999: 51)**.

Horasan'lı ilk sufiler arasında eskiden tüccar olan Şakik el Belhi "tevekkül" dışında, "saf Allah aşkının nuru" dediği kavramlar üzerinde yoğunlaşmış ve özellikle de bu yönüyle kendisinden önce ölen Basra'lı kadın veli Râbiatü'l-Adeviye'ye yaklaşmıştır. Onunla aynı yolda yürüyenler arasında müritleri Hatem-i Asamm (Ö. 851 M.) ile Hatem-i'nin öğrencisi Ebû Türâb en-Nakşebî'de (Ö. 859 M.) vardı **(Schimmel, 1999: 54)**.

Bahsedilen bu kişilerin yanısıra İslam aleminde ilk kez sufi adını aldığı ve ilk tarikat yapısının kurucusu olduğu rivayetlerinin sahibi olan Ebu Hâşim el-Kûfî (Ö.150 H. / 767 M.) bunun dışında Süfyân Sevri (Ö. 161 H. / 778 M.), Şeybetü'r-Râ'i (Ö. 158 H. / 775 M.), Amir b. Abdullah, Rebi b.Hüseym, Utbe b.Ebân, Abdullah b. Mübarek (Ö. 797 M.), Davud Taî (Ö. 781 M.) ve on iki imam bu tarihlerde tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptirler.

Hicri I. ve II. yüzyıllarda yaşayan sufilerin çoğu ağırlıklı olarak Bağdat'ta ve Kûfe'de yetiştikleri halde Hicri III. ve IV. yüzyıla gelindiğinde İslam dünyasının her yerinde sufilerin yetişmeye başladıklarını görmekteyiz. Fakat yine de tasavvufi faaliyetlerin ağırlıklı olduğu yerler merkez Bağdat olmak üzere Irak ve merkez Nişabur olmak üzere Horasan bölgeleriydi. Irakî veya Cüneydî adıyla tanınan ve Cüneyd Bağdadî'ye (Ö. 298 H. / 910 M.) atfedilen eğilim ile Horasanî veya Bistamî olarak bilinen Bayezid Bistami'ye (Ö. 260 H. / 874 M.) atfedilen eğilim bu iki bölgede yoğunlaşan iki zıt düşünce ekolünü meydana getirmektedir **(Trimingham, 1971: 4)** . Bunların yanısıra Şam ve Kahire şehirleri bu tarihler arasında tasavvufi faaliyetlerin yoğun olduğu diğer bölgelerdir.

Hicri III. yüzyılda ortaya çıkan bazı düşünce ekolleri söz konusudur. Kişi ve bölgelere göre oluşan bu topluluklar sufilerin adları ile anılmışlardır. Ali el-Hucvirî (Ö. 1074 M.) "Keşfu'l-mahcûb" isimli eserinde bu düşünce ekolleri ile ağırlık verdikleri tasavvufi terimlerin neler olduğu hakkında bilgi verir. Bu tasavvufi ekoller Hâris Muhâsibî'ye bağlanan Muhâsibîye (rıza tasavvufi terimi üzerinde durur), Bâyezîd-i Bistâmî'ye bağlanan Tayfuriye (sekr-sahv terimleri), Cüneyd-i Bağdâdî'ye bağlanan Cüneydiye (sahv terimi), Ebû Hüseyin Nûrî'ye bağlanan Nurîye (isar terimi), Sehl-i Tüsterî'ye bağlanan Sehliye (riyâzet-mücâhede terimleri), Hakîm-i Tirmizî'ye bağlanan Hâkimiye (velâyet terimi), Ebû Sa'id Harrâz'a bağlanan Harrâziye (fenâ-bekâ terimleri), Ebû Abdullâh-ı Hafif'e bağlanan Hafifiye (gaybet-huzur terimleri), Ebû Abbâs Seyyârî'ye bağlanan Seyyâriye (cem-fark terimleri), Hamdûn Kassâr'a bağlanan Kassâriye / Melâmetiyye / Melâmiyye (melamet terimi), Hallâc-ı Mansûr'a bağlanan Hallâciye (hul terimi) ve Ebû Hulmân Dımaşkî'ye bağlanan Hulmâniye (ruh terimi)'dir. Tasavvufi bu ekollerden Hulmâniye (veya Hulûliye) ve Hallâciye haricindekiler ortodoks bir inancın takipçisi olan müslümanlara uygun olduğu ifade edilirken, Hallâciye dinsel ve toplumsal değerlere aykırı görüşleri kabul etmiş, İbahatîler ve Farisîler ile temasda

bulunmuştu. Hulmâniye veya Hulûlîye olarak bilinen diğer bir ekol ise adını inandığı düşünce sistemi olan reankarnasyon (hulûl) ve birleşme / ortaklık gibi anlamlara gelen (imtizâc) kelimelerinden almaktaydı. Her iki ekol de ortotodoks inancına aykırı bir yol olarak nitelendirilmektedir. Bu oluşumların hiçbirisi kurumlaşmış bir tarikat haline gelemese de ekollerin sahipleri sonraki tarikat silsilerinde yerlerini almış, düşünceleri ve öğretileri bu kişilere silsilerinde yer açan tarikatlar tarafından benimsenmişti.

Hicri III. ve IV. yüzyılda yaşamış sufiler arasında Ma'rûf Kerhi (Ö. 200 H.) "tasavvuf, hakikatleri almak ve halkın elindekinden ümidi kesmektir" diyerek tasavvufun tanımını yapan kişilerin ilklerinden biri oldu **(Doğrul, 1948: 73)**. Bağdat'ta herkesten evvel tevhid, ahval, makamat, hakikat ve takvadan bahseden kişi Serî Sakatî'ydi (Ö. 253 H. / 867 M.). Zikir, muhabbet, aşk, kurbiyet ve ünsiyet gibi konulardan bahseden bir kişi olarak Bağdatlı Ebu Hamza Muhammed bin İbrahim'i (Ö. 269 H.), İslam ruh hayatına felsefi boyutu ilk olarak kazandıran Ebu'l Feyz Zünnûn el-Mısrî'yi (Ö. 254 H.), Şam'ın büyük mutasavvıflarından olan ve Zünnûn'a arkadaşlık eden Ebu Abdullah bin el-Celâ'yı, yine Zünnûn'a arkadaşlık eden ve fânilik hakkında söz söyleyen Ebu Said Ahmed bin İsa el-Harraz'ı (Ö. 227 H.), tasavvufa sekir yani ilahi sarhoşluk kelimesini kazandıran Bayezîd Bistâmi'yi (Ö. 261 H.), tasavvuf hakkında dersler verenlerin ilki olarak Bistâmî'nin arkadaşı olan Yahya bin Muaz el-Râzi'yi (Ö. 258 H.) aynı zamanda bu kişi Allah'a karşı sevgisini apaçık anlatanların da başında gelmekteydi, ayıklığı sarhoşluğa tercih eden Ebu'l Kasım Cüneyd'i (H. 297'de ölen Cüneyd'e göre insan ayıklık halinde nefsinin içinde neler olduğunu bilir, halbuki sarhoşluk artınca yaptıklarından mes'ul tutulmayacak hale gelir, Bâyezîd ile Cüneyd'in görüşleri arasındaki fark bu merkezdedir), Rabia el-Adeviyye'nin ilahi aşk hakkındaki düşüncelerini geliştiren Ali bin el-Muvaffak'ı (Ö. 265 H.), tasavvuf tarihindeki en mühim mezheplerden biri olan Melamilik'in kurucusu Ebu Salih Hamdun el-Kassar'ı (Ö. 271 H.), "Ene el Hak" (Enel Hak) yani "Hak ben'im" sözünün yanlış anlaşılması sebebiyle hakkında 309 H. senesinde çıkarılan fetva ile Bağdat'ta idamına karar verilen daha sonraları ise söylediği bu sözü "vahdet-i vücud" anlamına gelicek şekilde benimsenmiş olan ve fukaha ile mücadele halinde olan sufilerin başını çeken Hüseyin bin Mansur el-Hallac'ı, Nişabur'da tasavvuf düşüncesinin kurucularından Ebu Ali Muhammed bin Abdülvehhab el-Safi'yi (Ö. 328 H.), sufilerin tarihi ve hikayeleri hakkında ilk yazı yazan Bağdadlı Cafer Huldi'yi (Ö. 348 H. / 959 M.), ayakkabıların bile Allah yolunda bir engel olduğunu düşündüğünden "yalın ayak yürüyen" ve bu

sebeplede yalın ayak yürüyen anlamına gelen "hâfi" lakabını almış olan Fudayl b. İyâz'ın müritlerinden Bişr Hafi'yi (Ö. 841 M.) sayabiliriz. Bişr Hafi her düşünce ve eyleminde ihlas kavramı üzerinde durmuştu, onun bu düşüncesi kendisinin Bağdat'taki yaşça küçük çağdaşı Ebu Abdullah el-Hâris bin Esed el Muhasibi (Ö. 243 H.) tarafından geliştirildi. Tüm bu isimlerin yanısıra H. III ve IV. yüzyılın tasavvufi anlayışına katkıda bulunmuş olan Süleyman Dârâni (Ö. 215 H.), Ebu Muhammed Sehl bin Abdullah el Tüsteri (Ö. 273 H. / 283 H.), Ebu Turab et-Nahsebî (Ö. 245 H.), Ebu Bekir el-Şibli (Ö. 334 H.), Ebu Muhammed bin Abdülvehhab el-Murteşi (Ö. 328 H.), Musa el-Ansarî (Ö. 320 H.), Ebu Ahmed bin Muhammed Ruzbari (Ö. 322 H.), Ebu Zeyd el-Âdemi (Ö. 341 H.), Amr b. Osman Mekkî (Ö. 903 M.), İbrahim Havvâs (Ö. 903 M.), Ebû Hüseyin Nurî (Ö. 907 H.), Bûnan Muhammed Hammal (Ö. 922 M.), Ebû Ali Şakafî (Ö. 939 M.), Ebu'l Hasan Müzeyyin (Ö. 939 M.), İbn Münâzil (Ö. 941 M.), Nehrecorî (Ö. 941 M.), Ruveyn (Ö. 941 M.), Ebubekir Tamastanî (Ö. 951 M.), Ebû Said Arabî (Ö. 952 M.), Ebu'l Hasan Buşencî (Ö. 959 M.), Bağdat'lı Husrî (Ö. 981 M.) ve Yusuf b. Hüseyin Razî gibi isimleri sayabiliriz.

XI. yüzyıl İslam tarihinde önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönüm noktasıdır. 1038 yılında Selçuklular (1038-1157) tarih sahnesine çıktıkları zaman İslam dünyası Sünni ve Şii olmak üzere ikiye ayrılmıştı. Hanefi, Şafii, Hanbeli ve Maliki okullarından oluşan sünniliğin resmi sahibi Hz. Muhammed'in amcası Abbas bin Abdülmuttalib'in soyundan gelen Bağdat Abbasi Halifeliği idi. Diğer taraftan Abbasi devleti ile rekabete girerek kendilerini halife olarak kabul eden Fatımiler (969-1171), mensubu oldukları Şii inancını İslam dünyasına yaymaya çalışıyorlardı. Onların bu inançları içinde Şiilik (Gulat-ı Şia), Batınilik, İbahilik, İsmaililik, Nusayrilik ve Dürzilik gibi mezhepler yuvalanmıştı. Şiiliği yaymak ve hakim bir inanç haline getirmek için çalışan ve sünni inanç için tehlike oluşturan diğer bir devlet İran kökenli Büveyhoğulları devletidir. Büveyhoğulları devleti bir ara Bağdat Abbasi Halifesi Kaaim Biemrillah'ı tutsak etmiş ve sünni inancın temsilcisi Abbasi Halifeliği'ni tehdide başlamıştı. Bu sırada Abbasi devleti adeta sadece Irak dışında hakimiyeti olmayan bir hilafet haline gelmiş ve sünni İslam aleminin temsilcisi konumundaki Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun koruyuculuğuna sığınmıştı. Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey bu sorunu çözmek amacıyla 1055'te Bağdat'ı ele geçirerek şii Büveyhoğulları devletine son vermiş ve bu tarihten sonra aynı zamanda sünniliğin savunucusu ve yayıcısı olmuştur. Büyük Selçuklu devleti İran ve Irak'ın dışında yıkılış tarihi olan 1157'ye kadar Horasan, Isfahan, Merv, Rey,

Azerbeycan, Suriye (1078-1117), Kirman (1048-1186), Harezm ve Buhara gibi şehirleri sınırları içine katmıştır. Kuzey Afrika'nın orta kesimi olan Afrikiye'de hüküm süren Fatimi devletine tabi Zîrîler, XI. yüzyılın ikinci çeyreğinde Abbasi Halifeliği'ne bağlı hale gelmiş bu suretle sünni bir inancın temsilcisi olmuştur. Eyyubiler'den önce meydana gelen bu gelişme 1169 yılında Mısır'ın Salaheddin Eyyubi tarafından fethi ile ise bütün ülkede Abbasi Halifeliği adına sünni hütbe okunmuş ve 1171'de son Fatimi Halifesi Adid'in ölmesi ile bu olay Şii Fatımi Halifeliği'nin resmen sonu olmuştur. Kısa bir süre zarfında Eyyubi devleti (1174-1250), Fatimi devletinin sahibi olduğu Mısır ve Libya'nın yanısıra Yemen, Suriye, Filistin, Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Irak'ı ele geçirerek bu bölgelerde sünni inancı doğrultusunda bir İslam anlayışını geliştirmiştir. 1055 yılında Magrib'in sahibi Murabıtlar olmuş bu bölgeye 1147'ye kadar hakim olarak, 1086'da ise Endülüs'ü feth etmişlerdir. Murabıtlar'dan sonra Magrib Muvahhidler'in (1130-1269) eline geçmiştir. Netice itibariyle tüm bu gelişmelerin sonucu olarak XII. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar Endülüs'den Maveraünnehir'e kadar İslam'ın sünni biçimi tüm bu topraklarda hakim hale gelmiştir.

Büyük Selçuklu devletinin tarih sahnesine çıkmasından önceki dönemde İtil Bulgarları ve Karahanlılar'dan itibaren devlet kuran müslüman Türkler'in hemen hepsinin dini politikalarında sünni bir çizgi takip ettikleri bilinmektedir. Türkler arasında özellikle büyük gruplar arasında islamlaşmanın gerçekleştiği bir dönem olan Samaniler (892-1005) döneminde, tasavvuf inanışıyla daha bir esnek hale getirilmiş sünni İslam inancı egemen olmuştur. Buna somut bir örnek olarak İsmâili mezhebine yakınlık içinde olan bir Sâmani Emiri'nin tahtan indirilmesidir (942). Samanilerin sünni inancını benimsemelerinin yanında resmi atamalarda hanefi ulemaya öncelik vermişler, bunun dışındaki mezhepler ile mücadele etmişlerdir.

Tüm bunların sonrasında Türkler'in İslamiyeti kabulleri ile başlangıçtan beri aşina oldukları sünni inancı böylece başta Abbasiler, Selçuklular ve Eyyubiler olmak üzere onların gayretiyle XII. yüzyılın üçüncü çeyreğine kadar İslam dünyasının genelinde baskın hale gelmiş, bu gelişim çizgisi Selçuklular'ın mirasçısı olan atabeklerden özellikle Zengiler ve Eyyubi devletinin yerine kurulan Mısır ve Suriye'ye hakim Memlükler (1250-1517) tarafından devam ettirilmiştir.

XI. yüzyılın sonuna kadar Ebu Abdurrahman es-Sülamî (412 / 1021) ve onun müridi Ebul Kasım el-Kuşeyrî (465 / 1072) ile birlikte tasavvufun sınırlı ve isteksiz

kabullenişine karşı İslam hukukçularının bakış açılarında değişiklikler meydana gelmeye başlamış ve bu durum Gazzali (450-505 H.) ile bir sonuca ulaştırılmıştır. Selçuklu döneminde tasavvuf ile fıkıh arasındaki yakınlaşmanın aracısı olan Gazzali'nin çalışmaları sayesinde tasavvuf ulâmanın desteğini alarak resmiyet kazanmış oldu. Bu sebeple bu dönem aynı zamanda tasavvuf düşüncesinin kurumlaştığı ve tarikatlar adıyla yeni bir çehre ve karakter kazandığı dönemdir. Şiiler ile sürekli mücadele halinde olmuş olan Selçuklular bu mücadeleden asla yılmamışlardır. Özellikle Hasan Sabbah'ın temsil ettiği Batınilere karşı büyük mücadeleler vermişlerdir.

Gazzali'nin sünni müslümanlar üzerindeki bu etkisi ile tasavvuf, İslam ruh hayatında en büyük önemi kazanmıştır. Onun meydana getirdiği tasavvufi anlayışın merkezinde fıkıh, kelam ve tasavvufun uyumlu hale getirilmesi bulunmaktaydı. Ayrıca onun tasavvuf anlayışında marifete dayanan bahtiyarlık düşüncesi de önemli bir yer tutmaktadır.

XII. ve XIII. yüzyıllara gelindiğinde ise tasavvuf ve felsefe arasında yoğun bir yakınlaşma söz konusudur. Bu yakınlaşma Maktül Sühreverdi yani Şihabüddin Ebu'l Fütuh el Sühreverdi'nin Hikmet-i İşrakiyye'sinde, İbn Arabi'nin Vahdeti Vücudiye' sinde, İbn el-Fârid'in Aşk-ı İlâhi'sinde ve Vahdeti Şuhudiyye'sinde açıkça görülür.

Şihabüddin Ebu'l Fütuh el Sühreverdi'nin (549-587 H.) tasavvuf konusundaki önemi "İşrak Hikmeti" konusundaki düşünceleri sebebiyledir. Kendisi bu yolda tasavvufa dayanan zevk ile, akıl görüşüne dayanan felsefe arasında bir orta yol takip etmiştir.

VI. ve VII H. asra mensub olan Sühreverdi tarikatına felsefi bir içerik kazandıran bir mutasavvıf, Muhyiddin bin Arabi'dir (560-638 H. / 1165-1240 M.). Asıl adı Muhyiddin bin Ali bin Ahmed bin Abdullah'dır. "İbn Arabi" adı ile şöhret kazanmıştır. Endülüs'ün Mursiye şehrinde 560 H. tarihinde doğmuş 598 H. tarihinde doğuya geçerek Mısır, Hicaz, Irak ve Anadolu'ya ziyaret etmiş, sonunda Şam'a yerleşerek 638 H. tarihinde burada vefat etmiştir **(Doğrul, 1948: 104)**.

Hicri III. asrın son yarısında fakihlerin tutumu, Hallac'ın başına gelenler, Muhyiddin'in yazıları yüzünden büsbütün alevlendi. Bunun asıl sebebi vahdeti vücut düşüncesiydi. Muhyiddin Arabi'nin eserleri fakihleri ayaklandırmış çoğu Arabi'yi

sapıklıkla suçlamıştır. Onun aleyhinde olan bir çok kişinin varlığına karşılık Muhyiddin Arabi aynı zamanda birçok destekçide toplamıştı. Mecdüddin Firuzâbâdi, Kutbüddin Hamevi, Salâhaddin el-Safadî, Şihabüddin Ömer el-Sühreverdi, Fahreddin bin Razî, Celâledin Suyuti, Abdürrazık Kâşanî ve Abdülganî Nablusî bu kişiler arasında sayılabilir. Mutlak vahdete inanan mutasavvıflardan biri de Endülüs'lü Kutbuddin Ebu Muhammed Abdülhak bin Seb'indir. Mursiye'de 613 H. tarihinde doğmuş ve 667 H. tarihinde Mekke'de vefat etmiştir. Onun ilahi aşk hakkındaki görüşü Rabia el-Adeviyye'nin görüşünü anımsatmaktadır.

Ömer bin el-Fârid VI. ve VII. asrın şairidir. Mısır'da 576 H. tarihinde dünyaya gelmiş ve aynı şehirde 632 H. yılında vefat etmiştir. Ömer bin el-Farid, Allah sevgisi üzerinde durmuştur **(Doğrul, 1948: 107-108)**.

XII ve XIII. yüzyılda artık sufiler arasındaki dostani bir ilişkiye dayalı bağlar bu yüzyıllardan itibaren kurumlaşmış bir organizasyon çatısı altına girmiş ve tarikatlar başlığı altında yer almaya başlamıştır. İslam dünyasında temsil edilen tarikatlar ve bunlardan türeyen kollar oldukça çok sayıdadır. Genel olarak bölgelere göre tasnif edilirse: Türkistan menşeli olan tarikatlar arasında Ahmed Yesevî (Ö. 562 H. / 1167 M.)'ye atfedilen Yeseviye Tarikatı, B.Nakşibendi (Ö. 791 H. / 1389 M.)'ye atfedilen Nakşibendiye, Ömer Halveti (Ö.800 H. / 1398 M.)'ye atfedilen Halvetiyye, Necmeddîn-i Kubrâ (Ö. 618 H / 1221 M.)'ya atfedilen Kübreviye ve Safeviye tarikatlarını; Orta Doğu menşeli tarikatlar arasında Abdulkadir Geylânî (Ö.562 H. / 1167 M.)'ye atfedilen Kadıriye, Ahmed Rifaî (Ö. 578 H. / 1182 M.)'ye atfedilen Rifaiye, Şehabettin Sühreverdi (Ö. 632 H. / 1254 M.)'ye atfedilen Sühreverdiyye, Sa'duddîn Cibâvî (Ö. 700 H. / 1300 M.)'ye atfedilen Sadiye veya Cibaviyye tarikatlarını; Kuzey Afrika menşeli olan tarikatlar arasında Ebû'l-Hasan Şâzelî (Ö. 656 H. / 1258 M.)'ye atfedilen Şazeliye, Mısır'lı Seyyid İbrahim Düssûkî (Ö. 1288 M.)'ye atfedilen Desukiye tarikatı, Magrib ekolünün kurucusu Ebû Medyen Magribi'nin (Ö. 1197 M.) öğretisini sürdüren Medyeniyye ve Seyyid Ahmed Bedevî (Ö.1276 M.)'ye atfedilen Bedeviyye tarikatlarını; Güney Asyalı tarikatlar arasında Muineddin Çistî (Ö. 1236 M.)'ye atfedilen Çistiyye tarikatını; Anadolu menşeli olanlar arasında ise Mevlânâ (Ö. 672 H. / 1273 M.)'ya atfedilen Mevleviyye, Hacı Bektâş-ı Veli (Ö. 669 H. / 1270 M.)'ye atfedilen Bektaşiye, Hacı Bayram Veli'ye atfedilen Bayramiyye gibi tarikatların adları verilebilir. Genel başlıklar olarak

verilen bu tarikatların yanısıra başka adlar ile anılan çok sayıda tarikat ve bu tarikatlara ait kollar söz konusudur. Bunların dışında ise daha sınırlı bir etkiye sahip aile tarikatları diyebileceğimiz küçük yerel tarikatlar bulunmaktadır.

Orta Asya ve İran'da tasavvufun gelişimini ve tarikatları incelediğimizde, Türkler'in İslamiyet'i tanımasının ve kabulünün tasavvuf kanalıyla gerçekleştiği söylenebilir. Türkler, dervişler ile eski inançlarında kutsal bir yere sahip "ozan" ve "kam" adını verdikleri kişiler arasında bir yakınlık görmüşler, "ata" ve "baba" denilen bu dervişlerin faaliyetleri neticesinde İslamiyet'e yakınlık duymuşlardır. Çeşitli dini törenleri yöneten şamanların yaşadıkları vecd hali esnasında ruhani varlıklarla ve Tanrı ile bağlantıya geçebildiklerini düşünen Türkler'in bunu İslam sufilerinin yaşadıkları vecd hali ile eşleştirmeleri, İslam sufilerinin özellikle de Türkmen zümreleri arasında kabul görmelerini kolaylaştıran bir unsur olmuştur. Bu anlamda eski Türk dininin ve kültürünün izleri İslamiyet sonrası hayatlarında da Türkler üzerinde etkili olmaya devam etmiştir.

Emeviler zamanında Türk-Arap ilişkileri genellikle askeri mücadelelerle geçmiş, Emevi hanedanının ve valilerinin cizye ve haraç adı altında aldıkları vergiler sebebiyle Türkler bu dönemde İslamiyet'e pek sıcak bakmamışlar ve Maveraünnehir'de İslam'ın yayılması neredeyse yok denecek kadar düşük bir seviyede kalmıştır. Abbasiler döneminde (750-1250) askeri amaçlı olarak Türkler'in savaşçı özelliklerinden yararlanmak için daha yakın ilişkiler kurulmuştur. Askeri ilişkilerin yanısıra ticari ilişkiler ve gezgin dervişlerin faaliyetleri özellikle Türkistan bölgesinde İslam'a olan alakayı arttırmıştır. İslamiyet Türkler arasında ancak Samaniler'in (895-1005) çabasıyla IX-X. yüzyıllarda Sîr Derya ötesine, doğuya doğru yayılarak Balasagun'a kadar ulaşmıştır. İslamiyet'i ilk olarak kabul eden Türk devleti olan İtil Bulgarları, Harzemliler vasıtasıyla ve doğrudan Kafkasya üzerinden Araplar ile kurdukları ticari ilişkiler esnasında İslamiyet ile tanışmışlardır. 840 yılında kurulan Karahanlı devletinin tarihinde Satuk Buğra Han'ın 920 senesinde İslamiyet'i kabul etmesi Karahanlılar'ın hükümdarlarını bu olay neticesinde takib etmelerine vesile olmuştur. İslamiyet, Maveraünnehir ve Horasan'da görülen ve daha sonra Anadolu'ya geçicek olan Oğuz boyları arasında ise X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yayılmıştır. Dolayısıyla Türkler X. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren kalabalık gruplar halinde İslamiyet'i kabul etmeye başlamış ve bu devletleri

müteakip Gazneliler (963-1186), Selçuklular (1038-1157) ve Harzemşahlar (1077-1231) gibi Müslüman-Türk devletleri kurulmuştur. İslamiyet Batı Türkistan, Maveraünnehir ve Volga havzasında varlığını belli ederken, Doğu Türkistan'a ulaşması gecikmiştir. Bu bölgede egemen olan Mani ve Burkan dinlerinin mensubu Uygurlar İslamiyet'i, Moğol istilasından sonra kabul etmişler, Tuğluk Temür'ün 1353'te İslam'ı seçmesi ile bölgenin İslamlaşma süreci hızlanmış ve bu süreç XV. yüzyıl boyunca devam etmiştir.

İran bölgesinde sufiler iki önemli tasavvufi ekolden Tayfuriye'nin kurucusu Bâyezîd Bistâmî ile Cüneydiye'nin sahibi Cüneyd-i Bağdâdî ile ilişkiliydiler. İranlı sufiler daha çok heterodoks diyebileceğimiz doktrinlere ve uygulamalara eğilim gösterdiler. Bu bölgede batını eğitimin kaynağı olarak Hz. Ali rehber kabul ediliyor, on iki imamın ve az oranda İsmaili fikirlerin tasavvuf adı altında yaşaması devam ettiriliyordu **(Trimingham, 1971: 51-52)**.

Orta Asya tasavvuf tarihinde önemli iki kişiden biri kendini el-Bistâmî'nin manevi mirasçısı olarak gören Ebu'l Hasan Ali el-Karagani (Ö. 1034 M.) ve diğeri ise Ebu Ali el-Farmadhi (1084 M.)'dir. Ebu 'Ali el-Farmadhi'nin iki önemli öğrencisi olan Ahmed el-Gazali (Ö .520 H. / 1126 M.) ve Yusuf el-Hemadani (1049-1140 M.), Orta Asya Türk tasavvuf tarihinde önemli bir yere sahiptir **(Trimingham, 1971: 52)**.

XII. yüzyıl Orta Asya'sında İran'a doğru bir yönelişin söz konusu olduğu açıktır. Sufi şair Ebu Sa'id ibn Ebi'l-Hayr (967-1049 M.) ve Ebu Yakub Yusuf el-Hemadani (1049-1140 M.) bu hareket ile ilgili kişilerdir. Ebu Yakub, Hemadan'da ki köyünden Bağdad'a gitmek için ayrılır. Bağdat'ta Ebu İshak ash-Şirazi (Ö. 1083 M.) emri altında fıkıh eğitimi alır. Daha sonra ise ansızın bunların hepsini terkederek kendini Allah'ın hizmetine verir, Hemedan'a döner ve daha sonra ise Herat'ta ve Merv'de zamanını geçirir. Onun müridlerinden olan Abd el-Halid el-Ghujdawâni ve Ahmed Yesevi'den iki önemli tarikat ortaya çıkmıştır. Orta Asyalı sufilerin İranlılar üzerinde elde ettikleri bu etkinin yanısıra Türkler üzerinde de etkin olmuşlardır. Moğol istilasını takiben İslamlaşma süreci de hız kazanmış böylece bu süreç uzak sınırlardan Anadolu'da ve Hindistan'da etkili hale gelmiştir **(Trimingham, 1971: 53-54)**.

Bu bölgelerde hakim olan tarikatlardan Kübreverdilik tarikatının kurucusu, Necmeddin Kübrâ'dır (1145-1221). Hârezm'de doğmuş olan Kübrâ, Ebu'l Necîb es-Sühreverdî'nin müridi İran Şeyhi Rûzbihân el-Vazzân el-Misrî (Ö. 584 H. / 1188) yönetimi altında Mısır'da tasavvuf eğitimi aldı ve aynı zamanda ilk hırkasını da el-Misrî'nin elinden kabul etti. Diğer hocası ise Ammâr ibn Yasir el-Bidlisi'dir (Ö 589 H. / 1193 M.). Fakat gerçek anlamda tasavvuf eğitimini İsmail el-Kasrî'nin (Ö. 589 H. / 1193) yönetimi altında almıştır. Necmeddin Kübrâ, daha sonra doğduğu yer olan Hârezm'e yerleşerek bir hanikâh inşa ettirmiş, Kübreviyye adı ile bilinen tarikatı kurmuştur **(Trimingham, 1971: 55-56)**. Kübreverdilik tarikatının yayıldığı önemli bölgeler Urgenç ve Buhara'dır. Kübra'nın bir müriti olan Sayf al-Din Bâharzi (Ö. 659 H. / 1261 M.) Buhara'da bir hanikâh kurmuştur. Onun diğer müriti olan Baba Kemâl Candî (Ö. 672 H. / 1273 M.) göçebe Kıpçak Türkleri arasında bu tarikatı yaygın hale getirmiştir. Daha sonra Timurlu döneminde (1370-1506) Ali Hemadânî (Ö.786 H. / 1385 M.) ve onun müritleri bu tarikatı Bedehşân'a ve Afganistan'ın kuzeyindeki bölgelere doğru yaydılar. Baba Kemal Candî'nin manevi soyunun son bağlantısı olan Mevlana Kemaleddin Hüseyin Hârezmi (Ö. 958 H. / 1551 M.) Şeybânoğulları zamanında Semerkant ve Hârezm'de aktifti. XVI. yüzyıldan sonra Kübreverdilik tarikatı Nakşibendiliğin yükselişi ile farkedilebilir bir düşüş yaşamasına rağmen XIX. yüzyıla kadar Orta Asya'da Buhara çevresinde ve Bedehşân, Hisar ve Taşkent çevresinde Semerkant'ta Mevlana Şeyh Pâyanday Sâktarî (veya Sâtaragî) gibi şeyhler vasıtasıyla zayıf varlığını devam ettirdi. Bu tarikatın Kübra'dan ayrılan bazı müritleri ise Moğol istilasından kaçarak Selçuklu Anadolu'suna geldiler **(Anonim, 2000 b: 251)**.

Necmeddin Kübra'dan türeyen tarikatlar arasında Hindistan kolu Firdevsîyye, Bağdat kolu Nûrîyye, Horasan Kolu Rüknîyye, Rüknîyye'nin Keşmir kolu olan Hemadânîyye, Horasan kolu İgtişâşîye ve Nûrbahşîye yer alır. Bu kollardan Bağdat kolu olan Nûriyye, Nûreddin Abdurrahman el-Isfarâ'inî (Ö. 717 H. / 1317 M.) tarafından kurulmuştu. Horasan kolu olan Rüknîyye, Alâ'ad-Davla es-Simnânî (Ö. 736 H. / 1336 M.) olarak bilinen Rükneddin Ebu'l-Makârim Ahmed ibn Şerefeddin'den kaynaklanmaktaydı. Hemadânîyye, Seyyid Ali ibn Shihâb ad-din b. el-Hamadânî tarafından kurulmuş olan Rüknîyye'nin Keşmir koludur. Keşmir'de İslamiyet'in tam anlamıyla yayılışı 1372, 1379 ve 1383 miladi tarihlerindeki gezginci sufilerin ziyaretleriyle gerçekleşmiştir. Bu kolun kurucusu olan Seyyid Ali,

Timur'un yönetimi altındaki Moğollar'dan bir sığınak arayan 700 sufinin göçü ile ilişkili olan bir kişidir. İgtişâşîye, Ali el-Hemadânî'nin bir öğrencisi olan İshak el-Hottalânî tarafından kurulmuş Horasan koludur. Nûrbahşîye, Muhammed ibn Abdullâh'dan kaynaklanan (Ö. 869 H. / 1465 M.) Horasan koludur. Bu kişi ise Şii inancına mensub İshak el-Hottalânî'nin öğrencisidir. Ishak el-Hottalânî'nin oğlu Kasım Faid, Nûrbahşîye tarikatını devam ettirmiştir **(Trimingham, 1971: 56-57)**.

Orta Asya ve Hindistan tarikatlarının gelişiminde yoğun etkiye sahip bir kişi olan es-Simnâni'nin (Ö. 659 H. / 1261 M.) kendi kurmuş olduğu Rüknîyye tarikatı büyük bir önem göstermez. Es-Simnâni, el-Kasirqi el-Isfarâ'ni tarafından Kübreverdi silsilesine kabul edilmiştir. Doğum yeri olan Horasan'ın Simnân köyüne dönerek yerleşmiş ve burada kendi hanikâhı "Sûfiyâbâd-i Khudâdâd"ı kurmuş ve ölüm tarihi olan 1336'ya kadar sükun içinde burada yaşamıştır. Onun tasavvuf anlayışı ortodoks yani şeriata sıkı sıkıya bağlı bir yol takip eder. Es-Simnâni, İbn al-Arabi'nin teorilerini tartışmıştır, onun bu yaklaşımı Nakşibendi tarikatına mensub Hindistan'lı Ahmed es–Sirhindi tarafından ele alınmış, İbn al-Arabi'nin vahdeti vücud teorisi (varlığın birliği) ile çelişen vahdet-i şuhud olarak bilinen teori ortaya çıkmıştır **(Trimingham, 1971: 57-58)**.

Özellikle Orta Asya, Hârezm, Kazak stepleri, Tataristan, Doğu Türkistan, Horasan, Azerbeycan ve bunların yanısıra Türkiye'de etkinliğini ortaya koyan önemli bir tarikat olarak Yesevilik, Türkler'in İslamlaşmasında XII. yüzyıldan başlayarak önemli bir rol oynamıştır. Seyhun bölgesinde, Taşkent civarında ve Doğu Türkistan'da yerleşmiş olan bu tarikat Türk dil ve kültürünün bu bölgelerde gelişmesine parelel olarak Maveraünnehir ve Hârezm'de de önem kazanmıştır. Seyhun vadisinden ve Hârezm'den bozkırlara ve Bulgar sahasına yayılan Yesevîlik Moğol istilası neticesinde Horasan, İran ve Azerbeycan'da ki Türkler arasında da varlığını gösterdikten sonra XIII. yüzyılda Anadolu'ya girmiş ve XVI. yüzyıla gelindiğinde ise etkinliğini yitirmiştir. Horasan'da daha XIII. yüzyılda Hayderiyye tarikatının doğmasına sebep olan Yesevilik, yine bu yüzyılın ikinci yarısında Anadolu'da Babaî ve Bektaşî tarikatlarının ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Ahmed Yesevi, Türkler'in İslam anlayışına milli bir ifade kazandırmış, Arap geleneklerinden kaynaklanan şeyleri ayıklayarak yerlerine Türk örfünü yerleştirmiştir. Daha çok göçebe ve köylü bozkır Türkleri arasında faaliyet

gösterdiğinden dolayı bu kimselerin kültürel seviyelerine uygun bir şekil göstermiştir. Yesevilik sünni bir çizgiyi takip eden bir tarikat olmasına karşılık eski şamanist inancın kalıntılarını kısmen bünyesinde muhaza etmekteydi.

Ahmed Yesevi (Ö. 562 H. / 1162 M.), Ebu Yusuf Hemadani'nin (Ö. 534 H. / 1140 M.) dört halifesinden biri ve Bayezid Bistami (Ö. 261 H. / 857 M.) ile başlayan bir geleneğin halefiydi. Ahmet Yesevi'nin müritleri ve temsilcilerine örnek olan Hakim Ata (Ö. 582 / 1183 M.) ve Sa'id Atâ (Ö. 615 H. / 1218 M.) özellikle Sîr Derya, Volga, Harezm ve Doğu Türkistan bölgelerinde vaazlar vermişti **(Anonim, 2000 b: 250)**.

XVI. yüzyıla gelindiğinde Orta Asya'nın İslamlaşmasında önemli görevler yerine getirmiş olan Yesevilik (ayrıca Sultaniye olarak da isimlendirilmekte) etkisini kaybederek yerini Nakşibendilik tarikatına bırakmış ve Nakşibendilik bu tarikatı kendi bünyesine dahil etmiştir. Buna rağmen Horasan'da, Afganistan'da, Keşmir ve Osmanlı İmparatorluğu'nun hakim olduğu bazı ülkelerde Yesevi tarikatına mensub kişilere daha sonradan da rastlanmaktaydı. Ayrıca Seyhun bölgesi ile Özbek-Kazak bozkırlarında Yesevilik tarikatının yerini hiçbir tarikat alamamıştı **(Anonim, 2000 b: 250)**.

Yeseviliğin önemli bir kolu, Cemaleddin Azîzân (Ö. 912 H. / 1507 M.) tarafından XVI. yüzyılda Semerkant'ta kurulan Aziziye tarikatıdır. Yeseviliğin bir başka kolu ise Şeyh Kemal al-Ikanî'ye atfedilen Ikaniyye'dir.

Bölgenin İslamlaşmasında ve tasavvufi tarihinde önemli bir yere sahip diğer bir zümre Nakşibendi tarikatının kurucusu Bahaeddin Nakşbendi'dir (Ö. 791 H. / 1389 M.). Fakat Nakşibendi geleneği Bahaeddin Nakşibendi'yi tarikatın kurucusu olarak değerlendirmez ve tarikat silsilesini onun ile başlatmaz. Bahaeddin Nakşibendi üzerinde en yoğun etkiye sahip kişi daha önce ölen ve ruhsal bir yolla kendisini eğittiğini söylediği Abdü'l Halik Gucdüvânî (Ö. 1220 M.) 'dir. Bir diğer kişi ise 772 H. / 1370 M. tarihinde öldüğü sırada etrafındakilere "Bahaeddin'e uyun" demesi ile etrafında büyük bir kalabalık bulan Bahaeddin'in ilk eğitmeni Emir Külâl'dir.

Nakşibendi tarikatının merkezi Buhara şehriydi. Nakşibendilik tarikatının ikinci büyük kişiliği olarak görünen Ubeyd Allah Ahrâr (Ö. 896 H. / 1490 M.), Taşkent'te

ve Semerkant'ta yerleşmişti. Ubeyd Allah Ahrâr, Molla İlahi Simavî'yi (Ö. 1490 H. / 1491 M.) ve bir çok müridini Osmanlı İmparatorluğu şehirlerine özellikle de İstanbul ve Amasya'ya, bunların dışında da Herat ve Azerbeyca'a (Tebriz, Kazvin) göndererek böylelikle tarikatın Orta Asya dışına yayılmasını sağladı. Nakşibendilik tarikatını, Doğu Türkistan'a (Yarkent, Kaşgar) tanıtan Hoca Muhammed İslam'ın bir öğrencisiydi. Doğu Türkistan'da bu tarikat İşkîye ve Afakiyye olarak bilinmekteydi. XIX. yüzyılda tarikat Orta Asya'nın önemli şehirlerinde özellikle de Buhara, Fergana ve Afgan Türkistan'ında temsil edilmekteydi. Tarikat Buhara, Afganistan, Türkiye ve XVIII. yüzyıldan beri bu tarikatı tanıyan Kafkasya'dan Volga Tatarlarına ve Sibirya içlerine tanıtıldı. Orta Asya dışında Güney Asya'da, Hindistan'da özellikle Bakî Bi'llah Kabulî'nin (Ö. 1605 H. / 1606 M.) çalışmaları sayesinde benimsenen tarikat, Arap dünyasında asla popüler hale gelememiştir. Günümüzde ise Sovyet ve Çin'in baskılarına rağmen Türk dünyasının farklı bölgelerinde halen temsil edilmektedir. Orta Asya, Özbekistan, Kazakistan'ın güneyi, Tacikistan, Sinkiang (Yârkend, Urumci, Turfan ve Kucâ) ve Afgan Tacikanistan'ı bu tarikatın yaşamaya devam ettiği yerlerdir **(Anonim, 2000 b: 250)**.

Adını, Ömer Halveti (Ö. 800 H. / 1397 M.)'den alan Halvetilik tarikatı, XIV. ve XV. yüzyıllar arasında Azerbeycan'da ortaya çıkmıştır. Fakat tarikatın asıl kurucusu olarak Seyyid Yahya Şirvânî'nin de (Ö. 868 H. / 1463-65 M.) adı verilir. Nakşibendilik aslında Kafkasya'da ve Azebeycan'da (Tebriz ve Bâkü) kuruldu, merkezi ise Bâkü kenti idi. Daha sonraları ise Amasya'ya ve Herat'a yayıldı fakat bir süre sonra Herat'ta etkisini yitirdi. Halvetilik XVI. yüzyıla gelindiğinde, merkez bölgesi olan Bâkü kentinde etkisini kaybederek ortadan kalktı. Tarikatın etkisi Osmanlı topraklarına kaymış ve özellikle de Osmanlı Sultanı II. Bayezid'in desteği ile Amasya'da sağlam bir şekilde teşkilatlanmıştır. II. Bayezid daha sonra Nakşibendilik tarikatını İstanbul'a getirmiştir. Amasya'da tarikata "Cemâlîye" adı verilmesine karşılık daha sonraları İstanbul'da "Sünbülîye" olarak bilinir olmuştur. Çok fazla kola ayrılmasına rağmen birliğini koruyan tarikat Osmanlı imparatorluğunun çok farklı bölgelerinde etkinlik göstermiştir. Özellikle XIX. yüzyılın sonunda Halvetilik, İstanbul'da en fazla tekke'ye sahip olması ile tüm tarikatlara hakim konumdaydı. Halvetilik tarikatının önemli kolları Cerrâhîye, Sinânîye ve Uşşâkîyye'dir. Bunlardan Uşşâkiyye, Halvetilik tarikatının bugün de halen mevcut olan bir koludur **(Anonim, 2000 b: 252)**.

Kadirilik tarikatı XVI. yüzyılın ortalarında Hemât'tan Kırım içlerine getirilmiştir. Kafkasya'da ise XIX. yüzyılda ortaya çıkmış ve bugün halen yaşamaya devam etmektedir. XIX. yüzyıldan önce Kadirilik tarikatının Orta Asya'ya yayılıp yayılmadığı bilinmemektedir. Ayrıca bu tarikat Hindistan'dan sonra Fergana'da (Nizamiye kolu) ve Doğu Türkistan'da da ortaya çıkmıştır **(Anonim, 2000 b: 252)**.

Kalenderi olarak isimlendirilen gezginci dervişlerin Orta Asya ve Anadolu'da, XII. ve XIII. yüzyıldan beri varoldukları bilinmektedir. Kalenderilik tarikatına özgü birkaç kol özellikle XII ve XVII. yüzyıllar arasında biçimlenmiştir. Kalenderiler "Cavlaki" ve "Haydari" gibi birkaç farklı isimle bilinirlerdi ve XVI. yüzyıla kadar İstanbul'da ve Anadolu'da mevcut idiler. Bu tarihten sonra Kalenderilik, Türkiye'nin batı kesiminden kaybolmuş fakat XX. yüzyıl başına kadar Doğu Türkistan ve Orta Asya'da varlığını devam ettirmiştir. Kalenderiler'in dört farklı kolu bulunmaktaydı. Birincisi Cemâlaldin Sâvi (Ö. 630 H. / 1232-33 M.) tarafından XIII. yüzyılda İran'da kurulmuştu. İkincisi yaklaşık olarak aynı tarihlerde ortaya çıkmış ve Kutb al-Din Haydar el-Zâvayi (Zâwayi / Zâvacî) (Ö. 618 H. / 1221 M.) tarafından kurulmuş ve Horasan'da ki Zâva kasabasında merkezlenmişti. Üçüncüsü XV yüzyılda Kutb al-Din Haydar Tûni (Ö. 830 H / 1426 M.) tarafından kuruldu ve Tebriz'e yayıldı. Dördüncü ve sonuncusu Baba Hacı Safa (Ö. 1153 H. / 1740-41 M.) tarafından kuruldu ve Semerkant'ta etkili oldu. Sonuncu bu kol aynı zamanda Taşkent, Buhara, Ura-Tube, Kattakurgan (Kattakurghân) ve Khiva kasabalarında kurulmuş olan diğer guruplar üzerinde önemli bir otoriteye sahipti **(Anonim, 2000 b: 251)**.

XIV. yüzyılın sonunda Şiraz'da ortaya çıkmış olan Kâzerûniyye tarikatı, İran'da bulunan Hafifiye tarikatından doğmuştur. Bu tarikat Abu İshak İbrahim b. Şahriyar el-Kâzarûni'ye (Ö. 426 H. / 1034 M.) nispet edilmektedir. Aynı zamanda tarikat Osmanlı Sultanı I. Bayezid tarafından da ilgiyle karşılanmıştır.

Hindistan'da tasavvufun gelişimini ve tarikatları incelediğimizde, Çiştîye, Sühreverdiyye, Kadiriyye, Şattârîyye, Nakşibendiyye, Kübrevîye, Medârîye, Kalenderîye ve Aydarûsîye gibi tarikatların Hindistan'ın çeşitli bölgelerinde etkin oldukları görülmektedir. Ayrıca bu tarikatlar gelişerek alt kollar meydana getirmişlerdir. Çiştîye tarikatından Nizâmîye, Sâbirîye, Hüsâmîye ve Minâ'iye;

Kübreviye tarikatından Keşmir'in Hemedânîye, Dihli ve Bihar'ın Firdevsîye; Nakşibendiye tarikatından da Bâkiyye, Muhammaedîye, Zübeyrîyye ve Mazharîye gibi kollar ortaya çıkmıştır.

Çiştîye ve Nakşibendiye tarikatları Hindistan'ın pek çok yerinde görülmesine karşılık özellikle Pencap ve Sind'de; Şattârîyye tarikatı Mandü, Gwâliyâr ve Ahmedabâd'da; Aydarûsîye tarikatı Gudjarât ve Deccan'da; Medârîye ve Kalanderiye tarikatları da Pencap ve Awadh bölgelerinde yayıldı **(Anonim, 2000 b: 255)**.

Hindistan'da yayılan en erken tarihli iki tarikat Çiştîye ve Sühreverdiyye tarikatlarıdır. Çiştîye tarikatının kurucusu Muinuddin Hasan Çişti (1142-1236) 'dir. Tarikat, Dihli'li Şeyh Nizameddin Evliya'nın yönetimi altında gelişmişti ve onun müritlerinin ülkenin her yerinde kurdukları Çiştî merkezleri aracılığıyla Hindistan'ın tamamında etkin bir rol oynamaya başlamıştı. Sühreverdi tarikatı, Şeyh Bahâeddin Zekariyya (Bahâ'al-Din Zakariyya) (Ö. 1182-1268 M.) tarafından Hindistan'a tanıtıldı, en iyi zamanlarını ise Şeyh Rukn al-Din Abu'l-Fath (Ö.1 334 M.) ve Seyyid Celaleddin Makhdûm (Ö. 1386 M.) yönetimleri altında yaşadı. Bu tarikatların ikisi de Şeyh Şehabettin Sühreverdi'nin "Awârif al-Ma'arif" adlı eserini kendilerine rehber olarak alsalar da hanikâh yaşamının organizasyonu ve devlet ile ilişkiler gibi konularda birbirlerinden farklıydılar. Firdevsîye tarikatı Semerkantlı Şeyh Bedreddin tarafından Hindistan'a getirildi. İlk başta tarikatın evliyaları Dihli'de etkin oldular fakat daha sonra Bihar'a geçerek ve bu bölgede Şeyh Şerafeddin Yahyâ'nın (Ö. 1371 M.) yönetimi altında önemli bir yer elde ettiler **(Anonim, 2000 b: 255)**.

Kadiri tarikatı'nı Hindistan'da kuran kişi Seyyid Muhammed Makhdüm Gilani'dir (Ö. 1517). Tarikat Şeyh Dâvud Kirmani (Ö. 1574), Şah Kumays Gilâni (Ö. 1584), Miyân Mir (Ö. 1635) ve Mollâ Şah (Ö. 1661) gibi kişilerin yönetimi altında parlak bir dönem geçirmişti. Şattârîye tarikatı, Şah Abdullah (Ö. 1485) tarafından Hindistan'a getirilmiş ve yaygınlaştırılmıştı **(Anonim, 2000 b: 255-256)**.

XVI. yüzyılda, Nakşibendi tarikatı Baki Billâh (Ö. 1603) tarafından Hindistan'a tanıtıldı ve onun baş müridi olan Şeyh Ahmad Sirhindi (Ö. 1624) yönetimi altında en parlak seviyesine ulaştı. Yaklaşık iki yüzyıl Nakşibendilik, Hindistan'daki en etkili ve popüler tarikattı ve zamanın ünlü kişilerinden Şah Veli Allah, Mirzâ Mazhar ve diğerleri bu tarikatın mensubuydular **(Anonim, 2000 b: 256)**.

XV. yüzyılın sonuna doğru Seyyid Muhammed, Mehdevîye hareketinin lideri oldu, onun çevresindekiler bu tarikatın bazı kollarını meydana getirdiler.

Hindistan'da tasavvufi hayatın gelişmesinde önemli sorumluluklar yerine getiren bu büyük tarikatların dışında daha sınırlı bir etkiye sahip küçük gruplar ortaya çıkmıştır. Ahmadabâd'lı Şeyh Ahmad Khattü Magribi (Ö. 1447) tarafından temsil edilen Magribiye ve Keşmir'li Nûrbahşîye tarikatları daha sınırlı bir etkiye sahip küçük tarikatlardır **(Anonim, 2000 b: 256)**.

Endonesya'da tarikatların varlığına dair en erken tarihli somut delile XVI. yüzyıla ait kaynaklarda rastlanmaktadır. Dolayısıyla İslamiyet'in Endonesya'ya gelişinden yaklaşık olarak üç yüzyıl sonra tarikatların varlığı bu bölgede tespit edilebilmektedir. Endonesya'lı sufilerin en eskilerinden Kuzey Samatra bölgesinde aktif Hamza Fansûri (XVI. yüzyılın ikinci yarısı) ve Fansûri'nin öğrencisi Şemseddin el-Samatrâ'i (Ö. 1040 H. / 1630 M.), İbn el-Arabi'den etkilenmiş olan vucüdiye düşünce okulu mensubudurlar. Bir üçüncü isim ise bu ikisinin rakibi ortodoks din bilgini Nureddin el-Râniri (Ö. 1068 H / 1658 M.) 'dir. Hamza Fansâri Kadiriyye, Şemseddin al-Samatrâ'i Şattârîyye ve Nureddin el-Râniri ise Rifaiyye tarikatlarına bağlıdırlar **(Anonim, 2000 b: 257)**.

XVII. yüzyıldan sonra Endonesya'daki tarikatlar Arabistan'daki hocaların etkisi altında gelişmiştir. Bu hocalar arasında Medine'li bilginlerden Ahmed el-Kuşâşi (Ö. 1071 H. / 1660 M.), İbrahim el Kûrânî (Ö. 1102 H. / 1691 M.) ve Abdulkerim el-Sammân (Ö. 1189 H / 1775 M.) yer almaktadır. Hicaz'da 'Abd al-Ra'üf el-Sinkili (Ö. XVII. yy. sonu), Yusuf el-Makassari (Ö.1111 H. / 1699 M.) ve 'Abd el-Şamad el-Palim Bâni (Ö. 1190 / 1776 M.) gibi birçok Endonesya'lı şahsiyet çeşitli tarikatlara üye olarak kabul edilmişler ve daha sonra Endonesya'ya gelerek bu tarikatları bu bölgelerde yaygın hale getirmişlerdir **(Anonim, 2000 b: 257)**.

Endonesya'da başlangıçta çeşitli tarikatların üyelerinin saray çevresi ile sınırlandırıldığını söyleyebiliriz. Bunun sebebi "kamil insan" gibi çeşitli mistik öğretilerin yönetici kesimi tarafından kendi güçlerini yasallaştırmak için kullanmalarıdır. XVIII ve XIX yüzyıldan itibaren ise tarikatlar sıradan insanlar arasında daha fazla destekçi bulabilmiştir**(Anonim, 2000 b: 257)**.

Afrika'daki tarikatların gelişiminde en büyük etkiye sahip erken dönem sufilerinden biri Ebû Madyan Şhu'ayb b. el-Hüseyin (1126-1198) 'dir. Yazdığı "Telkin al-vird" ile ulamanın tepkisini üzerine çekmiş olan Ebu Madyan'a bağlanan geleneğe yaklaşık olarak 1320'lerde "Tilimsaniyye" adı verilmektedir. Kendisinden bir kaç farklı yolun türemiş olduğu Ebu Madyan XII. yüzyılda batıdaki Müslüman sufilerin lideri konumundaydı. XIII. yüzyılın sonlarında ona bağlanan ve El-Vasiti'nin Tilimsaniyye adını verdiği bu gelenek bir karışıklık ve bozulma dönemi yaşamaktaydı. İbn Qunfudh, 1385 tarihinde yazdığı "Uns al-faqīr " adlı eserinde Ebu Madyan'ın hayatıyla ilgili bilgi vermekte ve Batı Morocco'da onunla ilgili altı koldan bahsetmektedir. Bu kollardan biri olan Mâgiriyyûn kolunun türediği Ebu Muhammed Salih ibn Sa'id el-Mâgiri (550-631 H. /1155-1234 M.), Ebu Madyan'ın mürididir. Onun diğer müritleri arasında yer alan çok sayıdaki manevi oğlu ve torunları Mısır'a giderek orada büyük bir ün kazandılar. Bu kişilerden Ebu'l Hajjâj Yusuf 642 H. / 1244 M. tarihinde öldüğü yer olan Luksor'da Amun tapınağının harebelerinde bir zaviye kurmuştu. Diğer bir kişi Ebu'l Hajjaj'ın hocası, Abd ar-Razzâ el-Cazûli'dir, Akhmim de Zünnun'a (Ö. 860 H.) ait olan zaviyede yaşamıştı. Diğer batılı sufiler arasında doğuda daha yakın bir ilgiyle karşılanan İbn el-Arabi (Ö. 687 / 1240 M.), İbn Sab'in (Ö 669 H. / 1270 M.) ve İbn Sab'in'in müridi şair Şustarî (Ö. 668 / 1269 M.) yer alır. Ebu Madyan'ın takib ettiği yol onun öğrencisi Abd as-Salâm ibn Marshish (Ö. 625 H. / 1228 M.) aracılığıyla devam ettirilmişti. Abd as-Salâm ibn Marshish'in en önemli müridi Ebu'l-Hasan Ali Şâzilî'dir. Bu kişinin takip ettiği yola ise Şaziliye adı verilmektedir. Şâzilîye tarikatı Morokko'dan Mısır'a kadar Kuzey Afrika'da en önemli tarikat haline gelmiş ve Arabistan ile Suriye'de de ilgiyle karşılanmıştı. Onun müridlerinden biri olan Ebu'l Abbas Ahmed el-Mursi (616-686 H. / 1219-1287 M.) köken olarak Endülüs'lüdür. Ebu'l Hasan topluluğuna Mısır'da katılmış, onun halefi olarak değerlendirilen Ebu'l Abbas için ayrıca cami ile birlikte bir ribat inşa edilmişti. Şazili tarikatına özgü düşüncenin yaygınlık kazanmasına eserleriyle katkıda bulunan el-Mursi ve onun halefi Taceddin ibn Ata Allah Abbas'ın (Ö. 709 H. / 1309 M.) yaptığı çalışmalar önemlidir. Taceddin, Ebu'l-Hasan'ın sözlerini ve hayatını yazmıştır. Özelikle Mısır'da büyük bir etkiye sahip olmuş olan tarikat Tunus'tan batıya doğru yayılarak XV. yüzyıldan sonra popüler hale gelmiştir. Şazili tarikatının alt kolları arasında Zerrûkiye, Yusufiye, Bedeviye (Ahmediye), Nâsirîye, Semmâniye, Vefâ'iye, Arûsiye ve Nurâniyya yer alır. Kuzey Afrika'da Fas çevresinde etkin olan Zerrûkiye tarikatı, Şaziliye'nin Ebu'l-Abbas Ahmed Zarrûk

(Ö.899 H. / 1494 M.) tarafından kurulmuş olan koludur. Ebu'l Abbas, Kuzey Afrika ve Mısır'da dolaşmış ve Şaziliye tarikatına güç kazandırmıştır. Morocco, Cezayir ve Tunus bölgelerinde etkinliği görülen sırasıyla Nâsırîye, Şeyhiye ve Shabbiyye, Yusufiye'den (XVI. M. tarihinde) çıkmış olan kollardır. Bedeviyye veya Ahmediye adı ile bilinen kol Mısır kökenli Ahmed al-Bedevi'ye (596-675 H. / 1199-1276 M.) atfedilmektedir. Bedeviye tarikatı sadece Mısır'la sınırlı kalmamış Hicaz, Suriye, Türkiye ve Tunus gibi farklı bölgelerede yayılmıştır **(Trimingham, 1971: 45)**. Bedeviye'nin alt kolu olarak önemli bir yere sahip Cüzûlîye, Ebu Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Cazûli (Ö. 870 H. / 1465 M.) tarafından kurulmuştur. XVII. yüzyılda ortaya çıkan, Morocco ve Cezayir'de aktif Tayyibiyye ve XVIII. yüzyılda Morocco'da ortaya çıkan Hansalîye kolu el-Cazûli ile ilişkilidir. Cüzûliye tarikatının Derkave kolu ise Morocco'lu Ebu Hamid al-Arabi al Darkâvi (Ö. 1823) tarafından oluşturulmuştur. Kurulmuş olan bu yeni kol hurafelerle yozlaştırılmıştır. El-Darkâvi'nin verdiği vaazlar geniş alanlara yayılarak yeni kollar ortaya çıkmıştır. Buzîdîye kolu ve XX. yüzyıldan itibaren ise Ahmed ibn'Alevi'ye bağlanan Aleviye kolu oluşmuştur. Cüzûlîye'nin alt kollarından biri olan Hemâdişe, şamanist etkilere açık bir yol izlemekteydi. XVII. yüzyılda ortaya çıkan bu tarikat Kuzey Afrika'da ve özellikle Fas'ta yayılmıştı. Mısır kentinin tasavvufi gelişiminde önemli bir yere sahip Şaziliye tarikatının bir başka kolu olan Desûkîye (veya Burhaniye), İbrahim ibn Abi'l-Macd el-Dasûkî'ye (644-687 H. / 1246-1288 M.) atfedilir. Hicri IX. yüzyıla kadar İbrahimiyye tarikatı olarak bilinen bu tarikat bu tarihten sonra ise Desûkîye adı ile anılır olmuştur. Ayrıca İbrahim ibn Abi'l-Macd el-Dasûkî'nin sahibi olduğu Burhaneddin lakabı sebebiyle de Burhânîyye tarikatı olarak da bilinmektedir. Etki alanları Mısır'ın dışında Suriye, Hicaz, Yemen ve Hadramavt'tır.

Kuzeydoğu ve Doğu Afrika bölgelerinde görülen Şaziliye'nin, Semmânîye kolu Medine'li arif ve sufi Muhammed b. Abdulkerim el-Sammân (1130-89 H. / 1718-75 M.) tarafından kurulmuştur. Bu tarikat Sudan'lı Ahmed el-Tayyib Vad el-Bashir (1155-1239 H. / 1742-1824 M.) tarafından Nil'in kıyısındaki Sudan'a getirilmiştir. Bu bölge dışında özellikle batı Etopya'ya (Habeşistan'a) ve Mısır'a yayıldı. Şaziliye'nin Mısır'da etkin olan Vefâ'îye kolu 1301-1359 yılları arasında yaşamış olan Şemseddin M. İbn Ahmed Vefa tarafından kurulmuştu. Tarikatın yayıldığı bölgeler arasında Mısır'ın dışında Suriye bölgesi bulunmaktadır. Mısır'da ki etkinliği günümüzde halen yaşamaya devam etmektedir.

Nurâniyye tarikatı bilim adamı ve kadı Abdulaziz el-Ammavi (1834-96 M.) tarafından Zanzibar'da kurulmuş olan Şaziliye'nin bir başka koludur.

Günümüzde Magrib'deki önemli tarikatlardan bir tanesi Kadirilik'dir. Abdulselâm el-Asmar (XVIII. yüzyıl) Kadirilik tarikatının Trablusgarp'taki kolu olan Arûsîye'nin temsilcisidir. Kuzey Afrika'da etkin Kadirilik tarikatının bir başka kolu olan İseviye, şamanist etkileri içeren bir özelliğe sahiptir. Muhammed b. İsa el Mukhtâr (Ö. 931 H. / 1524 M.) bu kolun kurucusudur. Magrib bölgesinde aktif olan bir başka tarikat Halveti tarikatının bir kolu olan Rahmânîye'dir. Rahmaniye kolu XVIII. yüzyıldan itibaren Cezayir ve Tunus bölgesinde yaygın hale gelmiştir. Halvetilik tarikatının diğer bir kolu olan Ticânîye, Şeyh Şihâbeddin Ahmed el-Ticânî (1150-1230 H. / 1737-1815 M.) tarafından oluşturulmuştur. Bu tarikat Cezayir'in güneyinde ortaya çıkmış zamanla Morocco'ya, Batı Sahara'ya ve Sudan Afrikası'na yayılmıştır. Ayrıca XX. yüzyılın başlarında Mahmud b. Süleyman el-Ticâni aracılığıyla da Habeşistan'ın çeşitli bölgelerine ulaşmıştır.

Kuzeydoğu ve Doğu Afrika'da çok büyük bir etkiye sahip olan Ahmed b. İdris el-Fâsi, Hızıriye tarikatının İdrîsîye kolunun kurucusudur. Onun öğrencileri arasında yer alan Muhammed b. Ali el-Sanûsi (1202-76 H. / 1787-1859 M.) Orta Sahara'da Hızıriye'nin Senûsîye kolunu kurmuştur. Bir başka öğrencisi Muhammed Utman el-Mirghani (1208-68 H./ 1794-1852 M.), Katmiyye kolunu Mısır, Sudan, Yemen ve Habeşistan'a yaymıştır.

Büyük tarikatların yanısıra daha sınırlı bir etkiye sahip yerel bir tarikat olarak İsmâ'iliye tarikatı 1793-1863 yıları arasında yaşamış olan el-Mirghami İsmâ'il el-Veli'nin bir öğrencisi tarafından Sudan'da kurulmuştu.

Mezopotamya bölgesinde tasavvufun merkezi Bağdat kentidir. Tasavvuf'un etkisinin yoğun olduğu Bağdat'ın yanısıra bu halka Suriye'yi ve Mısır'ı da içine alacak şekilde genişlemekteydi. Erken dönem sufileri arasında yer alan el-Cüneyd el-Bağdadi (Ö. 298 H. / 910 M.), Maruf el-Kerhi (Ö. 200 H. / 815 M.) ve Sari es-Sakati (Ö. 251 H. / 865 M.) bölgedeki tasavvufi düşüncenin köklerini atan ve geliştiren kişiler olarak büyük öneme sahiptirler. Abdurrahman es-Sulamî'nin Bağdat'ta dersler vermiş ve tasavvufun yanısıra Eşariyye teolojisi hakkında kitaplar yazmış olan müridi el-Kuşeyri (Ö. 465 H. / 1072 M.) ve diğer önemli bir kişi olan Ebu Hâmid el-

Gazzali (Ö. 505 H. / 1111 M.) sayesinde ayrıca parelel enstitüler olan medrese ve hanikâhların gelişmesini destekleyen Nureddin, Saladdin ve onların vekillerinin desteği ile bu bölgede tasavvuf devletten resmi onay almayı başarmıştır **(Trimingham, 1971: 31-32)**.

Mezopotamya bölgesinde etkinliği en yoğun olarak hissedilen tarikatlar Cüneydi geleneğine bağlı Sühreverdilik ve Rifailik'dir. Ortodoks bir çizgi takip eden Şafii mezhebine bağlı Sühreverdilik okulu daha çok kentsel bir karaktere sahiptir. Sühreverdilik ve Rifailik tarikatlarının çağdaşı durumunda olan Hanbeli mezhebine bağlı Kadirilik ise İran kökenli bir tarikattır.

Bölgede önemli bir etkiye sahip tarikatların başında Ebu'n Necib es-Sühreverdi'ye (1097-1168 M.) bağlanan Sühreverdilik tarikatı gelmektedir. Fakat tarikatın gelişiminde önemli bir yeri yolu olan asıl kişi Ebu'n Necib'in yiğeni Şehabeddin Ebu Hafs Ömer Sühreverdi'dir. Tarikatın kurucusu olarak görülen Şehabeddin ilk eğitimini amcasının ribatında görmüştür. Sufi liderlerin halk üzerindeki etkisinin bilincinde olan Halife Nâsirlidinillâh ona büyük destek vermiştir. Halife Şehabeddin'i fütüvvet ile ilişkili hale getirerek pek çok yere elçi olarak yollamıştır. Bu görevle Konya Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'a , Eyyubi Meliki el-Adil'e ve Harzemşahlara gitmiştir. En-Nâsır'ın onun için inşa ettirmiş olduğu ribat oldukça geniş bir komplekstir. Şehabeddin'in bölgedeki etkisi burada aktif olan Rifailik ve Kadirilik tarikatlarına göre daha yoğundur. Şehabeddin'in öğrencileri onun öğretilerini Müslüman dünyasının dört bir tarafına yaydılar. Şehabeddin'in oğlu İmadeddin (655 H. / 1257 M.) Bağdat'ta el-Mâ'mûniyya ribatında babasının izinden gitmiştir. İmadeddin'in oğlu Abdurrahman'a ait kol ise sadece bir aile kolu olarak yaşamaya devam etti **(Trimingham, 1971: 34-36)**.

Sühreverdilik tarikatının dışında Ahmed ibn Ali ar-Rifai'ye (1106-82 M.) atfedilen Rifailik tarikatı, Mezopotamya bölgesinde yoğunluğu hissedilen bir başka tarikattır. Irak'ın Vasit kentinde doğan Ahmed ibn Ali ar-Rifai, Ebu'l Fadl Ali el-Vâsıti ile dayısı Ebubekir al-Vâsıti'den dersler almıştır.

İbn Hallikan'ın 1256 M. tarihinde verdiği bilgilere göre Ebu'l-Abbas Ahmed ibn Abi'l-Hasan adındaki kişi Ahmed Rifai olarak bilinen kişidir. Köken olarak Arap olan Rifai'nin İran'ın Bataih bölgesinde bir köyde yaşadığını bu sebeple ondan

türeyen tarikatın Rifaiyye adının yanısıra Bataihiyye olarak da bilindiğini ifade eder. Ayrıca İbn Hallikan bu tarikatın üyelerinin yılan yemek, yanan fırına girmek ve aslanlara binmek gibi sıradışı şeyler yaptıklarından bahseder. Daha çok Irak'ın Vasit ve Basra arasındaki aşağı kısımlarında etkin hale gelen Rifailik tarikatı Eyyubiler'in yönetimi altında hızlı bir şekilde Mısır ve Suriye'ye de yayıldı. Rifailik tarikatı Ebu'l Fath al-Vâsıti (Ö. 1234 M.) vasıtasıyla Mısır içlerine kadar ulaştı. Suriye'de bu tarikatın önemli bir kişiliği Ebu Muhammed Ali al Hariri (Ö. 1268)'dir. Bu kol Haririyye olarak bilinir. Suriye'de yaygın bir başka kol Rifai'nin erkek torunu İzzeddin Ahmed el-Sayyad (Ö. 1271-72 M.) tarafından kurulan Sa'diyye'dir. Sa'diyye, Suriye'nin dışında Mısır'da da güçlü bir tarikat kolu haline gelmişti. Rifailik tarikatının Şam'da yaygın olan bir kolu ise Tâlib ar-Rifai (Ö. 1284 M.) tarafından oluşturulan Tâlibîye'dir. XV. yüzyıla kadar Rifaiyye tarikatı tüm tarikatlar arasında en yaygın olanıydı. Fakat XV. yüzyıla gelindiğinde popüleritesini Kadirilik tarikatına kaptıran Rifailik'in bu tarihten sonra en etkili olduğu bölge Arap toprakları ve özellikle de Mısır kenti olmuştur. XX. yüzyıla gelindiğinde ise Kahire kentinin hayatında etkili olmaya devam ettiği bilinmektedir **(Trimingham, 1971: 37-40)**.

Bölgede hakim bir başka tarikat, merkezi Bağdat kenti olan Abdulkadîr Geylânî'ye (Ö. 1167 M.) bağlanan Kadirilik'dir. Doğduğu kent olan İran'ın Geylan kasabasında (Gilan, Cilan, Ceylan) hanbeli mezhebi güçlü bir nüfuza sahiptir. Kendisi de Bağdat'ta fıkıh, edebiyat ve hadis gibi konularda tahsilini tamamlamıştır. Bundan sonra ise Abdülkadir'in Bağdat'ta hanbeli fıkhı okutulan ve tasavvuf eğitimi verilen bir medrese ile ilişkili bir ribatın başında olduğu anlaşılmaktadır. Abdulkadir'e oğlu Abdulvahhab (1157-1196 M.), Abdulvahhab'a da oğlu Abdulselam (Ö. 1214 M.) halef olmuştur. Ayrıca diğer iki oğlu Abdulrazzak (1134-1206 / 7 M.) ve Abdülaziz (Ö. 602 H.) babalarının yolunu takip eden iki önemli şahsiyettir. Oğullarının yanısıra Abdülkadir'in çevresi ve öğrencileri onun düşüncelerini ve tarikatını İslam dünyasının her yerine yaydılar. Ali b. Haddad Yemen'de, Muhammed al-Bata'ihi Suriye'de ve Muhammed b. Abd al-Samad Mısır'da etkin oldu. Fakat tarikat Mısır'da asla popüler hale gelememiştir. Hindistan'da ise XVI. yüzyıla kadar düzenli bir tarikat olarak işlerlik kazanamadığı ifade olunmaktadır. XIV. yüzyılda Kadirilik merkezlerinin Irak ve Suriye'de ki varlığına karşılık bu tarikat ancak XV. yüzyıldan sonra yaygınlık kazanmıştır. İlk Kadiri zaviyesinin XV. yüzyılın başına tarihli Şam'da ki "Da'üdiyya Zaviyesi" olduğu ifade olunmaktadır. Miladi XVI. ve XVII.

yüzyıllarda Bağdat kentinin Safeviler'in istilasına uğraması nedeniyle tarikatın merkezi dağıtılmıştır. Bir süre sonra Osmanlıların kenti tekrar hakimiyetleri altına almalarıyla birlikte Kadirilik için mevcut tehlike sona ermiştir. Tarikatın Irak'ta hakim olan kolları arasında İsevîye, Hilâlîye, Ekberîye ve Hâlisîye (Hulusîye) yer almaktadır **(Trimingham, 1971: 40-44)**.

4.2. Anadolu'da Tasavvuf Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Tarikatlar

İslamiyet'in Anadolu'ya girişi Selçuklu öncesi dönemlere uzanmaktadır. Özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin İslamiyet ile tanışması Hz. Ömer (639-666) ve Emeviler (661-750) dönemlerine kadar geriye gider. Hz. Ömer döneminde Şam, Kudüs ve Halep gibi şehirlerle birlikte+ Antakya'da İslam coğrafyasının sınırlarına dahil edilmiştir. VIII. yüzyıl boyunca devam eden akınlarla Konya, Erzurum, Malatya, Ceyhun, Tarsus, Diyarbakır, Mardin ve Urfa gibi şehirler İslamiyet ile tanışmışlardır. Özellikle Anadolu'nun doğu ve güneydoğu bölümlerindeki bazı şehirlerde Emevi ve Abbasi Devletleri'nin hakimiyetlerinin yanısıra Şeyhoğulları (869-898), Hamdaniler (930-980), Büveyhoğulları (978-982), Mervanaoğulları (984-1085), Büyük Selçuklular (986-1093) ve Suriye Selçukluları (1093-1097) gibi devletlerin hakimiyetlerinden söz edilmektedir. 1071 Malazgirt Zaferi öncesinde, 1018 yılında Selçuk Bey'in torunu Çağrı Bey tarafından Anadolu'ya akınlar düzenlenmiştir. 1030'lu yıllarda ilk Selçuklu lideri olan Tuğrul Bey, yine bir Türk devleti olan Gazneli Devleti ile savaşmaktansa Anadolu'ya göç edilmesini istemiştir. 1035 yılında Gazneliler ile yapılan Nesa Savaşı'nı Büyük Selçuklular kazanmış fakat yine de Anadolu'ya göç edilmesi düşüncesinden vazgeçilmemiştir. 22-24 Mayıs 1040 yılında Gazneliler ile yapılan Dandanakan Savaşı sonrasında bağımsızlıklarını kazanan Büyük Selçuklular yönlerini Anadolu'ya çevirmişlerdir. Bu sıralarda Selçuklular ile Bizans Devleti büyük mücadeleler içindeydiler. Diğer bir taraftan da yurt isteyen Türkler için Selçuklu Devleti yöneticileri yeni yerler aramaktaydılar. Tuğrul Bey'in kardeşi İbrahim Yinal kendisinden yerleşmek için toprak isteyen Çepni Türkmenleri'ni Kuzey Anadolu'ya gönderdi. 1063 yılında Anadolu'ya göç etmekten yana olan Tuğrul Bey vefat etmiş yerine Alparslan geçmişti. Alparslan'da kendisinden toprak talebinde bulunan göçebe Türkmenleri Anadolu'ya yolladı. 1071'e kadar yapılan bu akınlarla Anadolu'nun bazı şehirlerinin İslamlaştığı ve kısmen de Türkler'in buralara yerleştiğini söyleyebiliriz. 16 Ağustos 1071'de kazanılan Malazgirt Zaferi sonrasında ise Anadolu'nun kapıları Türkler'e tamamen açılmış İznik

başkent olmak üzere Anadolu Selçuklu Devleti kurulmuştur **(Sevim-Merçil, 1995: 19, 23, 26, 90)**. Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin kurulmasından sonra 1219 tarihinde Horasan'da ilk Moğol hareketi başlayana kadar Anadolu'ya göçler devam etmiştir. Malazgirt Zaferi'nden ve ilk fetih yıllarından sonra Anadolu'ya akınlar düzenleyen Haçlılara karşı cihat yapmak düşüncesiyle doğu İslam bölgelerinden derviş gurupları Anadolu'ya geldiler **(Çetin, 1981: 136)**. XIII. yüzyıl başlarında Karahıtaylar'la Harezmliler arasındaki mücadeleler sebebiyle Fergana bölgesindeki şehirlerin büyük bir bölümü tahrip edilmiş ve bölgelerin halkı buraları terk etmek zorunda kalarak Anadolu'ya göç etmişlerdi. 1219 yılında Horasan'da başlayan ilk Moğol baskısı sonucu İslamiyet ile tanışmış ve Müslümanlaşmış Asya'dan Anadolu'ya göçler başlamıştı. Maveraünnehir'in fethi esnasında göçebe yada yarı göçebe Oğuz Türkleri, Cengiz kuvvetlerinin önünden kaçarak Anadolu'ya sığındılar. Büyük Selçuklular Devleti yıkılınca bir çok Türk özellikle de Oğuzlar Anadolu'ya gelerek bu topraklara yerleştiler. Göç edenler arasında Oğuzlar'ın dışında Karluklular, Halaçlar, Kıpçaklar ve çeşitli Türk kabileleri bulunmaktaydı. Böylece Anadolu İran kültürü ile tanışmış oldu. Daha sonrasında da Horasan, Maveraünnehir, Harezm, Azerbeycan ve Erran bölgelerinden kalabalık gruplar halinde Anadolu'ya göçler devam etti **(Ocak, 1980: 36-37)**.

Anadolu'ya yapılan bu göçler sonrasında Sünni ve Batını inançlara mensup kalabalık gruplar Anadolu'ya yerleşmiştir. Çeşitli bölgelerden gelen bu kişilerin bir kısmı şehir ve kasabalarda oturmayı tercih ederken bazıları uç bölgelere, Hıristiyanların yaşadığı yerlerin yakınlarına ve köylere yerleştiler **(Çetin, 1981: 136)**.

Selçuklu döneminde halk geleneksel Müslüman kültürünün etkilerinin çok az hissedildiği Türkmenler ve değişik etnik kökenlere sahip kentliler olarak birbirinden bazı özellikleriyle ayrılmaktaydılar. Türkmenler arasında İslamiyet'in kabulünden sonrada İslam öncesi inançların hala devam ettirildiği bir gerçektir. Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun bir devamcısı olarak görülen Anadolu Selçukluları Sünni inancının bir temsilcisi ve savunucusu olarak görülmüşlerdir. Fakat bu Selçukların özellikle de Türkmenler'in sünniliğin dışında hiçbir mezhebe yani Şiilik gibi itikatlara mensup olmadıkları anlamına gelmez. Kentliler ve kırsal yerlerde hayatlarını devam ettiren Türkmenler arasındaki bir diğer fark tüm edebi etkinliklerin kentlerde yoğunlaşması ve kullanılan dildir. Türkçe yerine Arapça ve Farsça'nın hakim bir dil olarak kentliler tarafından tercih edilmesi aynı zamanda iki kesim arasında bir boşluk ve iletişimlerinde

kopukluk yaratmıştır. Özellikle Farsça, Anadolu'da her zaman Arapça'dan daha yaygın olarak kullanılmıştır. Bunun asıl sebebi Türklerin ve özellikle Türk soyluların İran'la bağlantıları sebebiyle bu dili iyi bilmeleri ve bunun yanısıra Anadolu'ya göç edenlerin ya İranlılar oldukları yada Farsça konuşan Orta Asyalılar olmalarıdır. Farsça yanında özellikle şeriat ile ilgili konularda Arapça tercih edilmektedir. Fakat XIII. yüzyıldan itibaren Farsça ve Arapça'nın yoğun kullanımında düşüş başlamış ve XIV. yüzyıldan itibaren ise Türkçe giderek artan bir önem kazanmıştır **(Cahen, 2000: 324-325)**.

Anadolu'ya gelen kişiler arasında sıradan halkın yanında önemli dini zümrelerde bulunmaktaydı. Anadolu Selçuklu Sultanı I. Gıyaseddin Keyhüsrev 1204'de ikinci kez tahta çıktığı zaman hocası ve aynı zamanda Sadreddin Konevî'nin babası Mec'dü'd-din İshak sultanın cülüsünü Abbasi Halifesi'ne bildirmek amacıyla Bağdat'a gitmişti. Dönüşte 1204 senesinde beraberinde Anadolu'ya birçok mutasavvıf ve ilim adamı getirdi. Bunlar arasında Muhyiddin İbn Arabî, Evhadü'ddin Kirmani, Ebu Cafer Muhammed el-Berzâi, Şeyh Nâsırü'd'din Mahmud (Ahi Evren) gibi kişiler bulunmaktaydı **(Bayram, 2002: 321)**. Moğolların istila ettiği Türkistan, Maveraünnehir ve Horasan bölgeleri de tasavvufi hayatın önemli merkezleriydi. Maveraünnehir ve Horasan'dan gelenler arasında Bahâeddin Veled, Mevlana Celaleddin Rûmi, Şems-i Tebrizi, Burhaneddin Muhakkak-i Tirmizi ve Fahreddin Iraki gibi önemli simalar vardı I. Alaeddin Keykubad'ın tahta çıkışını tebrik amacıyla Abbasi Halifesi en-Nâsır Lidinillah tarafından elçi olarak ünlü mutasavvıf Ebû Abdullah Ömer b. Muhammed es-Sühreverdi Anadolu'ya gelmişti. II. Kılıç Arslan, Aksaray şehrini inşa edip bu şehri kendi için bir üs haline getirmiş ve bu şehre Azerbaycan'dan önemli alimleri ve şeyhleri getirterek onlar için medreseler ve zaviyeler açmıştı **(Kara, 2002; s. 309)**. Doğudan gelen önemli dini zümrelerin yanısıra batıdan da Anadolu'ya gelen önemli mutasavvıflar olmuştur. Endülüslü ve Magribli mutasavvıflarda Anadolu'ya gelerek fikirlerini yaymış ve çok sayıda öğrenci yetiştirmişlerdir. Magrib'den gelen Sadreddin Konevî önce Mekke'ye gelmiş, daha sonra ise Konya'yı tercih ederek bu şehre yerleşmiştir.

Tüm bu göçler sonrasında Anadolu'ya tasavvuf düşüncesi girmiş ve çok sayıda tarikat bu topraklarda ortaya çıkmaya başlamıştır. Anadolu'da tarikatların kurulup yaygınlaşması ise ancak XIII. yüzyıldan itibaren gerçekleşebilmiştir.

Anadolu'ya gelen mutasavvıflardan şehirlerde yerleşmeyi tercih edenler arasında Muhyiddin İbn Arabî (Ö. 638 / 1241) ve evlatlığı Sadreddin Konevî (Ö. 673 / 1274) Anadolu'nun tasavvufi tarihinde önemli etkilere sahiptir. Bu iki mutasavvıf "vahdet-i vücud" düşünce okulunun en önemli temsilcileridir. Aslen Endülüslü (İspanyalı) olan İbn Arabî, I. Gıyaseddin Keyhüsrev'în ikinci saltanatı esnasında, 1215 tarihinde Anadolu'ya gelmiş ve hayatının bir dönemini Selçuklu başkenti olan Konya'da geçirmiştir. Onun Anadolu tasavvufundaki etkisi öğrencileri Sadreddin Konevi ve Afifeddin Süleyman et-Tilimsanî vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Fahreddin Irakî, Sadeddin Fergâni, Müeyyededdin el-Cendî, Abdurrazak Kâşâni ve Davud-ı Kayseri'de Muhyiddin İbn Arabî'nin düşüncelerini sistematik hale getiren mutasavvıflardır. Muhyiddin İbn Arabî bir tarikat kurmamasına karşılık fikirleri daha sonraları kurulacak olan "Ekberiye" düşünce okuluna kaynak olmuştur **(Öcalan, 2002: 465)**. Muhyiddin İbn Arabî'nin düşüncelerini sistematik bir şekle kavuşturan mutasavvıflardan biri olan Fahreddin Iraki'de (Ö. 1289) İbn Arabi gibi "vahdet-i vücud" düşünce okuluna bağlıdır. Fahreddin Iraki daha çok Konya, Tokat ve Kayseri çevresinde müridlere sahipti. Selçuklu vezirlerinden Muineddin Pervane ise onun için Tokat'ta bir zaviye inşa ettirmişti **(Kara, 2002: 312), (Öcalan, 2002: 466)**. Şehirlerde yerleşmeyi tercih eden mutasavvıflardan bir diğeri Ebu Hafs Ömer Şihabeddin es-Sühreverdi (Ö. 1234) mensuplarıdır. Şihabeddin Sühreverdi'nin adıyla anılan bu tarikat şehirli halk üzerinde önemli bir etkiye sahipti. Aslen İran kökenli olan tarikat Orta Anadolu'nun Konya, Kayseri, Tokat ve Amasya gibi önemli kültür merkezlerinde yaygın hale gelmiştir. Abbasi Halifesi Nasır-li-dinillah tarafından Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alaeddin Keykubad'a sunulan hakimiyet alametlerini götürmek maksadıyla 1221 tarihinde Anadolu'ya gelmiştir. Abbasi Halifesi en-Nasır Lidinillah'ın (1180-1224) emriyle fütüvvet teşkilatını hilafet kurumuna bağlamıştır. I. Alaeddin Keykubad ve Celaleddin Karatay gibi devlet adamları onun tarikatına girmişlerdir **(Öcalan, 2002: 463, 466)**. Bu vesile ile Sühreverdilik tarikatı Anadolu'da yayılma imkanı bulmuştur. XIV. yüzyıla kadar Sühreverdilik tarikatının Anadolu'da etkisi devam eder daha sonra ise ortadan kaybolur **(Ocak, 2002: 432)**. Sühreverdilik tarikatını benimsemiş olan Evhadüddin Kirmani'nin (Ö.1237) başlattığı "Evhadiyye" hareketi de XIII. yüzyıl başlarında Kayseri şehrinde görülen siyasi, fikri ve dini bir harekettir. Evhadüddin Kirmani'nin başlattığı bu hareket ayrıca Malatya, Sivas ve Konya şehirlerinde etkin olmuştur. Evhadiye hareketi Zeynüddin Sadaka tarafından devam ettirilmiştir **(Bayram, 2002: 323)**. Özellikle

Türkmenler arasında etkisi hissedilen Evhadiyye hareketi genelde Selçuklu Türkiye'si ile sınırlı kalmıştır **(Öcalan, 2002: 463-464)**. Ayrıca Evhadiyye hareketinin 34. Abbasi Halifesi en-Nasr Lidinillah'ın organize ettiği ve yönettiği fütüvvet teşkilatına bağlı olarak ortaya çıkmış bir hareket olduğu ifade edilir. Şeyh Evhadeddin Kirmani, Abbasi Halifeliği tarafından "Şeyhu'ş-şuyûhi'r-Rum" olarak 1204'de Anadolu'ya gönderilmiştir. Bu anlamda Evhadü'd-din aynı zamanda Fütüvvet teşkilatını Anadolu'da kadrolaştıran ve yöneten kişidir. Bu yönü ile Evhadeddin Kirmani Anadolu Ahi Teşkilatı'nın (Ahiyân-ı Rum) ve teşkilatın kadınlar kolu olan Bacıyân-ı Rum (Anadolu Bacıları) teşkilatının kurulmasında büyük rol oynamıştır. Evhadeddin Kirmani, Ahi teşkilatının baş mimarı sayılan ve Ahi Evren diye tanınan Şeyh Nasirü'd-din Mahmud el-Hoyî'nin kayınpederi ve Bacılar teşkilatının lideri Fatma Bacı'nın babasıdır. Ahi teşkilatı ve bu teşkilatın kadınlar kolu olan Bacılar teşkilatı ilk defa Kayseri'de kurulmuş ve zamanla tüm Anadolu'ya yayılmıştır **(Bayram, 2002: 320-321)**.

Şehirli halk üzerinde etkin olan tarikatlardan bir diğeri Moğol istilası esnasında Anadolu'ya gelen Kübreverdilik'tir. Özellikle Konya, Kayseri, Tokat ve Amasya'da etkin olmuş olan bu tarikatı Anadolu'ya getiren Necmeddin Kübra'nın (Ö. 1221) yanında yetişmiş olan Sâdeddin Hamevî, Seyfeddin Bâherzi ve Baba Kemal-i Hocendî'dir. Kübreverdilik tarikatının temsilcileri arasında Necmeddin Râzi (Dâye), Bahaeddin Veled (Ö. 1228) ve halifesi Burhaneddin Muhakkak-i Tirmizi de (Ö.1240) bulunmaktadır **(Ocak, 2002: 431)**.

Şehirlerde yaşayan halk üzerinde etkisi oldukça yoğun olan Mevlana Celaleddin Rumî (1207-1273) XIII. yüzyıl Anadolu Selçuklu Dönemi tasavvuf hayatında çok önemli bir yere sahiptir. Belh şehrinde doğan Mevlana, ailesi ile birlikte 1225'te Anadolu'ya gelmiş ve Konya'ya yerleşmiştir. Babası ünlü Bahaeddin Veled (1148-1231)'dir. Mevlana'nın ölümünden sonra kuralları belirlenen ve bir tarikat haline gelen Mevlevilik, Sühreverdilik ve Kübreverdilik tarikatlarının bağdaştırılması ile ortaya çıkmıştır. Mevlana'nın vefatından sonra Çelebi Hasan Hüsameddin (Ö. 683 / 1284) ondan sonrada Mevlana'nın oğlu Sultan Veled (Ö.1312) başa geçmiştir. Mevlana'nın düşünceleri oğlu Sultan Veled sayesinde bir tarikat haline getirilmiştir. Sultan Veled Anadolu'nun farklı bölgelerine halifeler göndermiştir. Şeyh Süleyman-ı Türkmeni (Ö. 1297) Kırşehir'e, Amasya'lı Alaeddin Amasya'ya, Hüseyin

Hüsameddin Erzincan'a giderek Mevleviliği temsil etmiş ve bu şehirlerde mevlevihaneler kurmuşlardır **(Öcalan, 2002: 466)**, **(Gölpınarlı, 1960: 166)**. Mevlevilik tarikatının etkisi en çok şehirli halkın, üst düzey yönetici ve soyluların üzerinde olmasına karşılık aynı etkinin şehir dışında yaşayan Türkmen çevresinin üzerinde de görüldüğü söylenebilir **(Cahen, 2000: 328)**. Mevlevilik Sultan Veled, Ulu Arif Çelebi (Ö. 1320) zamanlarında gelişmiş ve bir tarikat halini alarak ayinini, erkanını, teşkilatını, kılık ve kıyafetini belirlemiştir. Beylikler döneminde Konya'daki merkez dergahı dışında Mevleviliğin ne kadar yayılmış olduğunu göstermek için Kırşehir, Amasya, Tokat, Erzincan ve Bayburt'ta merkez olmak üzere doğuda; Niğde, Karaman, Akşehir, Ilgın ve Denizli gibi batıda tekkelerin açıldığını söylemek yeterlidir. Kısa bir sürede Kütahya ve Karahisar'da birer zaviye daha kurulmuştur **(Ocak, 2002: 435-436)**. Sultan Veled'in kızı olan Mutahhare Hatun'dan doğan ve Germiyanlı Süleyman Şah'ın neslinden olan Balî Çelebioğlu Afyonkarahisarlı Divâne Mehmed Çelebi'nin (Ö. 1544) Halep, Burdur, Eğridir, Sadıklı, İstanbul Galata'daki Kule Kapısı, Mısır, Cezâyir, Midilli, Lâzliye, Tebriz, Isfahan ve belki de Bağdat Mevlevihaneleri'nin kurucusu olduğu düşünülmektedir. Sinaçâk Yusuf (Ö. 1546), Mededdin Feridun, Eflaki, Şâhidi (Ö. 1550) bu tarikatın yayılmasında hizmet veren kişilerdir. Mevlevilik XVI. asırdan itibaren yüksek tabakaya bağlanmaya, yavaş yavaş köylerden kasabalara, şehirlere çekilmeye başlamıştır **(Gölpınarlı, 1960: 164, 166, 169)**. II. Selim ve I. Ahmed dönemlerinde saray çevresindeki ulama arasında ve halk nüfuzu üzerinde Mevlevilik tarikatının etkisi artmaya başlamıştır. Bu dönemde etkin olan kişiler arasında Osman Fazlı İlâhi (Ö. 1690), Niyaz-î Mısri (1618-1694), İsmail Hakkı Bursevî (1653-1725), Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780), Abdullah Salâhi Uşşaki (Ö.1713) ve Kuşadalı İbrahim Halvetî (1764-1845) gibi kişiler bulunmaktadır. Mevlevilik III. Selim döneminde, tarikatın büyüğü olan son büyük şair Galip Dede zamanında oldukça etkin hale gelmiştir (Mehmed Esad M. 1758-59). Merkeziyetçi bir yapıya sahip olan bu tarikat, Halvetiliğin aksine şubelere ayrılmamıştır.

Irak'ta kurulan ve Seyyid er-Rifâi'ye bağlanan (Ö. 578 H. / 1182 M.) Rifailik tarikatı başlangıçta oldukça hassas ve ince bir yapıya sahipken Moğol istilasını takiben sert bir karaktere bürünmüştür. Bunun sebebi olarak ise Moğol istilası ile şaman kültürünün etkileri gösterilmektedir **(Vryonis, 1971: 366)**. İbn Battuta ve Eflaki'ye göre Rifailik tarikatı Ahmediye ve Batâ'ihîye olarak biliniyordu. Rifailik tarikatının

Anadolu'daki asıl merkezi ise Amasya şehriydi. Rifailik, Osmanlı dönemin de ancak XVIII. yüzyılda Muhammed Hadidi (Ö. 1166 H. / 1756 M.) vasıtasıyla İstanbul'da yayılabilme imkanı bulabilmiştir.

XIII. yüzyılda Moğol İstilasından kaçarak Türkistan'dan Anadolu'ya gelen Yesevilik tarikatı yerleşmek için daha çok kırsal alanları tercih etmiştir **(Köprülü, 1960: 213)**. Yeseviler'in Anadolu'ya ilk girişleri olarak aynı zamanda Harzemşahlar'la Karahıtaylar arasındaki mücadeleler sonrasında XIII. yüzyıl başlarında meydana gelen göçlerde gösterilmektedir **(Ocak, 1980: 53)**. Ahmed Yesevi'ye (Ö. 1166-1167 M.) bağlanan bu tarikatı Anadolu'ya getiren kişinin ise Hacı Bektaş Veli olduğu ifade edilmektedir. Yesevilik tarikatının İslamiyet'i oldukça sathi hatlarla benimsediği dolayısıyla Sünni bir tarikat olmadığı da söylenmektedir. Bu konuda aynı zamanda Yesevilik tarikatının, Sünni bir inanç olmasına karşılık İslamiyet öncesindeki inançların özellikle de eski şaman dini, adet ve kalıntılarının kısmen İslamiyet sonrasında da devam ettirildiği düşünülmektedir **(Demirci, 2002: 492)**. XVI. yüzyılda ise Yesevilik etkisini kaybetmiştir.

Halk tasavvufunda önemli bir yeri olan, güçlü İran etkisine rağmen Türkçe'yi kullanan Yunus Emre, XIII. yüzyılın ikinci yarısında Selçuklu dönemi Anadolu'sunda yaşamıştır. Yunus Emre'nin (Ö. 1320 M.) tasavvuf düşüncesinin temelinde "vahdeti vücud" anlayışı ile İbn Arabi, Ahmed Yesevi ve Mevlânâ'nın etkileri olduğu ifade edilmektedir **(Bardakçı, 2002: 452-453)**. Daha çok kırsal çevrelerde etkisi fazla olan Yunus Emre herhangi bir tarikat kurucusu değil, Selçuklu Anadolu'sunda önemli etkilere sahip olan bir halk mutasavvıfıdır **(Ocak, 2002: 436)**.

Anadolu Selçuklu döneminde devletin din politikasının Sünni inanç merkezli olduğu üzerinde durulmaktadır. İbn Battuta Anadolu halkının Hanefi mezhebinden olduğunu ifade eder. Bunun yanısıra şafilik mezhebi de yaygındır. Özellikle de bazı medreselerin Şafiilik yönünde eğitim vermesinin vurgulanması ve vakfiyelerinde bu durumun şart koşulması Hanefi mezhebinin yanısıra Şafii mezhebine bağlı kişilerin varlığına işaret eder **(Kara, 2002: 313)**. Bu iki mezhebin yanısıra Anadolu'da Şii mezhepler ve tarikatlar görülmekte özelliklede Şii unsurlar Moğol yönetimi esnasında artmaktadır. Moğollar XIV. yüzyılda Müslümanlığı kabul etmelerine karşılık devletin yöneticileri de dahil olmak üzere Şii inancına mensuptular. Özellikle

de Moğolların mezhepler karşısında gösterdikleri tarafsızlığın Şii unsurların artmasına sebep olduğu açıktır **(Cahen, 2000: 218, 325)**. Şii unsurlar ihtiva eden heterodoks inançlar arasında Orta Asya ve İran'da ortaya çıkan, Ortadoğu'da XII. yüzyıl sonunda Cemaleddin Sâvi'nin (Ö. 630 / 1232-1233 M.) yeniden teşkilatlandırmasından sonra görülen Kalenderiler, Moğol istilası önünden kaçarak kalabalık gruplar halinde Anadolu'ya gelmişlerdir **(Öcalan, 2002: 466),(Ocak, 1980: 44)**. Kalenderiler, Cevlâki ve Haydari gibi isimlerde almaktaydılar. Bu tarikatın mensupları genelde şehirlerde kabul görmüyorlar, yerleşmek için kırsal alanları tercih ediyorlardı. Cemaleddin Sâvi'nin müritlerinden biri olduğu kabul edilen Ebubekir Niksari, Konya'ya gelerek burada bir zaviye kurmuş ve Kalenderilik tarikatının bu bölgede yayılmasını sağlamıştır. Konya'da zaviye kuran diğer bir Kalenderi şeyhi Hacı Mübarek'dir. Kalenderilik Türkiye genelinde etkisini hissettirse de daha çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yayılmıştır.

XIII. yüzyılda varlığı tespit edilebilen Haydarilik tarikatının kurucusu Ahmed Yesevi'nin müridi olduğu söylenen Kutbeddin Haydar el-Zâvayi'dir (Ö. 618 / 1121). Heterodoks bir tarikat olan Haydarilik özellikle Türkmen çevrelerince benimsenmiştir. Haydarilik başlangıçta Orta Asya ve İran'da etkin iken Moğol istilası ile birlikte Anadolu'ya gelmiştir. Ortadoğu bölgesinde XV. yüzyılda bu tarikata mensup kişilere rastlanılmaktaydı **(Ocak, 1980: 50-51)**.

İlerde kurulacak olan bir tarikata adını veren Hacı Bektaş Veli (Ö. 669 H. / 1270 M.) XIII. yüzyılda Moğol istilası sebebiyle Anadolu'ya gelmiştir. Baba İlyas Horasani'ye bağlanmış ve Sulucakarahöyük'te bir zaviye kurmuş olan Hacı Bektaş Veli'nin Moğol akınlarından kaçan Yesevi veya daha kuvvetli bir ihtimalle Haydari dervişlerinden biri olabileceği düşünülmektedir. Hacı Bektaş Veli'nin temsil ettiği İslam anlayışı İslam öncesi inanç ve kültür öğeleri ile İslamiyet'i harmanlayan senkretik bir İslam anlayışı olarak yorumlanmaktadır **(Ocak, 2002: 434)**. Hacı Bektaş Veli'nin (Ö. 669 H. / 1271 M.) Sünni bir şeyh olduğu fakat daha sonra kurulacak olan Bektaşilik tarikatının zamanla Hurufiye, Batıniye, Alevilik hatta Hıristiyanlıktan **(Vryonis, 1971: 371-372)** ve Şamanizm'den bazı unsurları bünyesine dahil ettiği ifade edilmektedir. Hacı Bektaş Veli, Baba İlyas Horasani ile olan ilişkisine rağmen 1239-40 yılında çıkacak olan Babailer isyanına katılmamıştır. Bektaşilik olarak bilinen tarikatın kuralları Balım Sultan (Ö. 922 H. / 1516 M.)

tarafından belirlenmiş ve bir tarikat haline getirilmiştir. Bektaşilerin özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluş ve yükselme dönemlerinde çok büyük etkileri olmuştur. Balkanlara, Osmanlı Devleti'nin askeri gücü girmeden önce bu bölgeler Hacı Bektaş'a bağlı kişiler tarafından manen fetih edilmiştir. Bu bölgelerde fetih etmek için gönderilen Derviş Sarı Saltuk gerçek adıyla Muhammed Buharî'nin (Ö. 1264 M.) Rumeli'ye geçiş tarihi 1264-1265 gibi oldukça erken bir tarihtir. Böylece daha Osmanlı dönemi öncesinde bölge İslamiyet ile tanışmıştır. Balkanlarda etkin diğer bir zümre ise Seyyid Ali'dir (Ö. 1300 M.). Seyyid Ali daha Osmanlı orduları gelmeden önce Rumeli, Balkanlar ve Güney Rusya Tatarları'nın İslamiyet'i kabul etmelerini sağlamıştır. Seyyid Ali bir Sırp prensesi ile evlenmiştir. Bu evlilikten Bektaşiliğin ikinci piri yani "Pir-i Sâni" olarak kabul edilen Balım Sultan dünyaya gelmiştir. Balım Sultan tarafından kurulan tarikatın kuralları belirlenmiş, asıl bundan sonra organize olmuş bir yapıya sahip olmuştur. XV. yüzyılda I. Murad tarafından Yeniçeri Ocağı'nın kurulmasıyla birlikte Bektaşilik tarikatının tarihinde önemli gelişmeler meydana gelmiştir. Yeniçeri Ocağı ile olan sıkı bağları sebebiyle 1826 yılana kadar dokunulamayan tarikat bu tarihte II. Mahmud tarafından kapatılarak tekkeleri tahrip edilmiş, şeyhleri öldürülmüş ve malları Nakşibendilik tarikatının eline geçmiştir **(Bardakçı, 2002: 459)**.

Seyyid Ebu'l Vefa (Ö. 1107 M.) tarafından kurulan Vefaiyye tarikatının Anadolu'da en önemli uzantıları Babailer ve bu hareketin başlatıcısı olan Baba İlyas Horasani'dir. Baba İlyas Horasani pek çok tarikat şeyhi gibi Moğol istilası esnasında Anadolu'ya gelmiştir. I. Alaeddin Keykubad'ın ölümünden sonra 1239-1240 tarihinde patlak veren bu isyanın temelinde yatan sebepler arasında doğu ve güneydoğu Anadolu'da nüfuzun artması, bunun sonucu olarak iktisadi düzenin bozulması, siyasi yönetimin dengesizliği ve keyfiliği, devletin halkına yabancılaşması gibi sorunlar gösterilmektedir **(Sarıkaya, 2002: 505)** , **(Ocak, 1980: 63, 67)**. Baba İlyas Horasani 1239-40 yılında patlak veren bu isyana kadar Amasya'daki Hankah-ı Mesudi'nin şeyhliğini yapmaktaydı. Onun müridi olan Baba İshak ise Samsat civarında kurduğu zaviyede şeyhlik yapıyordu. Baba İshak bu süreç içersinde Türkmenleri Baba İlyas adına teşkilatlandırdı. Tüm bu hazırlıklar sonucunda II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı isyan çıktı. Olay sonucunda Baba İlyas ve Baba İshak öldürülüp, Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa tutuklanarak hapse konulmuştur. Baba İlyas'ın geride bıraktığı

haleflerinden Şeyh Osman Kırşehir'deki zaviyesinde, Aynuddevle Tokat'taki zaviyesinde, Şeyh Bali, Şeyh Edebali, Emirci Sultan, Hacı Bektaş-ı Veli ve bunların halefleri Anadolu'da faaliyetlerine devam etmişlerdir **(Cahen, 2000: 329)**, **(Öcalan, 2002: 466-467)**.

Anadolu'nun iktisadi ve sosyal hayatında önemli bir yeri olan Ahilik, XIII. yüzyıldan başlayarak XX. yüzyıla kadar etkinliğini devam ettirmiş olan bir birliktir. Ahilik kurumu kendi teşkilatının mensuplarını mesleki açıdan eğitmiş ve denetlemiş bunun yanısıra bu kişilerin dini ve tasavvufi açıdan eğitilmelerini kendi sorumlulukları olarak görmüşlerdir. Dini düşünceleri gereği yaptıkları malları önce Allah'a beğendirmek maksadıyla hilesiz ve sağlam şeyler yaparak Selçuklu ortaçağından başlayarak Anadolu'da iktisadi hayatı düzenlemede etkin bir rol oynamışladır **(Demirci, 2002: 496)**. Abbasi Halifesi en-Nâsır Lidinillah (1180-1225), kendi zamanına kadar bağımsız olan gurupları XII. yüzyılda otoritesi altına alarak teşkilatlı bir hale getirmiş böylece bu gruplar resmiyet kazanarak devlet tarafından tanınır hale gelmiştir. Bu konuda Abbasi Halifesi en-Nâsır Lidinillah, Sühreverdilik tarikatının yardımlarından yararlanmıştır. İzzeddin Keykavus (1211-1220) zamanında fütüvvet kasesi almış ve fütüvvet şalvarı giymiştir. Bu şekilde Anadolu Selçuklu Devleti fütüvvet teşkilatına girmiş ve Ahilik teşkilatının gelişmesi bunu izlemiştir **(Demir, 2002: 267-268)**. Evhadüddin Kirmani'nin damadı Ahi Evren (Şeyh Nasıreddin Hoyi) tarafından kurulan zaviyelerle ahilik köylere varıncaya kadar yayılmıştır. Sultan I. Alaeddin Keykubad desteğini gören Ahi Evren hem zaviyelerde derviş yetiştirmiş hem de Anadolu'daki iktisadi faaliyetlerde bulunarak çırak usta / çırak-kalfa ilişkilerini düzene kavuşturmuştur **(Öcalan, 2002: 467)**.

Anadolu'nun iktisadi ve dini hayatında etkin olan zümreler hakkında Aşıkpaşazade önemli bilgiler verir. Aşıkpaşazade, Gâziyan-ı Rûm, Ahiyân-ı Rum, Bacıyan-ı Rum ve Abdalan-ı Rum olmak üzere dört teşkilattan bahseder **(Çetin, 1981: 140)**. Gâziyan-ı Rûm denilen zümreler İslam öncesi dönemden kalma savaşçı özellikleriyle ilişkili Alplik terimini İslamiyet sonrası cihât fikri ile uyumlu hale getirip bu kelimenin yerine de "Gazi" kelimesini kullanmışlardır. Gâziyan-ı Rûm adı verilen Anadolu Gazileri'nin varlığı ilk fetih yıllarına kadar geriye gitmektedir. Özellikle de Anadolu Türk Beylikleri'nin kurucuları gazi ünvanını almış kişilerdir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da bu birliğin askeri açıdan çok büyük faydaları

dokunmuştur. Gâziyan-ı Rûm denilen bu zümreler Anadolu'da yeni topraklar fetih ederek buraların Türkleşmesini ve Müslümanlaşmasını sağlamışlardır Önemli diğer bir zümre Anadolu kadınları denilen Bacıyân-ı Rûm birliğidir. Bu teşkilatın başı Fatma Bacı'dır. Abdalan-ı Rûm denilen Anadolu Abdalları, Anadolu dervişleri manasına gelmektedir. Bu teşkilatın mensupları da Osmanlı Devleti'nin kuruluşu esnasında sultanlarla birlikte savaşlara katılmışlardır. Bu kişiler arasında Abdal Musa, Abdal Murat, Kumral Abdal gibi kişiler bulunmaktadır **(Çetin, 1981: 140-146)**. Son olarak Ahiyân-ı Rûm denilen Anadolu'nun siyasi, ekonomik ve sosyal hayatında önemli rol oynayan fütüvvete bağlı ahi organizasyonlarından bahsetmiştir. Bu teşkilat giderek gelişmiş ve bir lonca teşkilatına dönüşmüştür. XIX. yüzyılda Avrupa ürünlerinin Anadolu topraklarına girmesine kadar varlığını devam ettirmiş, bu tarihten sonra yok olan birliğin yerini esnaf odaları teşkilatı almıştır.

Beylikler ve Osmanlı döneminde, Selçuklu döneminde bilinen tarikatların bazıları varlığını devam ettirirken bazılarının yerlerini yenileri almıştır. Anadolu topraklarında ilk defa Osmanlı döneminde ortaya çıkan tarikatlar arasında Buhara civarında doğup gelişen Nakşibendilik tarikatı, Fatih Sultan Mehmed zamanında Molla İlahî ünvanı ile tanınan Şeyh 'Abd Allah İlâhi Simavî (Ö. 1490-91) vasıtasıyla Osmanlı topraklarına getirilmiştir **(Öztürk, 1992: 288)**, **(Yazıcı, 1960: 54)**, **(Kara, 1985: 295)**. Şeyh Molla İlahî İstanbul'a gelerek Zeyrek Camii'nin yanındaki medreseye yerleşmiştir. Nakşibendilik tarikatı ancak Fatih Sultan Mehmet Dönemi'nden sonra yayılma imkanı bulabilmiş, bu tarikatın özellikle Halidiye ve Müceddiye kolları ilgiyle karşılanmıştır **(Bardakçı, 2002: 457-458)**.

İran'dan gelerek Anadolu'da yayılan Kâzerûniyye tarikatının asıl kurucusu Şeyh Ebu İshak b. Kâzerûni'dir (963-1033). İshâkiye veya Mürşidiye gibi adlarla da tanınan tarikatın XIV. yüzyıldan önceki varlığına dair herhangi bir bilgi yoktur. Kâzûruniye tarikatı gazi ve misyoner ruhuna sahip bir tarikat olarak nitelendirilmektedir. Özellikle de XV. yüzyılda Osmanlı tarihinde Türkmen gruplarına cihât fikrini aşılamış ve bu tarikat Türkmenler gruplarınca ilgiyle karşılanmıştır **(Çetin, 1981: 145)**, **(Vryonis, 1971: 367)**.

Halvetilik tarikatı XV. yüzyılın son çeyreği ile XVI. yüzyılda tarikatın ikinci kurucusu olarak nitelendirilen Seyyid Yahya Şirvani'nin (Ö. 1464) halifelerinin desteğiyle Anadolu'da yayılabilme imkanına bulmuştur. Halvetilik Anadolu'da ve

Rumeli'de en çok tekkesi olma ve bunun yanısıra en fazla şubeye sahip olma özelliklerine sahiptir **(Kara, 1985: 288)**. Cemal Halveti, bu tarikatı İstanbul'a getiren kişidir. İstanbul'a gelmiş, Koca Mustafa Paşa tarafından yaptırılan ve bugün Sünbül Efendi Külliyesi olarak bilinen yerde irşada başlamıştır. Vefatından sonra ise yerine Yusuf Sünbül Sinan (Ö. 1529) geçmiştir.

Özellikle Orta Anadolu'da etkin olan Bayramiye tarikatı XV. yüzyılda Ankara'da Hacı Bayram Veli (Ö. 1429) tarafından kuruldu. Bayramilik, Halvetilik tarikatı gibi pek çok şubeye ayrılmıştır. Akşemseddin M. İbn Hamza (1390-1459) Şemsîye, Abdullah İbn Eşref ibn Mehmed (Ö. 1470 veya 1493) Eşrefiyye, Hasan Hüsameddin Uşaki (Ö. 1592) Uşakiyye, Bursalı Dede Ömer Sikkinî (Ö. 1153) Melamiyye-Bayramiyye, La'lizâde Abdulbâki (Ö. 1746) Bayramiyye-Şattariye ve Muhammed Celveti Pir Üftade (Ö. 1580) Celvetiyye şubelerinin kurucularıdırlar. Bayramiye tarikatı aynı zamanda Ahilik ile de sıkı ilişkileri olan bir tarikattır **(Kara, 1985: 280-281)**.

Kadirilik tarikatının varlığı 'Abd al-Kadir al-Gilani'ye (Ö. 1165) kadar geriye gider. Kadiriye tarikatının Türkiye'ye girişi, Türk Kadiriliğinin ikinci piri diye anılan Eşrefoğlu Abdullah Rumî (Ö. 1469) sayesinde olmuştur. Eşrefoğlu Abdullah Rûmi, (Ö. 1469) Kadiriliğin Eşrefiyye kolunun kurucusudur. Hacı Bayram Veli'den eğitim almış olan Eşrefoğlu Abdulallah Rumi icazetini aldıktan sonra İznik'e yerleşmiştir. Daha sonra ise Kadirilik tarikatına intisab etmiştir. Kadirilik tarikatının Eşrefiyye kolu daha çok Bursa ve İznik'te yayılmıştır. **(Öztürk, 1992: 283)**, **(Kara, 1985: 290)**.

Haçlı seferlerine karşı yapılan direnişte Ahmediye ve Sutuhiye olarak da Bedeviyye tarikatı büyük rol oynamıştır. İstanbul'da bulunan tekkeleri sayesinde Bedeviyye tarikatının XIX. yüzyılda halen varlığını devam ettirdiği anlaşılmaktadır **(Kara, 1985: 282)**.

1925 yılının ilk günlerinde çıkan Şeyh Said olayı sonrasında ise aynı yılın son günlerinde 677 sayılı kanunla birlikte Anadolu'daki türbe ve tekkeler kapatılarak tarikatlar devri sona ermiştir.

5. KATALOG

5. 1. Afyon Boyalıköy Hanikâhı

5. 1. 1. Tarihçe

Afyon'un Sincanlı (Sinan Paşa) ilçesine bağlı Boyalıköy'de bulunan ve pek çok yayına medrese başlığı altında geçmiş olan hanikâh, doğusundaki eyvan türbe ile kuzey cephesindeki giriş açıklığının karşısında yer alan kümbetle birlikte bir külliye meydana getirmektedir * **(Aslanapa, 1956-57: 106)**, **(Erdmann, 1963: 121-130)**, **(Kuran, 1969: 44-46)**. Kümbetin 100 m. kadar kuzeyinde, bazı yayınlarda bu külliyeye dahil edilen ve geçirdiği onarım sonrası eski eser hüviyetini tamamiyle kaybetmiş olan hamam yer almaktadır **(Madran, 1974: 145)**.

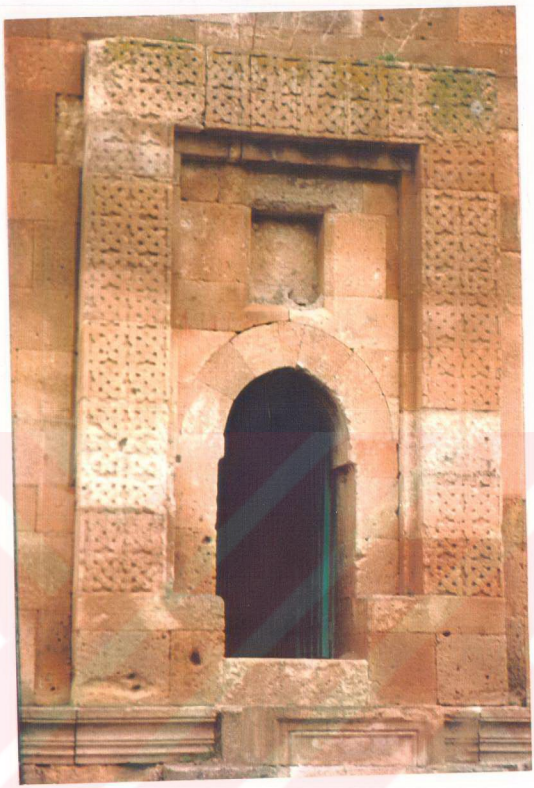
Etrafi duvarla çevrili bir bahçe içerisinde yer alan bu külliyenin hiçbir yapısında tarihi hüviyetini aydınlatacak herhangi bir kitabeye rastlanmaz. Yalnızca hanikâhın kuzeyinde yer alan kümbetin sivri kemerli giriş açıklığının üzerindeki dikdörtgen niş, bu boşluğun bir kitabenin konulması için tasarlandığına işaret etmektedir **(Şekil. 5.1)**. Fakat buraya bir kitabenin konulup konulmadığı hakkında bir bilgi mevcut değildir. S. Eyice, 1941 yılında Afyon Müzesi Müdürü olan Süleyman Göncer'in köylülerin rivayetine dayanarak aktardığı bilgileri konuyla ilgili yazısına dahil etmiştir. Buna göre:

> "Bir mahkemeden veya Evkaf Nezaretinden alınacak bir hükümde vesika olarak kullanmak üzere güya, türbenin kitâbesi sökülerek İstanbul'a götürülmüş, sonra da bilinmeyen bir sebepten denize atılmış!...." **(Eyice, 1971 a : 50-51, dn. 29)**.

denilmekte fakat gerçekle alakalı görünmeyen bu bilginin dışında yayınlarda, gerçekte eğer bir kitabe var ise nereye gitmiş olabileceği konusunda bir bilgiye rastlanılmamaktadır.

---

* Hanikâh ve iki mezar yapısı Nisan 2003 tarihinde incelenmiştir.



Şekil 5.1. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin giriş cephesi

Külliyenin bulunduğu köy ve yapıları hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz en erken tarihli kaynak Evliyâ Çelebi'nin (1611-1682) Seyâhatnâmesi'dir. Bu eserde konu ile ilgili olarak şunlar aktarılmaktadır:

> "...Alidağı eteğinde 100 evli Müslüman köyüdür. Osman Paşa-zâdenin zeâmetidir. Burada Hazreti Peygamberin âlemdarı Kurtebi ? (Kureyşi) gömülüdür. Burada bir nevi kırmızı kül hâsıl olur. Uşak halılarının boyası bundandır..." **(Evliya Çelebi, 1971: 56)**.

Seyâhatnâmede geçen bu bilgide köyün nüfusunun günümüzdeki gibi az olduğu, Hz. Peygamber'in âlemdarı diye bahsedilen "Kurtebi" veya "Kureyşi" adlı kişinin külliyenin mezar yapılarından birinde gömülü olduğu, ayrıca bu bölgede bulunan

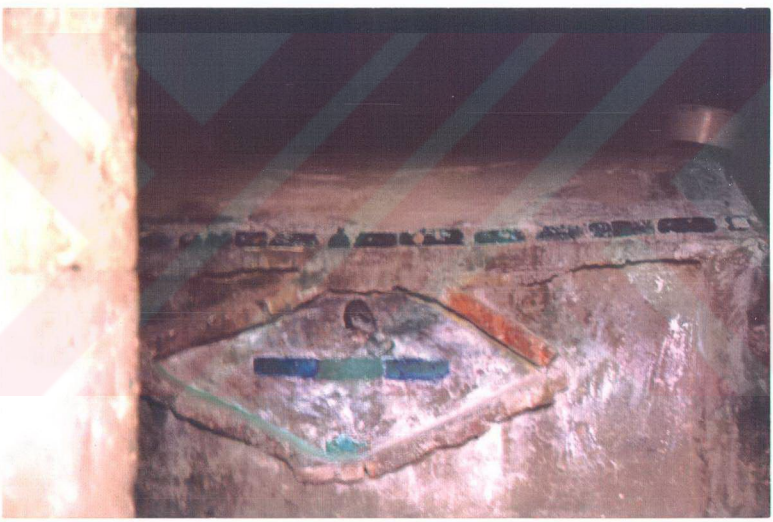
kırmızı külün Uşak halılarının boyanması için kullanıldığı anlaşılmakta köyün adınında bu sebeple XVII. yüzyıldan itibaren hatta daha da öncesinde "Boyalı" olarak adlandırılmış olabileceği akla gelmektedir. Ayrıca Evliyâ Çelebi'ye ait seyâhatnâmenin Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı, Bağdat ve Revan Köşk'lerindeki nüshalarında Boyalıköy Külliyesi ile ilgili olarak Zuhuri Danışman tarafından türkçeleştirilen seyâhatnâmede yer almayan bazı bilgiler mevcuttur. Buna göre:

> "...Mezkûr Ali Dağı eteğinde yüz evli müslüman karyesidir. Osman Paşa-zâdenin zeâmetidir. Bu karyede bir bağ-ı irem misal bir asitânede Sultan-ı kaaf kanaat ve alemdar-ı Hazret-i risalet, Hazret-i Seyyid Kureyşi radiya'l-lahü tealâ anh bir kubbe-i pür envâr içinde medfundur kim acib ziyeregâh-ı has ve âmdır. Fukaraları cümle Bektaşiyândır. Bu mahal Sincanlı kazası hududur..." denilmektedir **(Eyice, 1971 a: 49-50, dn. 27 [TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 1384, B. 306, vr. 18: Bağdat Köşkü, nr. 1380, B. 308, vr.13: Revan Köşkü, nr. 1376, (R. 1460), vr. 17])**.

Bu ifadelerden, asitâne olarak bahsedilen hanikâhın güzel bir bahçe içerisinde yer aldığını, Hazreti Seyyid Kureyşi'nin külliyenin yapılarından içten kubbeli dıştan pramidal külahlı olan kümbette gömülü olduğunu ve bu yüzyılda hanikâhın Bektaşi fukaralarına ait olduğunu anlamaktayız. Kümbette yattığı düşülen Seyyid Kureyşi'nin isminin okunuşuyla ilgili olarak Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi'nin Topkapı Sarayı Müzesi Kitaplığı, Revan Köşkü'ndeki nüshasında bu ismin "Kureyşi", Bağdat Köşkü'ndekinde ise "Kureti", "Kureyti" ve "Kurtebî" olarak geçtiği ifade edilmektedir **(Eyice, 1971 a: 49-50, dn. 27 [TSMK, Revan Köşkü Kitapları, no. 1376, (R. 1460) , vr. 17: TSMK, Bağdat Köşkü Kitapları, no. 1380, B. 303 , vr. 13])**.

Kümbete girişi sağlayan açıklığın üzerindeki kitabe boşluğunun dışında yapının içinde, üzerinde yazıların yer aldığı kitabeli çini bir sandukadan bahsedilmektedir. Süleyman Göncer, Afyon Müzesi Eski Eserler Defteri'ne müze müdürüyken yazdığı 18 Ocak 1941 tarihli tescil notunda 54. numara ile gösterilen bu kümbetin banisinin Kureyş bin İlyas bin Ayas olduğunu ve kümbetin 607 H. / 1210-11 tarihinden sonra yapılmış olabileceğini kaydetmektedir. Ayrıca kitabesinin kayıp ve sanduka üzerindeki çini yazılarında daha o vakit hemen hemen ortadan kaybolmuş olduğuna da dikkati çekmektedir **(Eyice, 1971 a : 50)**. Bahsi geçen bu sanduka kümbetin ziyaret katında yer alan, üzerindeki kobalt mavisi ve firuze renkli çinilerden günümüze sadece bir kaç tanesinin ulaşabildiği sanduka olmalıdır **(Şekil 5. 2)**.

S. Göncer ile bağlantı kuran Semavi Eyice'nin yönelttiği sorulardan bir tanesi bu konuya ışık tutmaktadır. Buna göre tescil notunun sahibi Süleyman Göncer kümbette yer aldığı ifade edilen kitabeleri görmemiştir. Ayrıca bu mekanda yer alan sandukanın üzerinde önceden pek çok çininin yer aldığını ve bir hüccette, Kureyş Baba'nın Akkoyunlular'dan olduğuna dair bir kayıt gördüğünü ifade etmektedir **(Eyice, 1971 a : 50-51, dn. 29)**. Bu durumda tescil notunu yazan Afyon Müzesi Müdürü Süleyman Göncer'in herhangi bir kitabe görmeden kümbeti 607 H./ 1210-11 M. tarihine yerleştirdiği anlaşılmakta, pek çok yayın tarafından da Afyon Müzesi Eski Eserler defterindeki bu not yapının tarihlendirilmesinde kaynak olarak alınmaktadır.



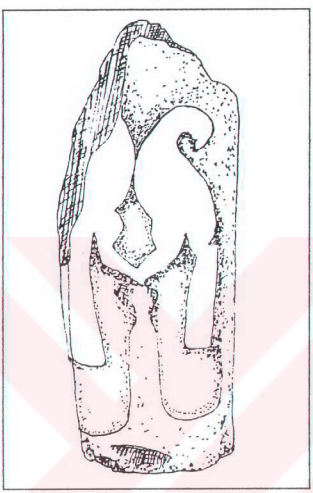
5. 2. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin içindeki çinili sanduka

Boyalıköy Külliyesi'nin 607 H. / 1210-11 tarihine yerleştirilmesinin bir sebebi de aynı şehirde yer alan 606 H. / 1210 tarihli Altıgöz Köprüsü kitabesinde geçen Ebu'l-Vefa İlyas bin Oğuz ile oğlu Bedreddin Ebu-Hâmd Hacı Mehmed isimlerinin aynı zamanda Boyalıköy Külliyesi'nin yapılarıyla ilişkili kimseler olabileceğinin düşünülmesidir. Bu isimlerden Bedreddin Ebu-Hâmd Hacı Mehmed'in kardeşi dolayısıyla Ebu'l-Vefa İlyas bin Oğuz'unda oğlu olan ve Kütahya yakınında

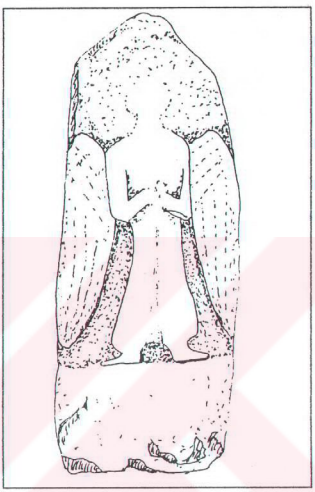
Karacaviran'daki ribatın 607 H. / 1210-11 tarihli kitabesinde Kurşî bin İlyas bin Oğuz şeklinde adı geçen kişinin, Evliyâ Çelebi'nin Seyahâtnamesi'ndeki Seyyid Kureyşi ile aynı kişi olabileceği düşünülmekte bu sebeple de Boyalıköy Külliyesi pek çok yayında XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden günümüze ulaşmış iki örnekten biri olarak kabul edilmektedir. Bu örneklerden diğeri oldukça farklı bir plan şemasına sahip ve aynı zamanda en eski çilehaneyi de barındıran 1215 tarihli Eshab-ı Keyf Ribatı'dır. Ayrıca Altıgöz Köprüsü'nde adları geçen Oğuz oğlu İlyas Bey'in ve oğlu Hacı Mehmet Bey'in Oğuz Han'ın oğullarından ve Akkoyunlu beylerinden oldukları ifade edilmekte, Haçlıların Kudüs'ü kurtarmak amacıyla yaptıkları seferler sırasında Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan tarafından yardıma çağrıldıkları, XI. yüzyılda Afyon-Kütahya bölgesine gelerek Haçlılarla ve Bizanslılarla yapılan savaşlara katıldıkları ve bir çok yararlılıklar gösterdikleri anlatılmaktadır **(Seyirci –Topbaş, ...: 4)**.

Külliyenin ve özellikle de hanikâhın tarihinin belirlenmesinde gözden kaçırılmaması gereken bir nokta gerek bu külliyenin bahçesinden gerekse eyvan türbeden Afyon Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ne götürülmüş olan mezar taşlarıdır **(Seyirci–Topbaş, ...: 4)**. Bu mezar taşlarının üzerinde yer alan betimlemeleri gözden geçirdiğimizde, 1928 tarihinde Boyalıköy Külliyesi'nden Afyon Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ne götürülen 1365-26 envanter numaralı mezartaşının üzerinde üç adet iç içe iki daireden oluşan rozetler görülmektedir. Rozetlerin arasında koşan birer yırtıcı hayvan figürü (kurt, köpek, aslan olabilir) görülür. Sanduka biçimli bu mezar taşının baş ucunun dar yüzünde göğün direği olarak kabul edilen tünek üzerine, başları geriye dönük olarak tünemiş, soldakinin baş ve sırt kısmı kırık olan iki kuş yer almaktadır **(Şekil 5. 3)**. İnce bir şeritle çerçevelenmiş ayak ucunda, dar yüzde ellerini kavuşturmuş kanatlı bir melek (muhtemelen şaman figürü) figürü vardır **(Şekil 5. 4)**. Sağ yan yüzde, baş ucu tarafında, başını geriye doğru çevirmiş bir karacanın üzerine atlar durumda yırtıcı hayvan, ayak ucu tarafında tavşana saldırmaya hazırlanan yırtıcı bir kuş bulunmaktadır **(Şekil 5. 5)**. Ayrıca sandukanın sol yan yüzünde, arkada üç uçlu bir başlık (taç) giymiş sfenks ile önde sağ elindeki kılıcı yukarıya doğru kaldırmış, sağ eliyle bir kalkan tutan yayanın beline, ortada bulunan binici, elinde tuttuğu mızrağı batırmıştır **(Şekil 5. 6)**. Bu sandukanın tüm kenarlarında görülen betimlemeler Orta Asya'dan yurt edinmek için Anadolu'ya gelmiş bir toplumun sahip olduğu inançların özellikle de İslam öncesi döneme ait olanların, yeni geldikleri bölgede ortaya koyduğu sonuçlarıdır. Selçuklu dönemi

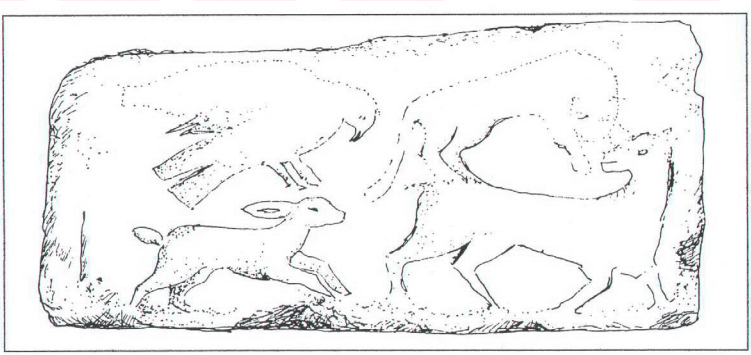
sanatının her dalında farklı malzemelere tatbik edilen figür dünyasının, İslam öncesi inançlarıyla sıkı bağlarının ve yaşam tarzları gereği doğa ile olan yakın ilişkilerinin ve mücadeleci ruhlarının yansıması bu betimlemelerde görülmektedir. Bu örnekte görülen ve göğün direği olarak ifade edilen tüneğe tünemiş iki kuşla, ayak ucunun dar yüzündeki kanatlı erkek (şaman-melek), Orta Asya bozkır kültürünün ve şaman inancının sürdüğüne bir delil olarak yorumlanmaktadır.



Şekil 5. 3. 1365-26 no.lu mezar taşının baş ucu kısmındaki iki kuş figürü (Seyirci-Topbaş,...: 20)

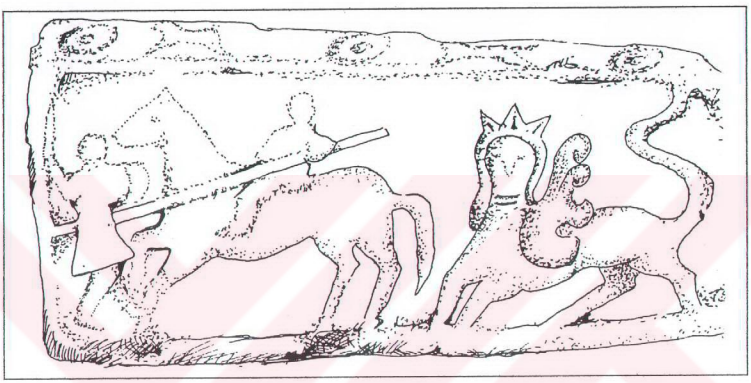


Şekil 5.4. 1365-26 no.lu mezar taşının ayak ucundaki melek (şaman) figürü (Seyirci-Topbaş,...:20)

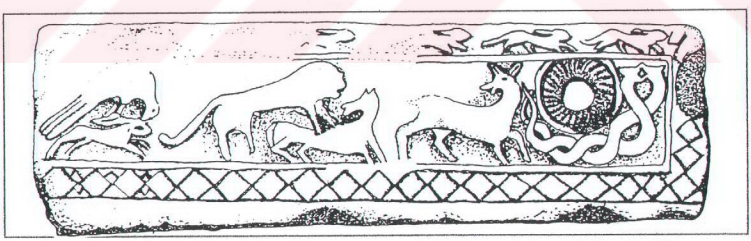


Şekil 5. 5. 1365-26 no.lu mezartaşının sağ yüzündeki hayvan mücadelesi sahnesi (Seyirci-Topbaş,...:21)

Yine Boyalıköy Külliyesi'nden 1930 tarihinde müzeye götürülen 1364-28 numaralı parçada, birbirinin peşi sıra giden uzun kulaklı yırtıcı hayvan, ceylan, yılan ve yırtıcı kuş gibi figürler görülmektedir **(Şekil 5.7)**. Ayrıca bu figürleri çevreleyen baklavalardan oluşan zincirli bordür, Hıristiyan mezar taşlarında görülen bordürleri hatırlatmakta bu da farklı bir kültür çevresiyle karşılaşan bir toplumun kendine ait birikimleri ile yeni şahit olduğu unsurlar arasında meydana getirdikleri bir sentez olarak değerlendirilmektedir.



Şekil 5.6. 1365-26 envanter no.lu mezar taşının sol yan yüzünde, sağda üç uçlu bir taç giymiş sfenks ile solda savaş sahnesi (Seyirci-Topbaş,...:21)



Şekil 5.7.1364-28 no.lu mezar taşında görülen hayvan figürleri (Seyirci-Topbaş,.:28)

Bu iki mezar taşı örneği dışında benzer örneklerin hiçbirinde yazıya yer verilmemiş olması, figürler ve kullanılan diğer motiflerin oldukça stilize ve basit karakteri, ayrıntıların işlenmemiş olması, seçilen konuların gerek Boyalıköy Külliyesi'nden götürülen bu iki örnekte ve gerekse diğer örneklerde bunların konar göçer ya da

konar göçerlikten yeni kurtulmuş, henüz yazılı edebiyatını meydana getirmemiş, yeni yerleşmiş bir toplumun ürünleri olarak değerlendirilmelerine sebep olmaktadır **(Seyirci–Topbaş, ...: 32)**. Dolayısıyla da bu mezar taşlarının bölgenin fethinde rol oynayan ve belki de bu uğurda hayatlarını kaybeden Alplere ait olabileceğini düşünebiliriz. Belki de Evliyâ'nın, Seyyid Kureyşi dediği zümrede bu kişilerden biriydi. Külliyenin hanikâhında ve eyvan türbesinde görülen Bizans dönemine ait devşirme malzeme kullanımı söz konusudur. Bölgenin Türkleşmesini ve İslamlaşmasını sağlamak amacıyla çabalayan toplulukların ele geçirdikleri çevrenin mabetlerini ya kendi kullanabilecekleri duruma getirmelerini ya da Boyalıköy Külliyesi'nde olduğu gibi sadece malzemeden yararlanarak yeni baştan yapılar inşa etmelerini özellikle fetih sonrasında, erken dönemde sıkça karşılaşılan bir durum olduğunu söyleyebiliriz.. Boyalıköy külliyesine ait mezar taşları külliyenin yapılarının inşasından önceye tarihlenmektedir. Bu mezartaşları Selçuk Sultanı I.Mesut'un, 1147-1156 yılları arasında Türkmenliği-Akkoyunluları bölgeye yerleştirmesinden hemen sonraya, henüz şaman dininin etkilerinden kurtulmadıkları bir döneme, 1156 ile 1200 yılları arasına tarihlenmektedir **(Seyirci-Topbaş,.: 36)**. Boyalıköy Hanikâhı'da bu tarihten sonra bu topraklarda yararlılıklar göstermiş Alp Gazi figürlerinin etrafında hatta banisi de bu kişilerden biri olması muhtemel Seyyid Kureyşi'nin mezarı etrafında, ziyaret maksadıyla gelen kişilerin konaklaması için kurulmuş bir "hanikâh-ribat" yapısıdır.

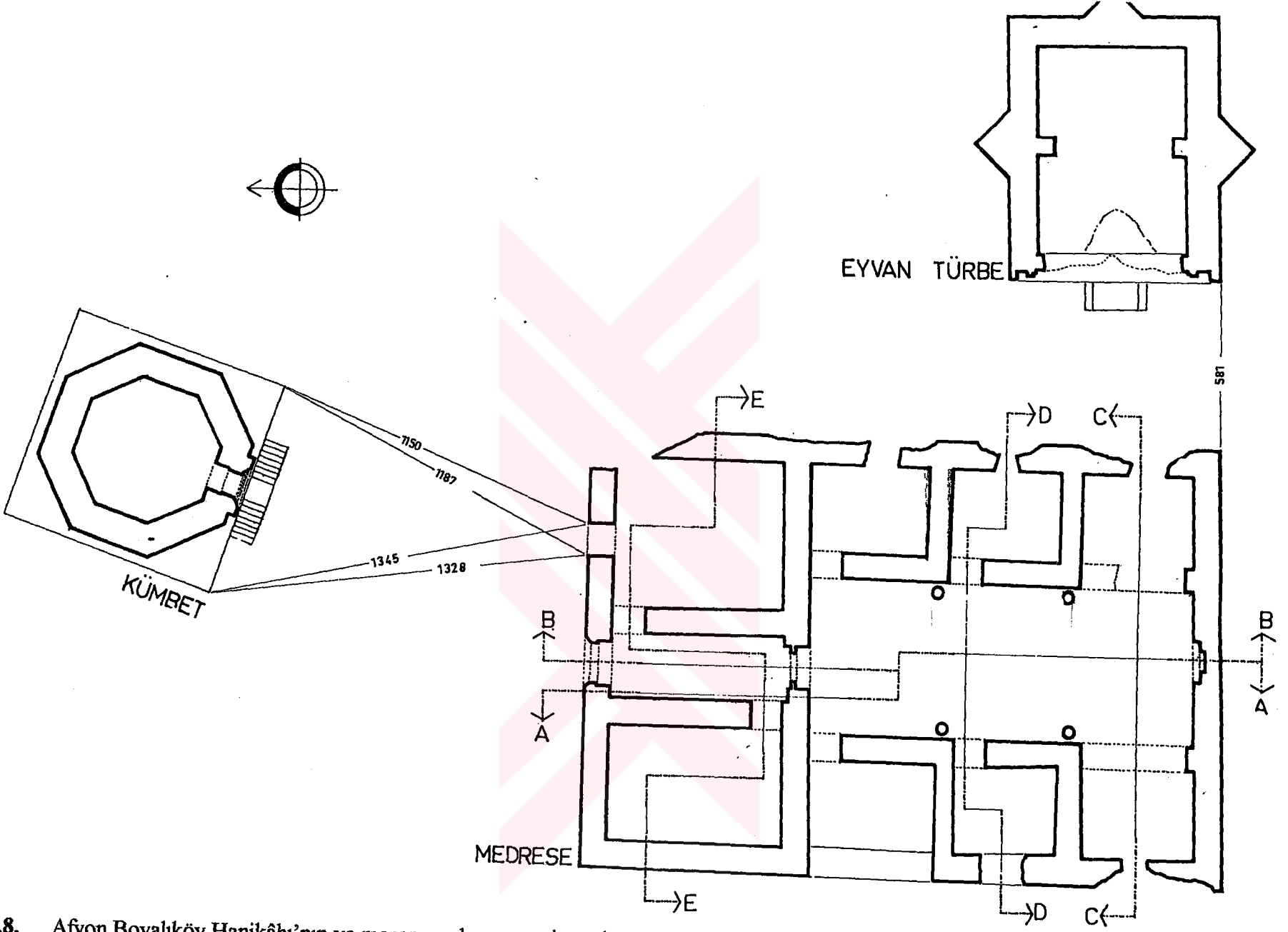
Köyün ve külliyenin adının nereden geldiği konusunda Evliyâ Çelebi, Uşak halılarının boyanmasında kullanılan bir çeşit kül boyadan bahsetmektedir. Benzer şekilde bu bölgedeki Türkmen mezarlarında görülen kırmızı aşı boyasının külliyeye ve köye adını vermesinin mümkün olduğu da ifade edilmektedir **(Seyirci –Topbaş, ...: 35)**.

Külliyenin yapılarının tarihini tespit edebileceğimiz bir kitabe veya yazılı bir belge mevcut değildir. Afyon Türk ve İslam Eserleri Müzesi'ne, Boyalıköy Külliyesi'nden taşınan mezar taşları, külliyeyi meydana getiren yapılardan daha erken bir tarihe yerleştirilmektedir. Külliyenin de bu tarihten kısa bir süre sonra bu mezarlar etrafında şekillendiğini düşündüğümüzden külliyenin yapılarını XIII. yüzyılın ilk çeyreği en geç ise ilk yarısına yerleştirebiliriz.

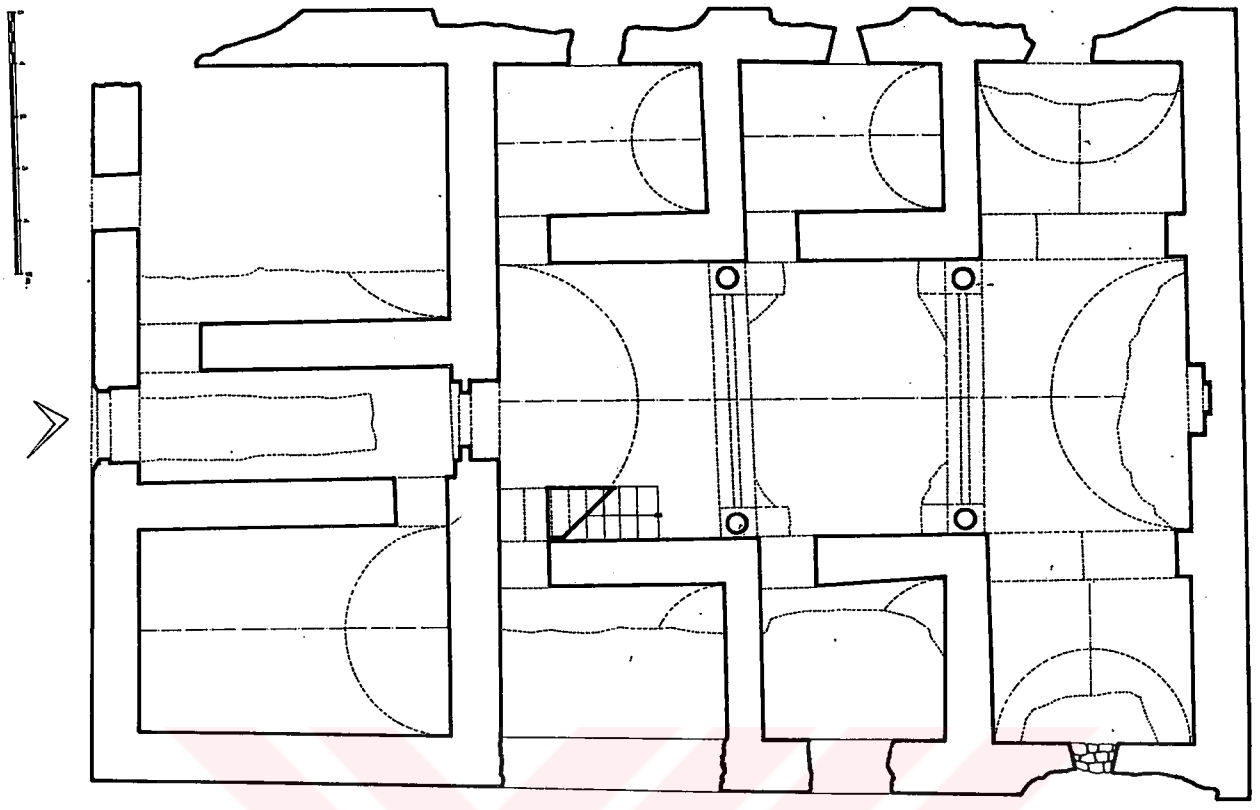
5. 1. 2. Yapıların plan ve mimari özellikleri:

Bir avlu duvarı ile çevrili olan külliye hanikâh, eyvan türbe ve kümbet gibi yapılardan meydana gelmektedir **(Şekil 5. 8)**. Bu yapılar birbirlerine göre konumları açısından ele alındığında, külliyenin merkez yapısı olan hanikâha göre eyvan türbe doğuda ve hanikâhın güney duvarı ile aynı hat üzerinde yer almaktadır. Eyvan türbenin avlu içerisindeki yerinin hanikâhın göz önüne alınarak planlandığı ve özellikle de hanikâhın mihrabının önünde enine gelişen bölümün doğu duvarındaki pencere aracılığıyla iki yapı arasında görsel bir bağlantının düşünülerek tasarlandığı ya da tam tersi olarak hanikâh yapısının evyan türbe gözönüne alınarak inşa edildiği söylenebilir. Fakat hanikâhın kuzeyinde konumlanan kümbetin külliyenin yapılarını gözönüne alarak planlandığı ifade edilemez. Kümbet, hanikâha göre çarpık bir konumda ele alınmış ve inşa edilmiştir.

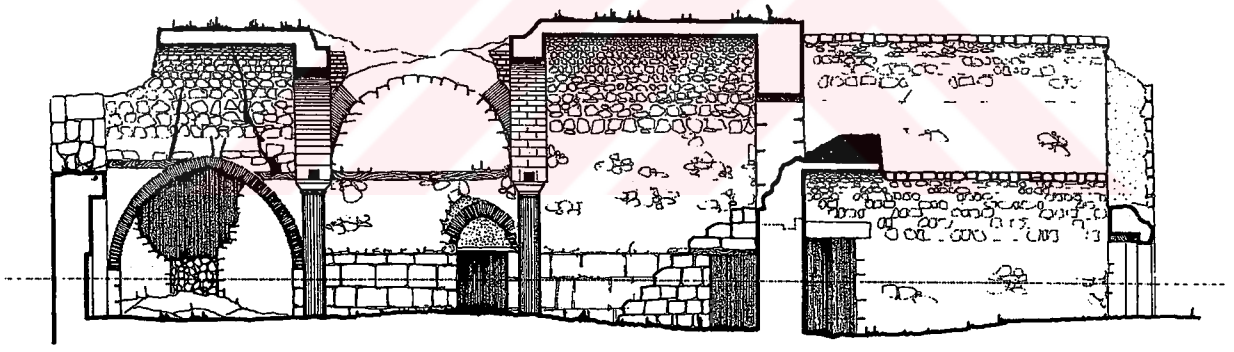
Külliyeyi meydana getiren yapılardan hanikâh kuzey-güney doğrultusunda gelişen dikdörtgen bir yapıdır **(Şekil 5. 9-14)**. Hanikâha girişi sağlayan kapı batıya kaymış konumda mermer söveli dikdörtgen bir açıklıktır. Kapı açıklığını çevreleyen bu mermer sövenin bir Bizans yapısından devşirildiği anlaşılmaktadır. Hanikâha girişi sağlayan tek açıklık olan bu kapının hemen solunda kuzeydoğu odasını aydınlatan, yapının düz ve bezemesiz cepheleri ile adeta tezat oluşturan oldukça düzgün bir işçiliğe sahip kare, uzun altıgen taş ve tuğlalardan meydana gelen, mozaik tekniğindeki kompozisyonları hatırlatan bir pencere alınlığı görülür **(Şekil 5. 15-16)**. Etrafı tuğladan sivri bir kemerle çevrelenmiş bu alınlık, üzerinde bir haç motifinin yer aldığı söylenen bir lentonun üstünde yer almaktadır **(Eyice, 1971 a : 44)**. Günümüzde bu taşın üstünde bahsi geçen böyle bir iz belki de taşın zamanla aşınmasından ve erimesinden dolayı görülememektedir. Bu iki açıklık dışında yapının girişinin yer aldığı kuzey cephesinde herhangi bir açıklık yer almamaktadır **(Şekil 5. 17)**. Yapının gerek bu cephesinde gerekse doğu, batı ve güney cephelerinde kesme taş malzeme tercih edilmiştir. Cephelerde döneminden olan kesme taşlarla 1970 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün yaptığı restorasyona ait kesme taşlar boyut ve renk olarak birbirinden ayrılmaktadır. Döneminden olan taşların boyutlarının birbirinden farklı oluşu ise bu taşların tıpkı diğer devşirme parçalar gibi bir başka yapıdan belki de bir Bizans yapısından alınarak kullanıldığını akla getirmektedir **(Şekil 5. 18)**.



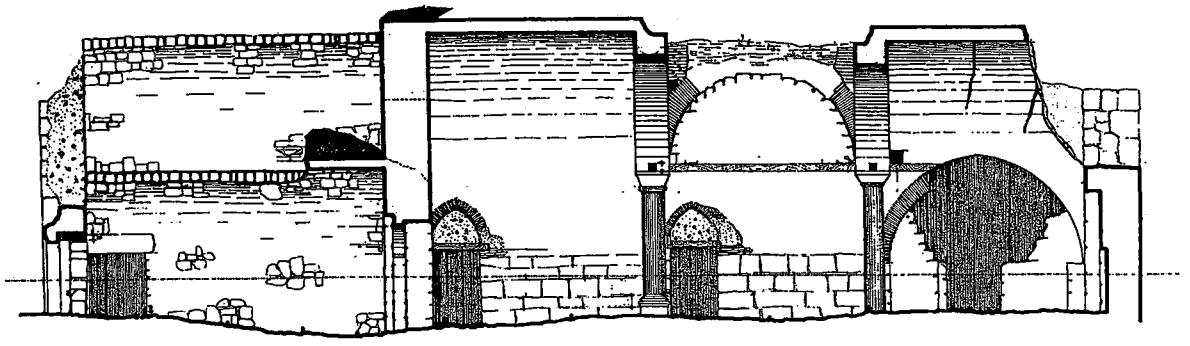
Şekil 5.8. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın ve mezar yapılarının vaziyet planı (Madran, 1974: 161)



Şekil 5.9. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın zemin kat planı (Madran, 1974: 162)



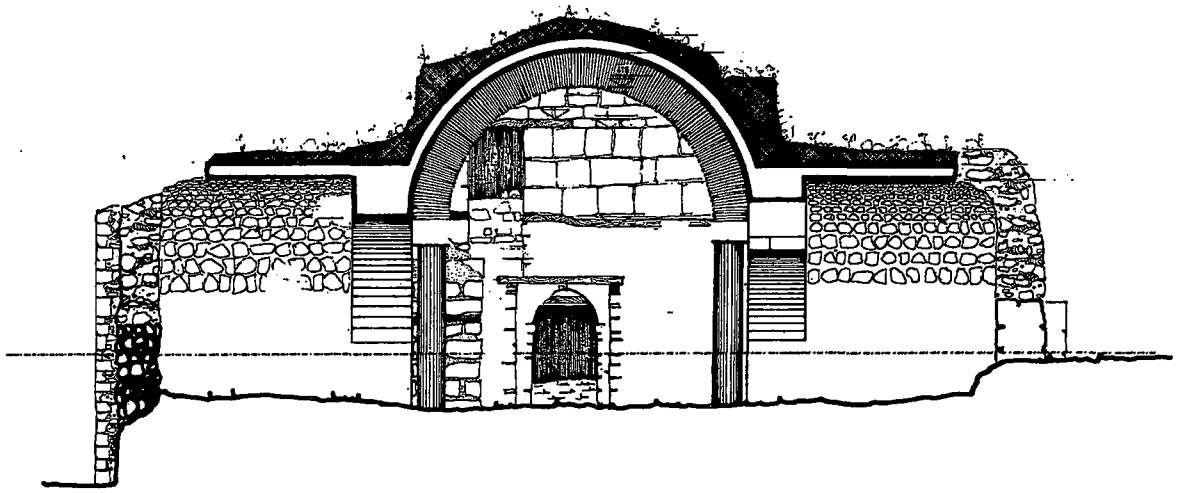
Şekil 5.10. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, A-A kesiti (Madran, 1974: 163)



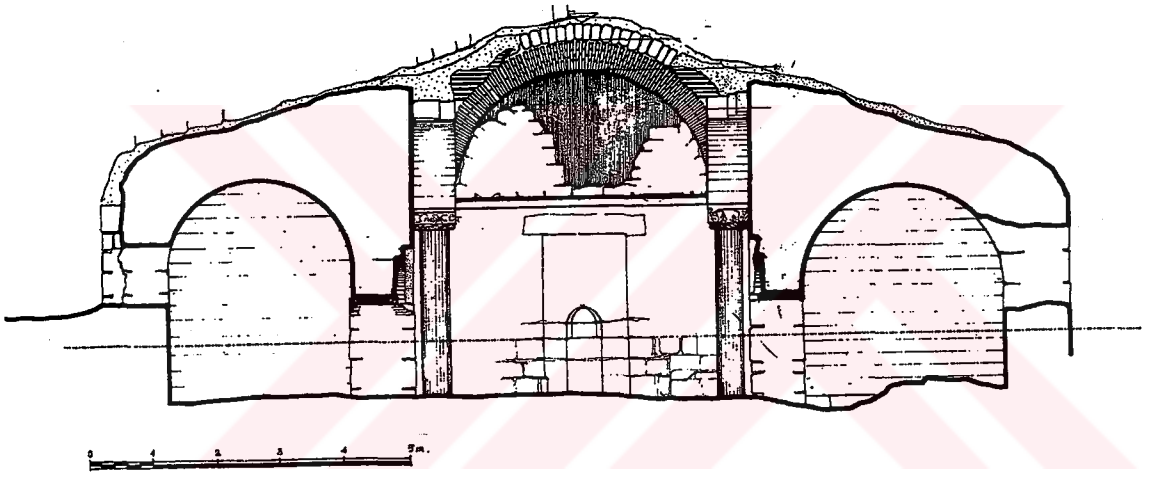
Şekil 5.11. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, B-B kesiti (Madran, 1974: 163)

Mermer söveli kapı açıklığından tonozla örtülü dar bir koridora geçilmektedir **(Şekil 5. 19)**. Bu koridorun iki yanından birer kapı buraya açılmakta ve bu kapıların yanısıra koridorun sonundaki sivri kemerli açıklıktan hanikâhın avlu mekanına geçilmektedir **(Şekil 5. 20)**. Koridora birer kapıyla açılan odalardan soldaki dışarıya tezyinatlı bir penceresinin açıldığından bahsettiğimiz içersinde ocak, niş gibi benzeri bir detaya rastlanmayan tonozla örtülü bir mekandır. Sağdaki oda ise herhangi bir penceresi olmayan yalnızca batı duvarındaki mazgal açıklığından ışık alan, tonozun örtü olarak tercih edildiği bir diğer mekandır.

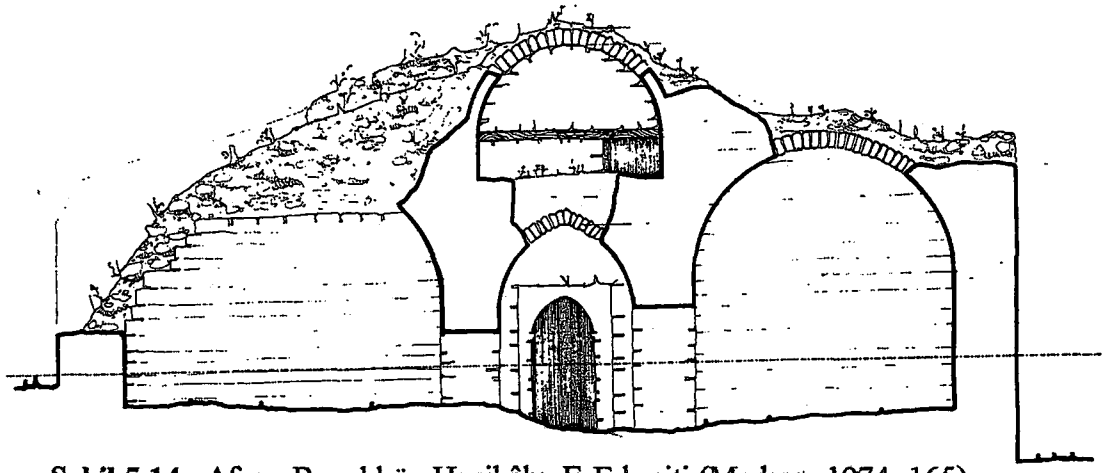
Giriş koridorunun sonundaki kapıdan avluya girdiğimizde, kuzeyden güneye doğru gelişen dikdörtgen bir alan ile karşılaşırız. Bu dikdörtgenin ortasında doğu ve batısındaki odaların duvarlarından yaklaşık 10-15 cm beride tutulmuş dört devşirme sütuna oturan, muhtemelen bir kubbeyle örtülü avlu temasını yaşatan kare merkezi bir bölüm yer almaktadır **(Şekil 5. 21-23)**. İç mekana taşınmış bir avluyu ifade eden bu bölümün sütunları dışında sütun başlıkları ve kaideleri de bir Bizans yapısından devşirilmiştir **(Şekil 5. 24-26)** **(Şekil E. 1)**. Sütunların dördünden yalnızca biri gerçek anlamda düzgün bir kaideye sahipken diğer üçü blok taşların üzerine oturtulmuştur. Sütunlar birbirine tuğladan kemerlerle ve günümüzde restorasyon sonrasında yenilenerek betonarme hale getirilmiş fakat ilk hali ahşap olan hatıllarla bağlanmaktadır. Sütun başlıkları mekanla ilişkisi açısından değerlendirildiğinde üzerlerinde kazınmış haç motifinin, kıvrık dalların ve meyvaların yer aldığı iyonik başlıklar mekanın güney duvarında bir mihrabın bulunması sebebiyle bezemeli tarafları dördününde kuzeye bakar şekilde yerleştirilmiştir. Sütun başlıklarının bezemeli kısımları doğu ve batı duvarlarına dönük olarak da yerleştirilebilirdi fakat tamamen görünmemesi istenmemiş haç motifleri kazınarak kuzeye dönük olarak yerleştirilmişlerdir. Bu durumda mihraba dönük olan yüzleri bezemesizdir. Güney duvarındaki mihrabın önünde ise yatık dikdörtgen bir mekan kuzey-güney doğrultusunda gelişen bölümü kesmektedir. Gerek kuzey-güney doğrultulu, merkezinde dört ayaklı kare mekanın yer aldığı bölümün kuzey ve güney uçlarında, gerekse de bu bölümü dikine kesen mihrabın önündeki doğu-batı doğrultulu mekanın doğu ve batı uçlarında tuğladan sivri kemerli, tonozla örtülü iki eyvan yer almaktadır. Bu durumda dört ayaklı kare bölümün kuzey ve güneyinde yer alan



Şekil 5.12. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, C-C kesiti (Madran, 1974: 164)



Şekil 5.13. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, D-D kesiti (Madran, 1974: 164)



Şekil 5.14. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, E-E kesiti (Madran, 1974: 165)

eyvanlar gibi doğu ve batısında normalde iki eyvan yer alırken bu yapıda doğu ve batı eyvanları farklı bir şekilde ele alınarak mihrabın önündeki enine gelişen bölümün iki yanına yerleştirilmiştir **(Şekil E. 2)**.

Şekil 5. 15. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzey cephesindeki mermer söveli giriş açıklığı ve solundaki pencere alınlığı

Hanikâhın mihrabı oldukça sathî bir niş konumundadır. "T" şeklinde bir orta mekanın oluştuğu bu bölümün yanlarında ise iki adet tonozla örtülü ve konumlarına göre doğudan ve batıdan açılan mazgal açıklıkları ile aydınlanan oldukça loş odalar mevcuttur. Bu mekanların hiçbirinde ocak, raf ve benzeri düzenlemeler yer almamaktadır. Yine orta mekanda batı duvarına yaslanmış konumda bulunan bir merdivenle tonozla örtülü giriş koridorunun üzerindeki mekana ve çatıya çıkılmaktadır **(Şekil E. 3-5)**. Girişin hemen üzerinde yer alan bu mekan diğer tüm

bölümler gibi 1970 yılında onarımlar geçirmiştir. Yapılan restorasyon öncesinde üst örtüsünün yıkık olduğunu fakat mevcut izlerden tonozla örtülü olabileceği düşünüldüğünden bu bölümün orijinal örtüye uygun olarak yenilendiğini bilmekteyiz **(Şekil E. 6)**. Buna karşılık kuzey cephesinin nasıl olabileceği konusunda elde herhangi bir veri olmadığından bu kısım örülmeden bırakılmıştır **(Madran, 1974: 146) (Şekil E. 7)**. Yapıya girişi sağlayan tonozla örtülü koridorunda görülen çinilerine dayanarak Selçuklu dönemine kadar geriye götürülen Aksaray'daki Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda, giriş koridorunun üzerinde böyle bir mekan ile karşılaşmaktayız. Bu yapıda da iki katlılık sadece bu bölümden ibarettir. Boyalıköy Hanikâhı'nda olduğu gibi buraya sofa mekanından merdivenlerle ulaşılmaktadır. Benzer bir bölüm XIV yüzyılın sonu ile XV. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilen Kütahya Balıklı Tekkesi'nde de bulunmaktadır **(Şekil E. 8) (Altun, 1978: 2-3), (Akın; 1991: 338-339)**. Girişten sonra kubbe tonozu ile örtülü olan bölümün üzerinde ikinci bir kat halinde küçük bir hücrenin varlığından bahsedilir. Bu hücreye ise tekkenin içinden değil batıdan, yapıyı bu yönden çevreleyen evin içinden bir geçit ile ulaşılır.

Hanikâhın doğusunda yer alan eyvan türbe, altta mumyalık katının üstte ise iki yandan merdivenlerle ulaşılan tuğladan sivri kemerli geniş bir açıklığa sahip ziyaret katının yer aldığı iki katlı bir türbedir **(Şekil E. 9)**. Türbenin mumyalık katına girişi sağlayan açıklık mermer bir söveye sahiptir. Bu söve hanikâha girişi sağlayan kapı gibi Bizans dönemine ait bir yapıdan devşirmedir **(Şekil E. 10)**. Muhtemelen bu iki kapı sövesi aynı yapıya aittir. Tonozla örtülü olan türbe orta kısmından takviye kemeri ile desteklenmiştir. Tonozda malzeme olarak tuğlanın, duvarlarında moloz taşın ve dış cephede kesme taş ve tuğlanın tercih edildiği görülmektedir. Kemerleri birbirine bağlayan ahşap gergiler yerine restorasyon sonrasında betonarme gergiler yerleştirilmiştir. Türbenin kuzey, güney ve doğu duvarlarında, beden duvarlarını destekleyen üçgen payandalar yer almaktadır **(Şekil E. 11)**.

Kare bir kaidenin üzerinde sekizgen bir gövde olarak yükselen içten kubbe dıştan ise tuğladan pramidal bir külahla örtülü kümbet, hanikâhın kuzeyinde yer almaktadır **(Şekil E. 12-13)**. Özenli bir kesme taş işçiliğine sahip olan kümbetin alt katına, ziyaret katına çıkışı sağlayan iki yandaki merdivenlerin arasında yer alan açıklıktan geçilir. Mumyalık bölümü olarak adlandırılan kripta bölümü kesme taş malzemeden

Şekil 5. 16. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzey cephesindeki pencere alınlığından detay

Şekil 5.17. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, kuzey cephe.

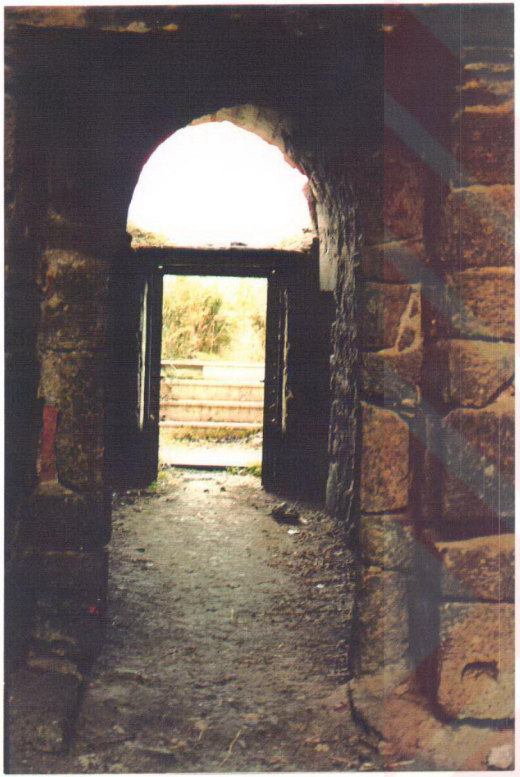
Şekil 5. 18. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, batı duvarındaki devşirme malzeme

Şekil 5. 19. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, tonoz ile örtülü giriş dehlizi

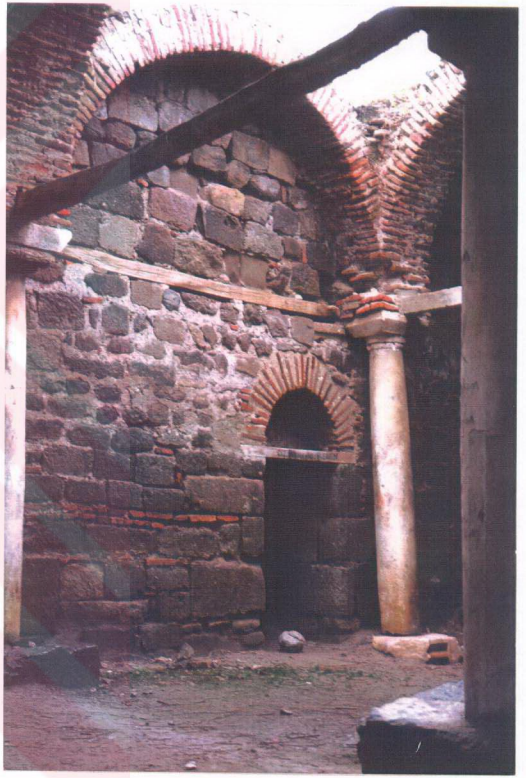
çapraz bir tonozla örtülmüştür. İkinci kata iki yandaki merdivenlerle çıkılmaktadır. Buraya girişi sağlayan sivri kemerli kapı açıklığı iki sıra halinde tekrarlanan bordürlerle çevrili dikdörtgen bir çerçevenin içersinde yer almakta hemen üzerinde ise bir kitabenin konulması için bırakılmış kitabe yuvası görülmektedir. Kümbetin girişinin yer aldığı sekizgenin bu köşesi dışındaki yüzleri ise oldukça yüzeysel nişler halinde herhangi bir bezemeye yer verilmeden boş olarak bırakılmıştır. Kümbetin kaide ve gövde kısmında kullanılan kesme taşların renkleri birbirinden farklıdır. Taşların renkleri kırmızı ile kreme giden tonlar arasında değişiklik göstermektedir. Kümbetin sekizgen gövdesini örten tuğladan pramidal külaha geçmeden önce gövdenin saçak kesiminde geometrik bir başka kuşak gövdeyi çevreler **(Şekil E. 14)**. İçerisinde, üzerinde çok az sayıda firuze ve larcivert renkli çinilerin görüldüğü bir sanduka görülmektedir. İç mekanda giriş kapısının bulunduğu yöndeki duvarlarda iç içe çizilmiş daireler görülmekte ayrıca bu dairelerden bir kesimi ise içlerinde çizgilerle açılara ayrılmaktadır **(Şekil E. 15)**. Bunların ne zamana ait olduğu konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bu daireler Muhyiddin Arabi'nin fütuhatında yer alan, onun elinden çıkma olduğu söylenen ve bugün Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde bulunan 37 ciltlik ilk yazmasındaki âlem katlarını ve evren düzenini simgeleyen daireleri hatırlatmakta fakat bu konuda herhangi bir bilgiye rastlanmadığından ve bu işaretlerin hangi tarihe ait olabilecekleri tam olarak kestirilemediğinden bu ifadeler sadece bir benzerliğe dikkati çekmekle kalmakta daha ileriye gidememektedir **(Ögel, 1986: 100-103) (Şekil E. 16)**.

5. 1. 3. Değerlendirme

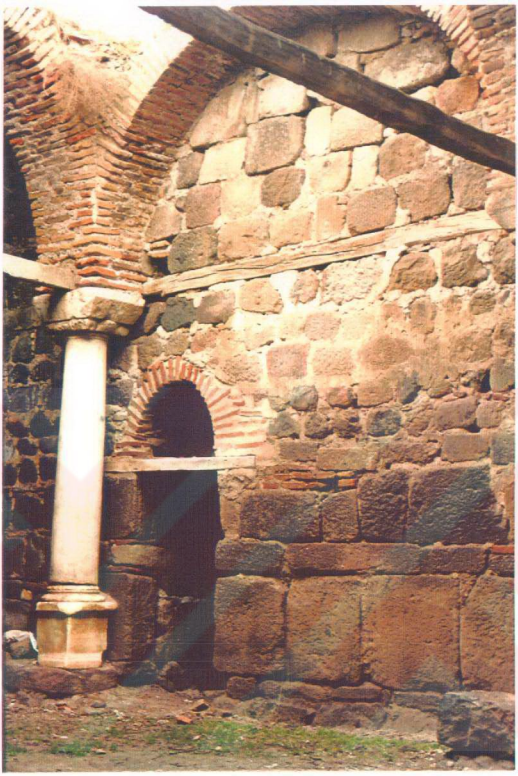
Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda, iç mekana taşınmış avlu temasını yaşatan dört sütunlu kare bölüm yapının merkezini teşkil eder. Benzer şekilde 621 H. / 1224 tarihli Ertokuş bin Abdullah tarafından yaptırılan Isparta-Atabey Ertokuş Medresesi'nde, 1228 / 1229 tarihli Divriği Şifahanesi'nde ve XIII. yüzyılın başına tarihli Konya Ali Gav Zaviyesi'nde dört sütuna oturan kubbeli kare bölüm yapıların merkezini meydana getirmektedir **(Şekil E. 17-19)**. Fakat Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda dört sütunlu kubbeli kare bölümün kuzey ve güneyinde yer alan iki eyvana karşılık doğu ve batısındaki eyvanlar Ertokuş Medresesi ve Divriği Şifahanesi'nden farklı olarak dört sütunlu kare bölümün doğu ve batısına değil hanikâhın güney duvarı önünde uzanan bölümün iki ucuna alınmıştır. Hanikâh bu



Şekil 5. 20. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofadan (kapalı iç avludan) girişe doğru



Şekil 5. 21. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa mekanının batı duvarı



Şekil 5. 22. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa mekanının doğu duvarı ve bu yöndeki odaya geçiş.

özelliği ile bahsi geçen yapılardan ayrılmaktadır. Bu düzeni ile Boyalıköy Hanikâhı'nda "T" şeklinde bir orta mekan meydana gelmektedir. Benzer bir orta mekan Diyarbakır'daki Eğil Tekke görülür **(Şekil E. 20)**. **(Sözen, 1971: 278-279)**, **(Ünal, 1975: 67-73)**. Bu yapıda iki eyvan mihrabın önündeki enine mekanın iki yanına alınmış, üçüncü eyvan ise kubbe ile örtülü bölüme dik olarak yerleştirilmiştir. Bu yapının kubbesi ise Boyalıköy Hanikâhı'ndaki gibi sütunlara değil duvarlara oturmakta bu özelliği ile de yapı Boyalıköy Hanikâhı'ndan ayrılmaktadır.

Hanikâhın orta mekanında batı duvarına dayanan bir merdivenle giriş koridorunun üzerindeki tonozla örtülü mekana çıkılmaktadır. Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda ve Kütahya Balıklı Tekke'de benzer şekilde girişin üstünde böyle mekanlar mevcuttur. İşlevi konusunda sadece fikir yürütebileceğimiz bu bölüm tek olması ve alt kattan yükseltilerek ayrılması buranın hanikâhın şeyhine ait olabileceğini akla getirmektedir. Günkut Akın, Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda yer alan benzer mekanın maddi bir nedene dayanarak yapılmadığından, böyle bir oda ihtiyacının alt katta çözümlenebilme imkanı söz konusu iken yalnızca bu mekanın üst kata alınmasının liturjik bir nedene dayanması gerektiğinden bahseder **(Akın, 1991: 338)**. Bu bölüm "yükseltilmiş kült odası" olarak adlandırılmakla birlikte bu tür mekanları fütüvvet teşkilatı ile ilgili yapılara ait bir özellik olabileceği üzerinde durulmaktadır **(Akın, 1991: 339)**. Bu düşüncesini Bursa'da XIV. yüzyıla tarihli Hüdavandigar Cami'nde mihrab üzerinde bulunan 3.50 m.lik oda için yalnızca buraya ulaşan 32 m.lik dar bir dehliz yapılmasıyla, Bursa'daki Yeşil Cami'nde giriş ekseni üzerinde yer alan ve bir eyvanla merkezi mekana açılan mukarnaslı odayla, Bursa II. Murad Cami, Bursa Yıldırım Bayezid Cami ve Amasya Bayezid Paşa Camilerindeki benzer örneklerle desteklemektedir **(Şekil E. 21-24)**. Üst kat mekanlarına ve buraya çıkışı sağlayan merdivenlere Kayseri Köşk Hanikâhı'nda da rastlanılmaktadır **(Şekil E. 25)**. Fakat bu yapıda üst kat girişin üstünde yer alan tek bir odadan ibaret değildir. Yani hanikâhın bu bölümü tamamen iki katlıdır. Hanikâhla ilişkili olan çokgen planlı kümbet ise avlunun tam merkezine alınmıştır. Kayseri'nin İncesu ilçesindeki Şeyh Turesan Zaviyesi'nde küçük bir kubbeyle örtülü "L" şeklindeki orta mekanın kuzey duvarına yaslanan merdiven ile zaviyenin damına çıkılmaktadır **(Şekil E. 26)**. **(Çayırdağ, 1980 a 272-273)** Buraya çıkış başka bir şekilde çözümlenebilirken, zaviyenin orta mekanından buraya çıkışta ısrar edilmesi bahsi geçen tarikat yapılarında karşılaştığımız benzer uygulamanın özel bir anlamının olup olmadığını akla getirmektedir.

Hanikâh tonozla örtülü giriş koridoruna açılan iki oda ile "T" şeklindeki orta mekana açılan dört odadan meydana gelen iki ayrı bölüme sahiptir. Giriş koridoruna açılan odalar daha büyük boyutlu olmaları sebebiyle külliyeyi ziyarete gelen kişilerin birlikte kaldığı, yemeklerini yedikleri mekanlar olmalıdır. "T" şeklindeki orta mekana açılan doğu ve batıdaki ikişer oda küçük boyutlu olmaları sebebiyle bu mekanların şeyhten sonra gelen ve külliyenin daimi kadrosunda yer alan kişilerin kaldıkları yerler olduklarını düşündürmektedir. Orta mekandaki mihrabın varlığı yapının mescid fonksiyonu ile ilişkilidir.

Şekil 5. 23. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa mekanında kubbeyi taşıyan tuğla kemerler

Şekil 5. 24. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun gövdesi ve başlığı

Şekil 5. 25. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun başlığından detay

Şekil 5. 26. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun gövdesi ve başlığı

5. 2. Konya Sahip Ata Hanikâhı

5. 2. 1. Tarihçe

Cami, türbe, hanikâh*, dükkanlar ve çifte hamamdan meydana gelen külliye Konya şehir surunun dışında, Karaman (Lârende) yoluna açılan sur kapısının karşısında inşa edilmiştir.

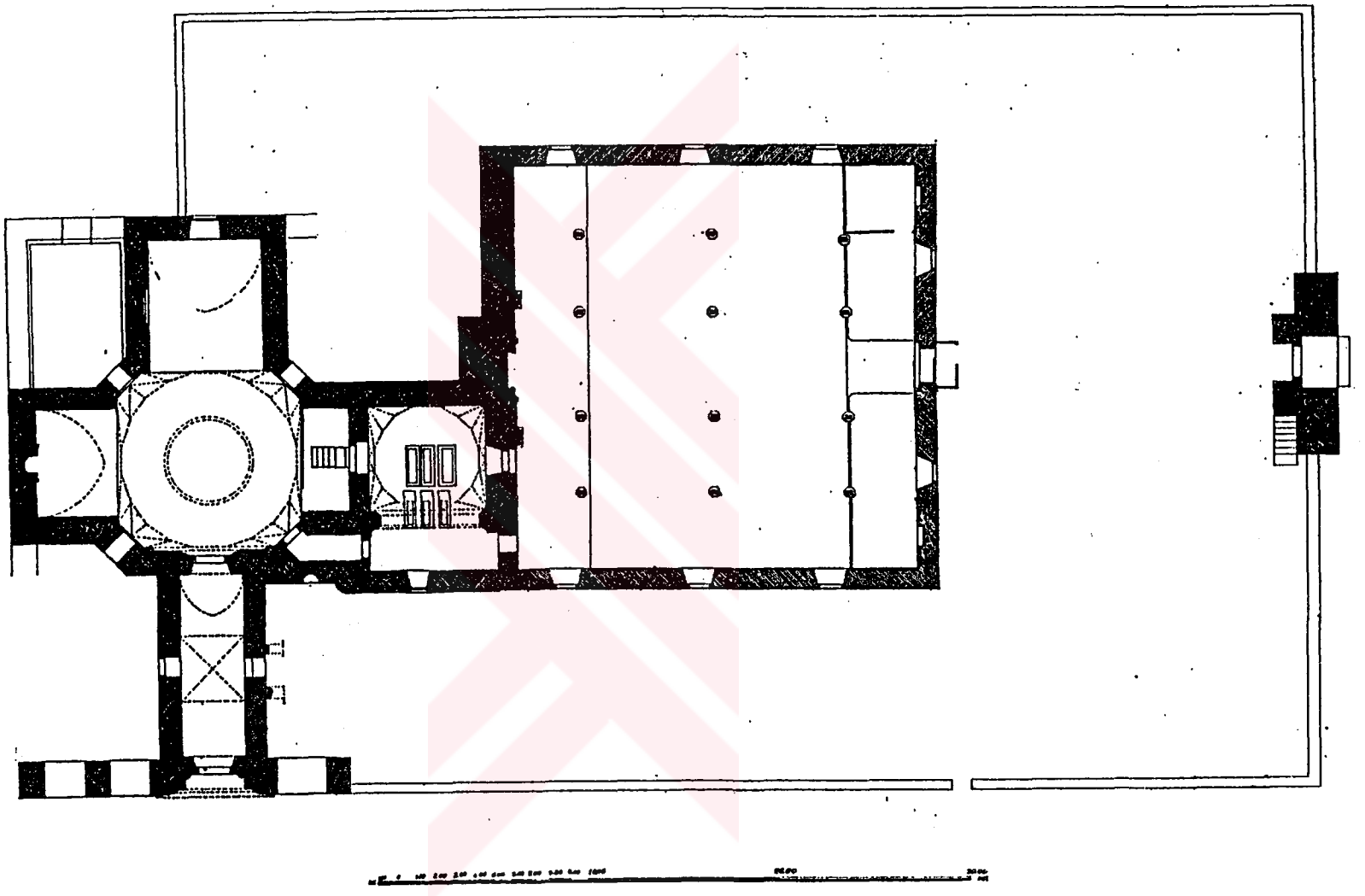
Külliyenin en erken tarihli yapısı, hanikâhın kubbeyle örtülü iç avlusuna kuzey yönden açılan eyvanın arkasında yer alan türbeyle kapı ve pencere vasıtasıyla bağlantı kurabilen camidir. Bu camiye asıl giriş soldakinin tamamen, sağdakinin ise şerefe altına kadar yıkıldığı çifte minarelere sahip bir taçkapıdan geçilerek sağlanmaktadır. Taçkapı üzerindeki kitabede caminin ve bu taçkapının Sultan II. İzzeddin Keykâvus'un hükümdarlığı zamanında 656 H. / 1258 M. yılında Hacı Ebubekir Hüseyin oğlu Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından yaptırıldığı yazılıdır **(Konyalı, 1964: 719)**. Taçkapı cephesindeki nişlerden sağdakinin köşelerine iki küçük madalyon yerleştirilmiştir. Bunlardan birinin üzerinde "Amel-i Kölük" diğerinde ise "bin Abdullah" olan mimar adı yazılıdır **(Konyalı, 1964: 508)**. Taçkapıdan geçilince günümüzdeki cami ile bu taçkapı arasında bazı temel izlerinin bulunduğu bilinmektedir. Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından 656 H. / 1258 M. yılında yaptırılmış olan ilk cami 1288 H. / 1871 M. yılında geçirmiş olduğu yangından sonra Muhiddin Usta tarafından XIX. yüzyılda tekrar inşa edilmiştir **(Konyalı, 1964: 512)**. Sahip Ata Cami'nin birkaç kez yangın geçirdiği ve günümüzdeki caminin 1878 yangınından sonra inşa edildiği ileri sürülür **(Önder, 1962: 93)**. Günümüze ulaşamayan bu caminin çifte minareli taçkapıya kadar uzanan, Beyşehir'deki Eşrefoğlu Süleyman Bey Cami'ne benzeyen ahşap direkli bir yapı olduğu düşünülmektedir. İlk camiden günümüze ulaşabilmiş tek orijinal kısım yapının güney duvarıdır. Caminin mozaik çini tekniğindeki orijinal mihrabının önünde yine çinilerle kaplı bir kubbenin bulunduğu düşünülmektedir **(Yetkin, 1972: 74)**. Sahip Ata Fahreddin Ali'nin inşa ettirdiği ilk camiye ait olduğu ifade edilen taçkapının gerisindeki bu izlerin aynı zamanda bir medreseye ait olabileceği de ileri sürülmekte bunun yanısıra medresenin, Sahip Ata Cami'nin batısında yer alan Arkeoloji Müzesi'nin yerinde olabileceği de söylenmektedir **(Akok, 1972: 5-7)**.

* Yapı, Nisan 2002 tarihinde incelenmiştir.

Genellikle çifte minareli portallerin medrese yapılarına uygulanmış olması dayanak olarak gösterilmekte ve eğer aksi bir durum söz konusu ise bu yapının Selçuklular döneminden kalma ilk çifte minareli portale sahip bir cami olduğu ifade edilmektedir.

Sahip Ata Fahreddin Ali kendi adıyla ve bulunduğu caddenin adından dolayı Lârende Cami adıyla adlandırılan bu camiden sonra kaybettiği oğulları için bahsi geçen caminin güneyine 675 H. / 1276 M. yılında bir türbe ekletmiştir. Daha sonra ise külliyenin diğer yapılarından hanikâh ile birlikte dükkanlar 678 H. / 1279 M. yılında inşa edilmiş yaklaşık 4 yıl sonrada, 682 H. / 1283 M. yılında Sahip Ata Fahrettin Ali 675 H. / 1276 M. tarihli türbeyi bir aile mezarlığına dönüştürmek istediğinden yerine günümüzdeki türbeyi inşa ettirmiştir **(Konyalı, 1964: 505-516, 719-727, 927-934)**. Türbedeki inşa faaliyetlerinin 691 H. / 1292 M. yılı tarihli Sahip Ata'nın kızı Melike Hatun'a ait olan sandukadan 1292 M. yılına kadar sürmüş olduğu anlaşılmaktadır **(Konyalı, 1964: 725)**. Hanikâhın taçkapısının iki yanında yer alan dükkanlar sur dışına çıkıldığı XIII. yüzyılın üçüncü çeyreğinde bölgeyi istekli duruma getirebilmek için düşünülmüştür **(Tuncer, 1986: 113)**. M. Akok ise bu dükkanların sonradan eklenmiş olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır **(Akok, 1972: 7)**. Böylece kuzeyden güneye doğru cami, türbe ve hanikâh farklı tarihlerde birbiriyle ilişkili olarak ele alınmış ve inşa edilmiştir **(Şekil 5. 27)**. Taş Cami Uzun Harmanlar caddesindeki hanikâhın taçkapısının karşısında yer alan hamam, erkekler ve kadınlar bölümü, keçehane, külhan ve su deposu gibi birimleri içermektedir. Sultan Hamamı olarak da adlandırılan bu yapı 1254-1279 gibi uzun bir zaman dilimi arasına yerleştirilmekte ve kesin tarihi bilinememektedir **(Önge, 1984: 281)**. Hamamın eski şekli muhafaza edilerek Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından 1960 yılında onarımı yapılmıştır **(Konyalı, 1964: 93)**.

Sahip Ata Fahreddin Ali'nin banisi olduğu hanikâha Taş Cami Uzun Harmanlar caddesi üzerindeki ve külliyenin diğer bir yapısı olan Sultan Hamamı'nın karşısındaki taçkapıdan girilmektedir. Hanikâhın taçkapısı üzerinde dilimli sivri kemerli bir niş içine Selçuk sülüsü ile yazılmış dokuz satırlık 1.20 x 80 cm boyutlarındaki Arapça kitabe yapının tarihine ışık tutmaktadır. Buna göre:



Şekil 5. 27. Konya Sahip Ata Külliyesi'nin planı (Akok, 1972: 14)

" Tanrı bana yetişir, bu mübarek hanikâh emirülmüminin burhanı, âlemde Tanrının gölgesi fetih babası Gıyas-üd-dünya ve-d-din Keyhüsrev ibn-i Kılıç Arslan'ın hükümdarlığı zamanında -Allah mülkünü ve devletini daim etsin- Lâtif Tanrının rahmetine muhtaç zayıf kulu Hacı Ebubekir oğlu Hüseyin oğlu Ali 668 yılı aylarında Allahın salih kullarına menzil ve suffa ehli müttakî kullarına mesken olmak için bina ve inşa etmiştir. Allah kabul etsin " **(Konyalı, 1964: 928-929)**.

Satırların birbirinden enli çizgilerle ayrıldığı, aralardaki boşluklara rûmilerin, çiçek tomurcukları ve noktaların yerleştirildiği kitabeden yapının sâlih kulların konaklayabilmesi, suffa ehlininde dini vazifelerini yerine getirebilmesi amacıyla inşa edilmiş bir -mesken- olduğuna dikkat çekilmekte ve III. Gıyâseddîn Keyhüsrev'in zamanında 668 H. / 1269-70 M. yıllarında Hacı Ebubekir oğlu Hüseyin oğlu Ali tarafından inşa ettirildiği yazmaktadır.

İ. H. Konyalı, hanikâhın inşa tarihiyle ilgili olarak konuyla ilgili kitabının başka sayfalarında 678 H. / 1279 M. yılını vermektedir **(Konyalı, 1964: 719, 1069)**. Selçuklu devrine ait Konya yapı kitabelerinden bahseden Remzi Duran ise yapının kitabesinin okunuşunu İ.H. Konyalı'dan aldığı için 668 H. / 1269-70 M. tarihini verirken **(Duran, 2001: 61)**, Ş. Yetkin **(Yetkin, 1986: 75)**, O.C. Tuncer **(Tuncer, 1986: 113)**, Sevinç Dündar **(Dündar, 1970: 27)**, M. Önder **(Önder, 1962: 92)**, Yılmaz Önge **(Önge, 1984: 281)** ve Gönül Öney 678 H. / 1279-80 M. tarihini verirler.

Hanikâhın kitabesinde adı geçen Sahip Ata Fahreddin Ali'nin, Sultan İzzeddin zamanında "Emîridâd" yani Adliye emiri olduğu (1250), Küyükhan ve Mengühan katına elçiliklere gönderildiği, hakanlardan yarlıklar almasından dolayı da memleket işlerinde öteki emirlerle aynı derecede söz sahibi olduğu; Sultan İzzeddin'in padişah Hülagû'nun Bağdat'tan dönüşünden sonra 557 H. / 1259 M. yılında onu ziyarete gittiği ve Fahreddin Ali'yi de adliye emirliğinden saltanat naipliği makamına getirdiği ifade edilmektedir. Baba Şemsüddin Mahmud Tuğrai öldükten sonra ise vezirlik makamına getirilmiştir. Sultan İzzeddin onun yükselişini kutlamak için altın bir divit ve değerli hilatlar göndermiştir. Otuz yıllık devlet hizmeti sırasında Hz. Ali'nin halifelik çağlarında Farsça ve Rumca'dan Arapça'ya çevrilmiş olan divan defterleri, Vezir Fahreddin Ali'nin günlerinde tekrar Arapça'dan Farsça'ya tercüme

edilmiştir. Bunu yapmasının sebebi ise küçük büyük farketmeksizin bütün devlet işlerini doğru ve eksiksiz yapabilmek, masraf ve gelir hesaplarını doğru bir şekilde düzene koyabilmekti. Fahreddin Ali vezir olduktan sonra Eminüddin Mikâil'i saltanat naipliğine getirmişti. Eminüddin Mikâil, Fahreddin Ali'nin son günlerine kadar bu görevini devam ettirdi. Fahreddin Ali, Sultan III. Keyhüsrev 1265 yılında Selçuklu tahtına geçtiğinde vezirlik görevini devam ettiriyordu. Fakat vaktiyle Sultan İzzeddin'in Kırım'dan gönderdiği bir mektuba karşılık olarak eski sultana birkaç armağan ile altın bir maşrapa göndermiş, bu sebeple de onun dostluğunu gütmekle suçlanarak Moğol beylerinin de yardımıyla görevinden alınarak Osmancık Kalesi'ne hapsedilmişti. Yerine eskiden maliye nazırı (müstevfi) olan Mecdüddin Muhammed geçirildi. Bir süre sonra Fahreddin Ali bir takım sorgulardan geçerek canını kurtarmış, Konya'da devlet işlerine karışmama şartıyla oturmasına müsaade edilmişti. Eski Vezir Fahreddin 674 H. / 1273 M. yılında tekrar harekete geçerek Müinüddin Pervane'nin bazı sınır işlerini düzeltmek için Elbistan'a gidişini fırsat bilmiş, Abaka Han ile konuşma fırsatı bularak 1275 M. yılında görevinin başına tekrar dönmüştür. Yerine geçmiş olan Mecdüddin Muhammed'de bunun üzerine Atabeylik makamına getirilmiştir. Sahip Ata Fahreddin Ali, Selçuklu devleti Gıyaseddin Keyhüsrev ve Gıyaseddin Mesud arasında paylaştırıldığı zaman görevinin başında bulunmaktaydı. Hicretin 687 yılı Şevval ayının 25. Pazartesi günü / 1286 M. yılında Akhisar vilayetinin Nadir Köyü'nde vefat etti **(Aksarayî, 1943: 136, 151-154, 172, 176-177, 217, 227)**.

Konyalı Hacı Ebubekir oğlu Hüseyin'in oğlu Sahip Ata Fahreddin Ali, II. İzzeddin Keykavus, IV. Rükneddin Kılıçarslan, II. Alâeddin Keykubad, III. Gıyaseddin Keyhüsrev ve II. Gıyaseddin Mesud zamanlarında 647-678 H. / 1249-1279 M. yılları arasında devletin başında iken çok sayıda yapı inşa ettirmiş bu sebeple de "Ebû'l Hayrât" ünvanını almıştır **(Sevim-Merçil, 1995: 488)**. İnşa ettirdiği yapılar arasında Konya'da kendi adıyla anılan külliye dışında İnce Minareli Medrese (1260-65), Nalıncı Baba Türbesi, Buzhaneler, 4 tane çeşme; Ilgın'da Kaplıca (1267) ve Han (1267); Akşehir'de Taş Medrese (1250), Sahip Ata Mescidi, Hanikâh ve İmaret (1260); Afyon Bolvadin'de İshaklı Hanı (1249) ve Bolvadin Hamamı (1249); Kayseri'de Sahibiye Çeşmesi, Mescidi (1266), Medresesi (1267 / 68) ve Sivas'ta Gök Medrese (1271) ona bağlanan eserlerdir. Bunların dışında Afyon'daki Kubbeli

Mescid (1330), Ulu Cami (1272), Sahibiler Türbesi ve Bolvadin Alaca Çeşme (1278) Sahip Ata Oğullarına bağlanan diğer eserlerdir **(Tuncer, 1981: 458)**.

Bu kadar çok sayıda yapının banisi olan Sahip Ata Fahreddin Ali'nin inşa ettirdiği eserlerin bazılarının mimarının Kölük bin Abdullah olduğu bilinmektedir. Fahreddin Ali'nin kendi adıyla anılan külliyesinin sadece cami kitabesinde bu isim geçmektedir. Banisi olduğu Konya İnce Minareli Medrese, Nalıncı Baba Türbesi, Ilgın Kaplıca (1267) ve Hanı (1267) mimar olarak Kölük bin Abdullah'a bağlanmaktadır **(Tuncer, 1981: 457-458)**. Ilgın Kaplıca ve Hanı aynı zamanda Kalûyan el Konevî ismine de bağlanmakta, Fahreddin Ali'nin banisi olduğu Sivas Gök Medrese'de yine bu isimle anılmaktadır **(Sönmez, 1995: 282-283)**. Bu durumda bu iki ismin hatta bir üçüncüsü olan Senbad zade Külükvan'ın aynı kişiler mi yoksa farklı kişiler mi oldukları sorusu cevap beklemektedir **(Ferit-Mesut, 1934: 120-121)**. Sivas Gök Medrese'de Kalûyan el Konevî olarak geçen isme 1256 tarihli Bünyan Ulu Cami'nde de rastlanılmaktadır **(Sönmez, 1995: 282)**. Caminin kitabesinde Emir ül Ümera'nın emriyle Kalûyan bin Karabuda tarafından inşa edildiği yazmaktadır. Bu durumda ise Kalûyan'ın Karabuda'nın oğlu olduğu Kölük bin Abdullah ile babalarının farklı oluşu nedeniyle aynı kişi olamayacakları sanılmaktadır. Burada Abdullah ismi sonradan Müslüman olanlara verilmektedir. İ. H. Konyalı, Kölük bin Abdullah ile Senbat zade Külükvan'ın aynı kişi olduğunu düşünmektedir. Senbat zade Külükvan'ın 622 H. yılında Antalya surunu tamir ederken Hıristiyan olduğunu 656 H. yılında ise Sahip Ata Cami'ni yaparken din değiştirip müslümanlığı kabul etmiş ve adının son iki harfini atarak Kölük adını almış olduğunu yazar. Konya İnce Minareli Medrese ve Nizamiye Medreselerini de Müslüman iken yaptığını ifade eder. Fakat Fahreddin Ali'nin banisi olduğu Konya'daki hanikâh inşa edildiği tarihte Kölük bin Abdullah'ın hayatta olmadığını ve Konya İnce Minareli Medrese'yi inşa ettikten sonra öldüğünü onun yerine ise Mimar ve Nakkaş Kalûyan el Konevî'nin geçtiğini ileri sürer **(Konyalı, 1964: 726)**. Z. Sönmez, Konya Sahip Ata Külliyesi'nin 682 H. / 1283 tarihinde tekrar ele alınan türbe bölümü dışındaki birimleri Kölük bin Abdullah'a bağlarken; O. C. Tuncer, Ilgın Kaplıcası'nı ve Sivas'taki Gök Medrese'yi inşa eden Kalûyan el Konevî'nin, Sahip Ata Hanikâhı'nı inşa etmiş olabileceğini ayrıca yine bu mimarın eseri olan Bünyan Ulu Cami'nin (1256) taçkapı kurgusunun hanikâhın taçkapısında tekrarlandığını ifade eder **(Sönmez, 1990: 270-272, 283-284), (Tuncer, 1986: 114)**. Bu durumda Kölük bin Abdullah'ın 1265'lerde öldüğü,

banisi Fahreddin Ali olan 1267-68 tarihli Ilgın Kaplıca ve Hanı'nı inşa eden Kalûyan el Konevî'nin 1271 tarihli Sivas Gök Medreseyi, 1279-80 tarihli Konya Sahip Ata Hanikâhı'nı ve belki de 1283 tarihli türbeyi inşa ettiği sonucu çıkar. Kalûyan el Konevî'nin 1271'lerde Sivas Gök Medrese'nin kitabesinde geçtiği şekliyle Hıristiyan (Rum) olması, 1258'lerde ise Müslüman olan Kölük bin Abdullah'ın Sahip Ata Cami kitabesinde Abdullah oğlu diye geçmesi sebebiyle sonradan tekrar Hıristiyan olamayacağına göre bunların iki ayrı mimar olması beklenmektedir **(Aksarayî, 1943: 231), (Tuncer, 1981. 457-458).**

Eflaki'nin eserinde Kalûyan ile birlikte Aynüddevle adlı bir şahıstan ressam olarak bahsedilmektedir. Resim sanatında ve tasvirinde eşlerinin olmadığı ifade edilen Rum kökenli bu iki ismin aynı zamanda Mevlana'nın müridi oldukları da anlatılmaktadır **(Ahmed Eflaki , 2001 b : 124).**

Bu durumda Kölük bin Abdullah ile birlikte Kalûyan el Konevî'nin Konya'da yetişmiş ve etkin olmuş iki ayrı mimar olma ihtimali daha güçlüdür. Fahreddin Ali ise her iki mimara da iş vermiştir. Sivas Gök Medreseye ait vakfiyede mimar ismi geçmese de bu eserin Kalûyan el Konevî'ye ait olduğu bilinmekte, vakfiyede mimara vakıf gelirinden her ay belirli bir ücretin verilmesi şart koşularak Kalûyan el Konevî himaye edilmiş ve düzenli maaş alabilen bir mimar haline gelmektedir **(Bayram-Karabacak, 1981: 37).**

Hanikâh ve türbe ile ilgili olarak II. Mehmed, II. Bayezid ve III. Murad dönemlerine ait bazı kayıtlar bulunmaktadır. 881 H. / 1476 M. tarihli II. Mehmed adına Karaman ili vakıflarının tespitini yapan il yazıcı, Sahip Ata Fahreddin Ali'nin banisi olduğu cami, hanikâh, türbe, hamam ve dükkanlardan müteşekkil bu külliyenin II. Mehmed döneminde hatibinin Devlet Han, mütevellisinin Sahip Ata'nın evlâdından (torunlarından) Abdurrahman olduğunu kaydetmiştir. Tevliyet hissesinin de umumi gelirin dörtte biri olduğu yazılıdır. Buna göre külliyenin gelirleri arasında şunlar bulunmaktadır:

1. Lârende kapısının dışındaki Sultan hamamının gelirinin bir kısmı
2. Hanikâha muttasıl 4 dükkanın zemin mukataaları
3. Konya'nın içinde 5 dükkanın zemin mukataaları
4. Aksinle yanında bir kıt'a tarla
5. Turud yolunda Buzhane zemini
6. Meydanda (Musallada) üç kıta tarla

7. Abdürreşid (Evdireşe) de üç kıta zemin bir müdlük
8. Aymanasda üç kıta zemin iki müdlük
9. Abdürreşidde bir kıta bağ
10. Pelüt ağacında bir kıta zemin bir müdlük
11. İsfihanî-i küçükte bir kıta zemin bir müdlük
12. Akkerban saray yanında iki kıta zemin, yarım müdlük
13. Sırçalıda bir kıta bağ
14. Balı çelebide bir kıta zemin bir müdlük
15. Birlakacı bağında bir kıta zemin bir müdlük
16. Karahüyük yolunda bir kıta bağ
17. İbn-i sofide bir kıta zemin bir müdlük
18. Gedeklas (Aşağı yaka ve Alavardı) da bir kıta bağ **(Konyalı, 1964: 931-933)**.

II. Bayezid dönemine ait 906 H. / 1500 M. tarihli Konya Tahrir Defteri'nde külliyenin yapıları hakkında şu hükümler yer almaktadır:

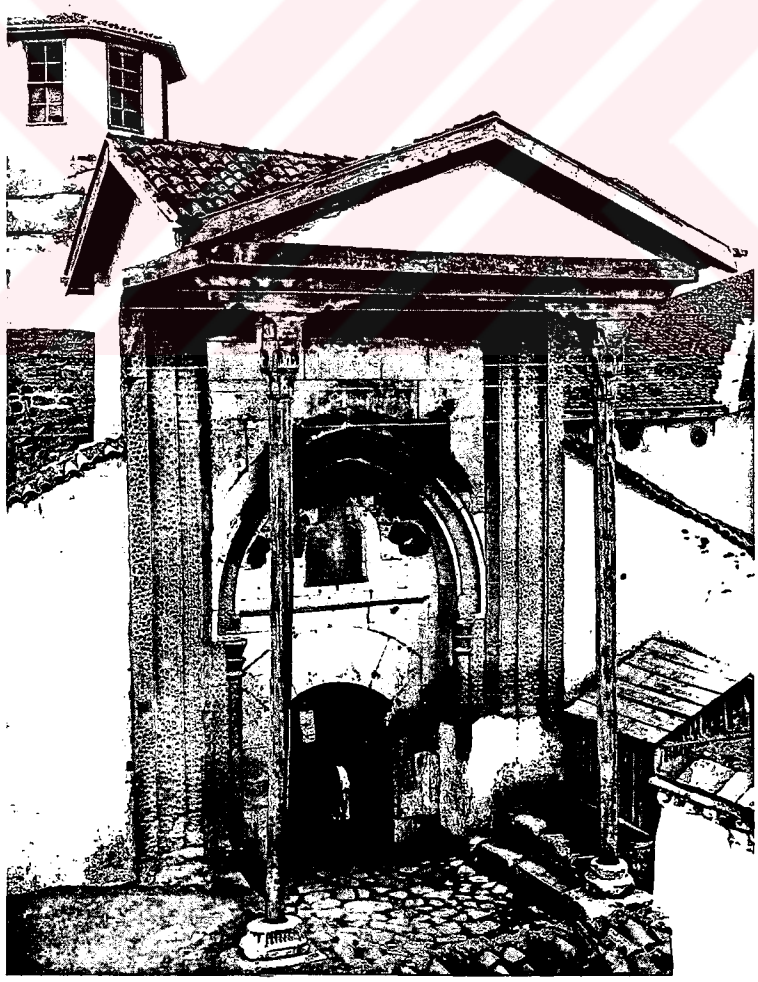
> "Suret-i tevzi be hukm-i Hümayun-ı âlişan-i Âlempenah vakf-ı hankah-i Sahib ki Sultan hamamı dimekle marufdır. Bir rub' mezkür ehl-i vezaifine tâyin olub ve rub' dahi mütevelli tasarruf edermiş. Nıfs-ı bakî Hankah ve cüz'hana ve sayir mesarifi Hankaha sarf olunurmuş. Sonra Şehzade tale bakahü'nın hocası Mevlâna Muhy-id-din mezkûr Hankahın hasılını teftiş edüb Dergâh-ı müallaya arz etmiş ber karar-ı sabık Ba'd-er-rekabe rub'ı hıdmet-i câmi ve rub'ı aharı mütevelli cihet-i tevliyet tasarruf eder. Baki nıfs-ı hasıl şeyh-i hankah elinde olub hankah cüzhanına ve sair mesarif-i hankaha sarfede diye hükm-i şerif mukarrer" **(Konyalı, 1964: 933-934)**.

Bu dönemde külliyenin mütevellisinin Sahib Ata'nın kızı tarafi torunlarından Seyid Esedullah'ın kızı Hand Hatun'un evladından Abdurrahman olduğu bilinmektedir. Karamanoğlu Mehmed Bey'in ve Osmanlı Devleti'nin Konya valileri Sultan Mustafa, Sultan Cem ve Sultan Abdullah'ında bu hususu tasdik ve kabul ettiklerine dair mukarrernameler yazılmıştır **(Konyalı, 1964: 933)**.

Ankara kuyud-i kadime arşivinde bulunan III. Murad adına yapılmış 992 H. / 1584 M. tarihli Konya tahrir defterinde külliye, "Vakf-ı cami ve hankah ve türbe-i sahib-i a'zam Fahreddin Ali ibn-i Hüseyn vezir-i sultan Kılıçarslan ibn-i Keyhüsrev ibn-i Keykubad-is Selçuki der nefs-i Konya" şeklinde kayıt edilmiştir **(Konyalı, 1964: 934)**.

Sahip Ata Hanikâhı'nın bu kayıtlarından yapının 1584 yılına kadar yapılış amacına uygun olarak hanikâh olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu tarihlerde ise Konyalı Abdurrahman bin İbrahim hanikâhın şeyhidir.

XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başlarına tarihli fotoğraflarda hanikâhın taçkapısının mukarnaslı başlıklara sahip iki ahşap sütunla taşınan bir sundurmasının olduğu görülmektedir **(Şekil 5. 28)**. Bu sundurmanın önceleri tıpkı caminin son cemaat mekanındaki gibi toprak damlı, düz tavanlı olduğu büyük bir olasılıkla da XX. yüzyılın başlarında caminin üstü kiremit kaplı bir kırma çatıyla örtülürken hanikâhın üçgen alınlıklı bu sundurmasına da kiremitle örtülü kırma bir çatı eklenmiştir. Taçkapıdaki bu sütunların Sahip Ata Cami yangınından bir ihtimalde 1873 yangınından kurtarılan sütun ve sütun başlıkları olduğu düşünülmektedir. Gerek bu sütunlar gerekse taçkapının sağ tarafına çok basit bir şekilde inşa edilmiş, Konya Hâdise-i malûmesinde şehit düşen Konya Kaymakamı Eminüddin Mikail'in mezarı Taş Cami Uzun Harmanlar caddesinin düzenlenmesi esnasında kaldırılmıştır **(Aksarayî, 1943: 205)**, **(Önge, 1984: 282-283)**. Fakat kaldırılan bu sundurmaya ait sütun ve sütun başlıklarının nereye gittiği konusunda bir bilgi bulunmamaktadır



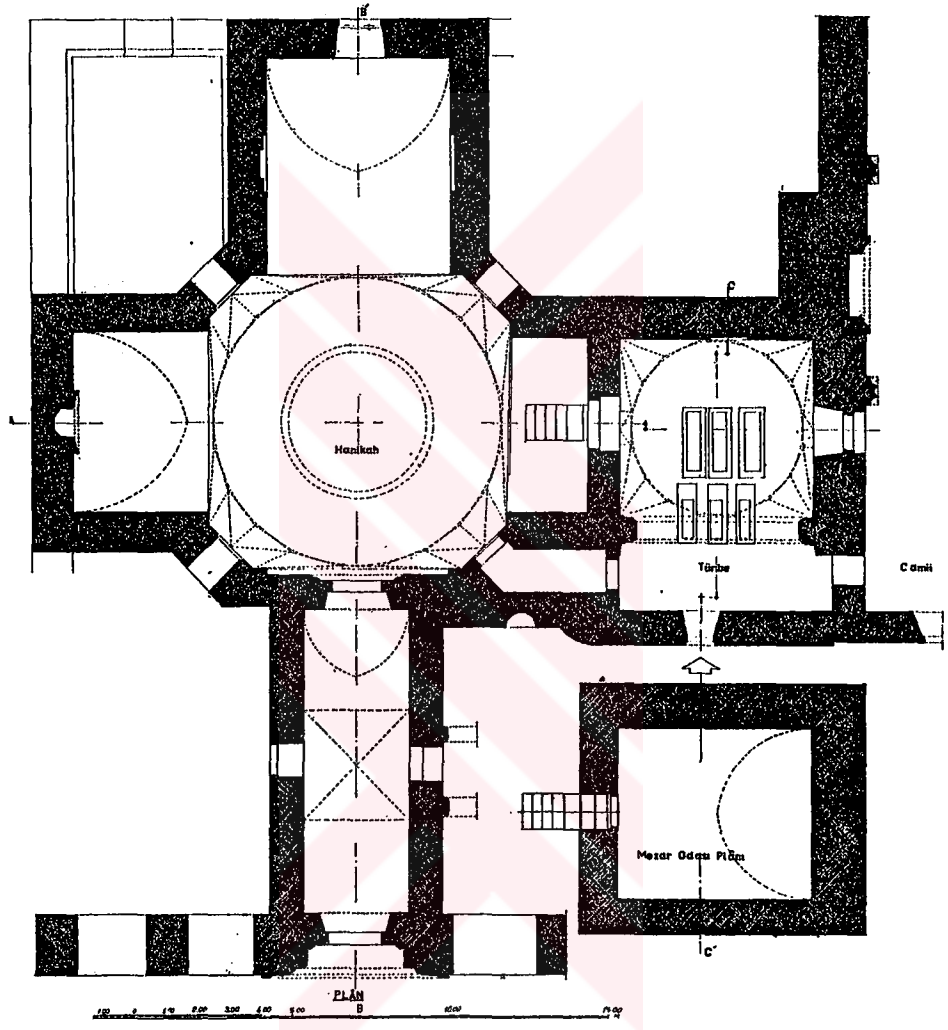
Şekil 5. 28. Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapının önündeki mukarnaslı başlıklara sahip ağaç direkli sundurma (Dündar, 1970:47)

Hanikâh 1923 yıllarında mescid olarak kullanılmıştır **(Önge, 1984: 286, dn. 14 [Muhlis, 1339: 62])**. Bu sebeple de hanikâhın iç avlusunun zemini toprak doldurularak 50-60 cm. yükseltilmiş ve eyvanlarla aynı seviyeye getirilmiştir. 1965 yıllarında ise külliyenin yapıları Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce elden geçirilerek bakım ve onarımı yapılmıştır.

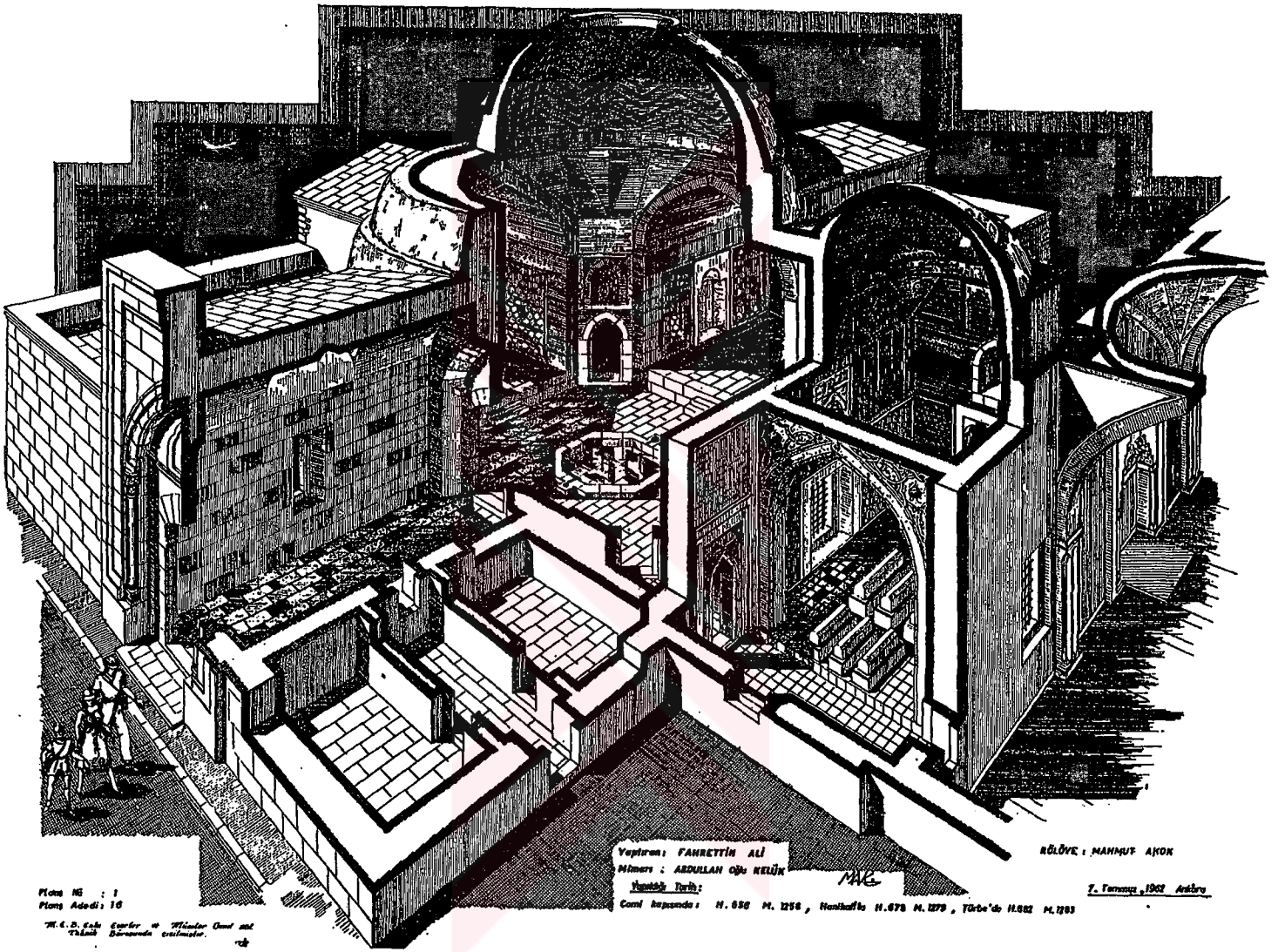
5. 2. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri

Hanikâha girişi sağlayan taçkapı, yapının doğusunda yer alan basık kemerli derinlikleri az birer eyvan biçimindeki dükkanların arasına yerleştirilmiştir **(Şekil 5. 29-34)**. Günümüzde taçkapının solunda iki sağında ise üç adet basık kemerli eyvan benzeri açıklık bulunmaktadır. Aslında bu açıklıkların taçkapının solunda iki sağında bir olmak üzere üç adet olduğu anlaşılmaktadır. Taçkapının basık kemerli bir açıklığa sahip kapısından hanikâhın içine girilir **(Şekil 5. 35-39)**. Oldukça az bir derinliğe sahip taçkapının köşeleri çift katlı bitkisel bezemeli başlıklara sahip, aynı zamanda gövdelerinde de benzer motiflerin görüldüğü sütunçelerle yumuşatılmıştır **(Şekil 5. 40-41)**. Bu sütunçelerin üzerinden bitkisel bezemeli sivri bir kemer yükselir. Bu sivri kemerle asıl kapı açıklığının basık kemeri arasında üç dilimli sivri kemerli kitabe nişi yer alır **(Şekil 5. 42-43)**. Taçkapıyı beş tane bordür çevrelemektedir. En dıştaki bordür altı kollu yıldızlardan gelişen geometrik bir kompozisyon ortaya koymaktadır. İkinci sıradaki bordür on kollu yıldızlar **(Şekil 5. 44)**, üçüncü sırada geçmeli bir bordür, dördüncü sırada palmet ve rumilerin meydana getirdiği bir bezeme ile beşinci sıradaki bordürde yine geçmeli bir kompozisyon görülür. Taçkapıda malzeme olarak kesme taş, yanlardaki dükkanlara ait basık kemerli açıklıkların kemerlerinde ise tuğla tercih edilmiştir. Bu açıklardan sağdakinin içine Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından saltanat naipliğine atanmış olan ve Konya Hadisesinde şehit düştüğü ifade edilen Emireddin Mikail gömülmüştür **(Aksarayî, 1943: 205)**. Gerek bu mezar gerekse hanikâhın taçkapısının önünde yer alan mukarnas başlıklı ahşap direklere sahip çatıyla örtülü sundurma Taş Cami Uzun Harmanlar caddesinin düzenlenmesi esnasında kaldırılmıştır.

Taçkapıdan basık kemerli bir açıklıkla hanikâhın iç avlusuna geçit veren orta kısmı çapraz iki ucu ise beşik tonozla örtülü bir koridora ulaşılmaktadır **(Şekil 5. 45-47)**. Bu koridorun sağında sonradan kapatılmış bir kapı, solunda ise dikdörtgen yüksek

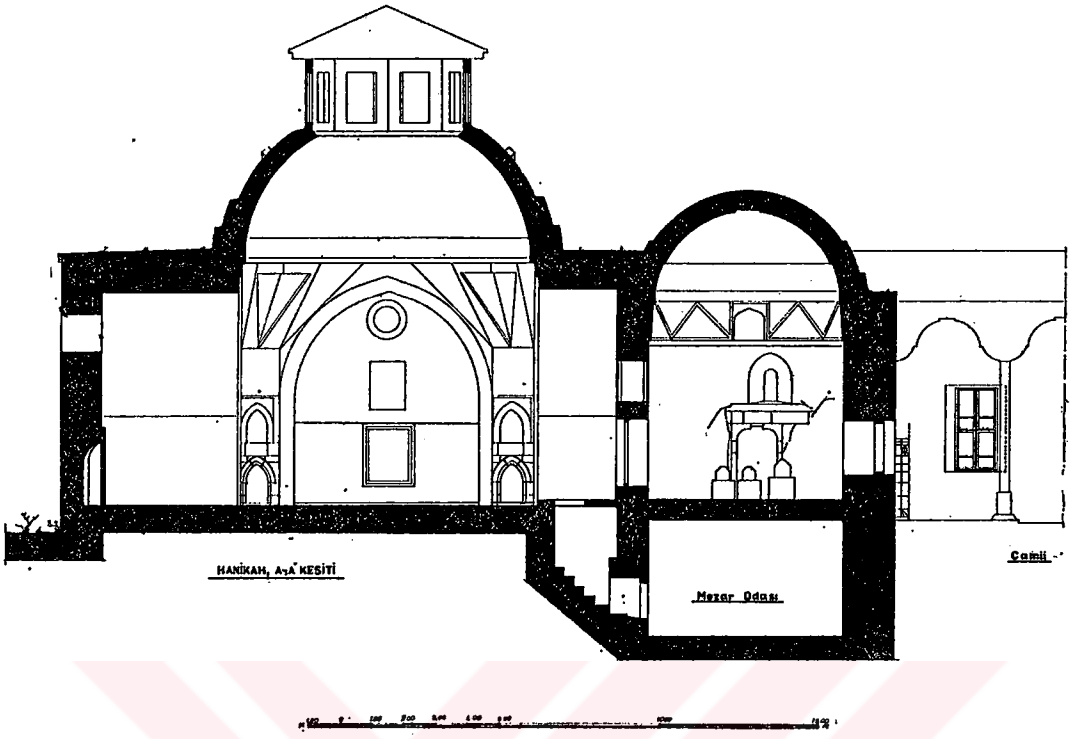


Şekil 5. 29. Konya Sahip Ata Hanikâhı ve Türbesi'nin planı (Akok, 1972: 15)

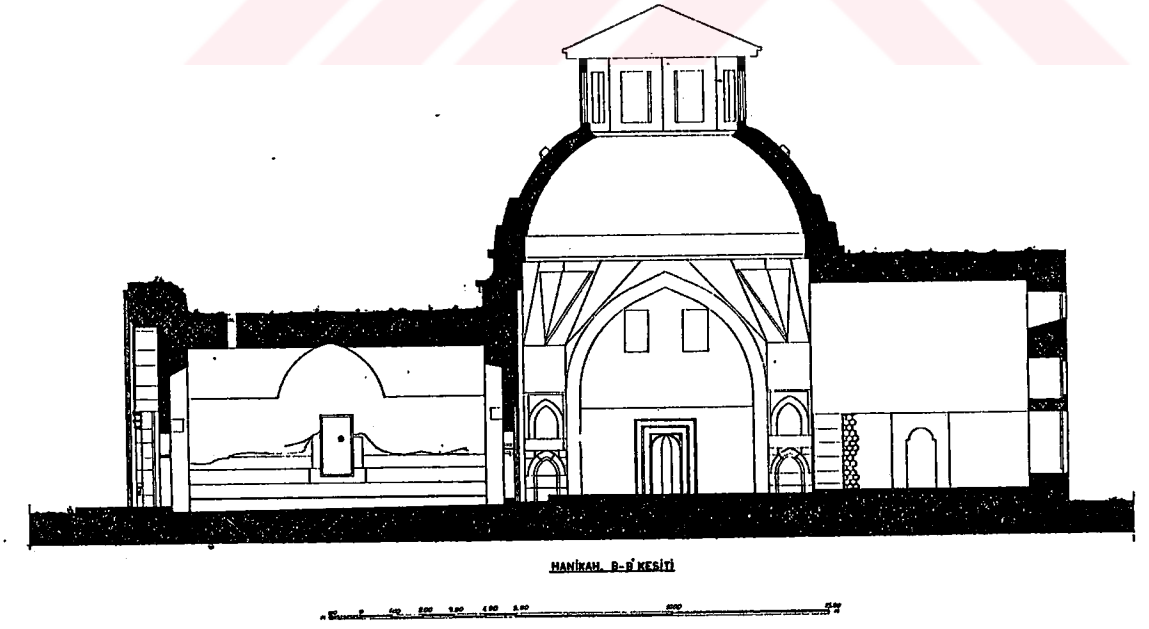


Şekil 5. 30. Konya Sahip Ata Hanikâhı ve Türbesi'nin aksonemetrik perspektif görünüşü (Akok, 1972: 13)

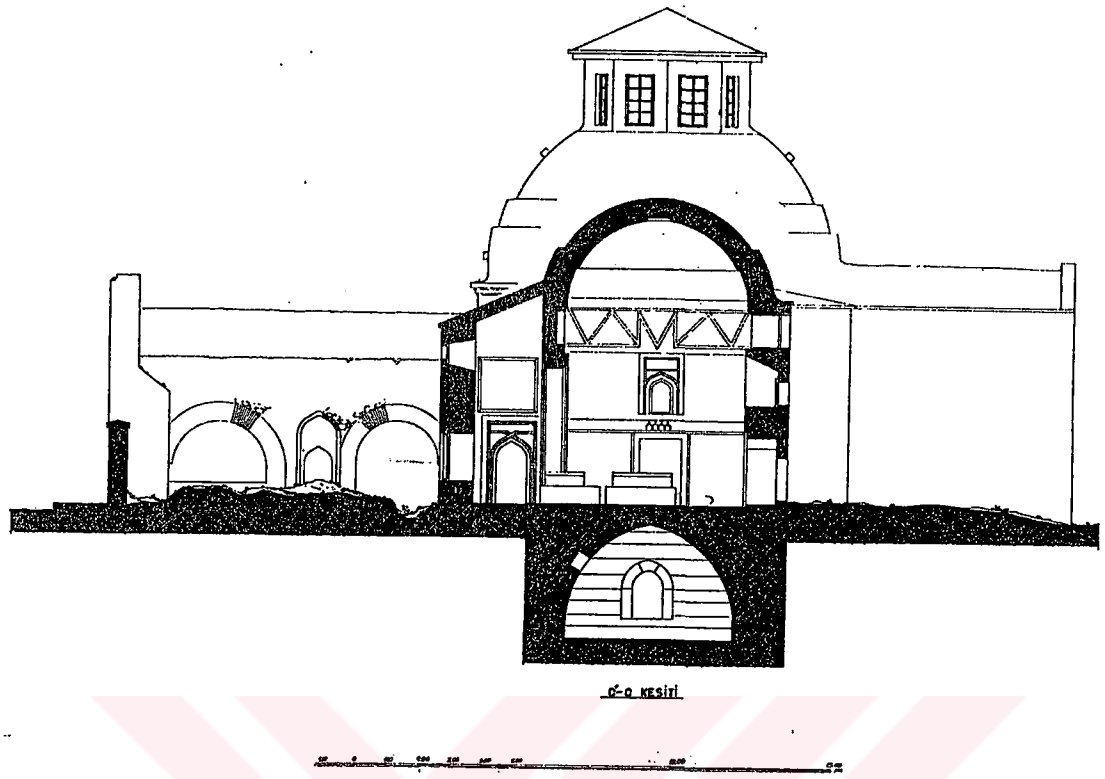
bir pencere bulunmaktadır. Zemini taş döşeli bölümün üzerini örten tuğla malzemenin tercih edildiği üst örtünün çapraz tonozla örtülü kısmında kapatılmış bir açıklık göze çarpar. Muhtemelen bu açıklık koridorun güney duvarındaki pencerenin açılmasından sonra mekanın aydınlatma ve havalandırma problemi kalmadığı için kapatılmıştır. 1965 yılında hanikâhda yapılan sıva raspaları ve zemin sondajları sonucunda güney duvarındaki bu pencerenin yerinde aslında kuzey duvarındaki kapının tam karşısına gelecek şekilde bir kapının ve üzerinde de sivri kemerli bir pencerenin yer aldığı anlaşılmıştır. Koridorun çapraz tonozla örtülü orta bölümünde karşılıklı olarak ele alınmış bu kapılar kuzey ve güney yönlerde yer alan mekanlara geçit vermektedir. Bu mekanlardan güneydoğu köşede yer alanlara koridorun güneyindeki kapıdan ulaşılabildiği gibi iç avlunun bu yöndeki pahlı köşesinden günümüzde kapalı durumda olan kapıdan önce tonozla örtülü küçük bir dehlize oradan da bir kapıyla bu yöndeki mekanlardan ilkine ulaşılmaktaydı. Buraya geçit veren kısa dehliz türbeyle bağlantılı dehlizle benzer özelliklere sahiptir. Giriş koridorunun iki yanında yer alan mekanlardan kuzeydoğu köşedekilerin, günümüzde mevcut duvar izlerinden ortada dar iki yanda ise oda olarak ifade edebileceğimiz daha geniş ve eşit büyüklükte tonozlu mekanlara sahip olduğu anlaşılmaktadır **(Şekil 5. 48)**. Bu mekanlardan en doğudakine yani taçkapının arkasında kalan tonozlu odaya ortadaki dar koridordan ulaşılmakta, bu koridorun batısındaki mekana ise iç avludan türbeye geçit veren dehlizin doğusundaki kapıdan geçilmektedir **(Şekil 5. 49-50)**. Taçkapıdan ulaşılan koridorun güneyinde kalan güneydoğu köşe odalarının ise kuzeydoğu köşe odaları gibi üçlü bir bölümlenme gösterdiği anlaşılmaktadır **(Şekil 5. 51)**. Hanikâhın güneydoğu ve kuzeydoğu köşelerinde yer alan mekanların yanısıra iç avludan güneybatı ve kuzeybatı köşelerine açılan kapılar ile mevcut temel izlerinden buralarda da köşe odalarının bulunduğu anlaşılmaktadır **(Şekil 5. 52-56)**. Bu mekanların üst örtüleriyle ilgili olarak duvarlarda bir tonoz izine rastlanmadığından dikdörtgen olan bu mekanların orta kısımlarının bir kubbeyle örtülü olduğu düşünülebilir. Hanikâhın çağdaşı olan Konya'daki medrese ve zaviye yapılarında genellikle ana eyvanın iki yanındaki mekanlar kubbe ile örtülüdür. Ana eyvan olarak ifade ettiğimiz batı eyvanının güney ve kuzey duvarında kubbeye geçiş öğesi olan üçgen bingiler ile bunların aralarında kemerli sağır pencerelerin varlığına işaret eden tuğla kalıntılar seçilmekte dolayısıyla bu mekanların kubbe ile örtülü olma ihtimali artmaktadır **(Şekil 5. 57)**.



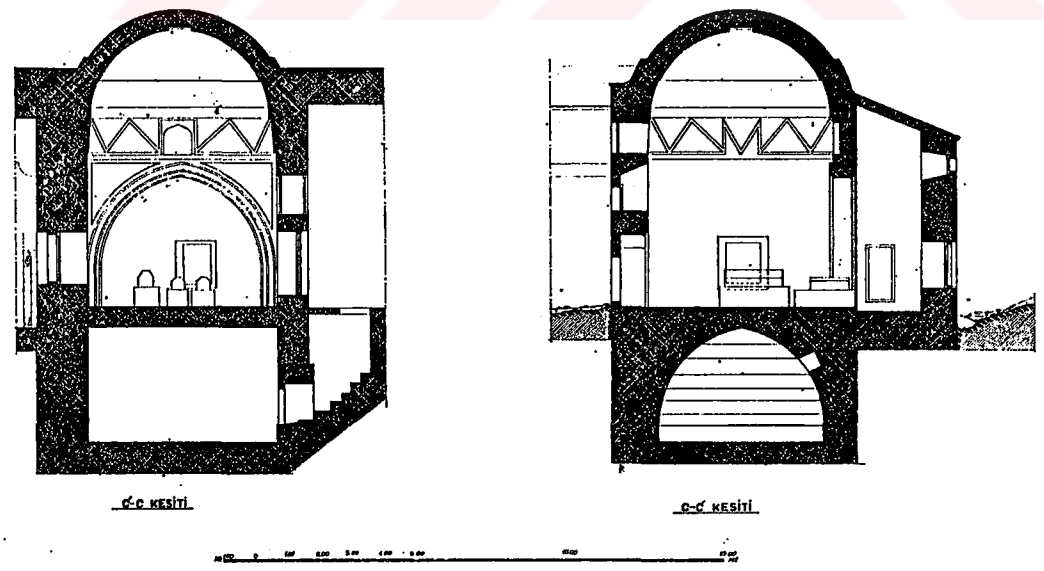
Şekil 5. 31. Konya Sahip Ata Hanikâhı, A-A' kesiti (Akok, 1972: 16)



Şekil 5. 32. Konya Sahip Ata Hanikâhı, B-B' kesiti (Akok, 1972: 17)



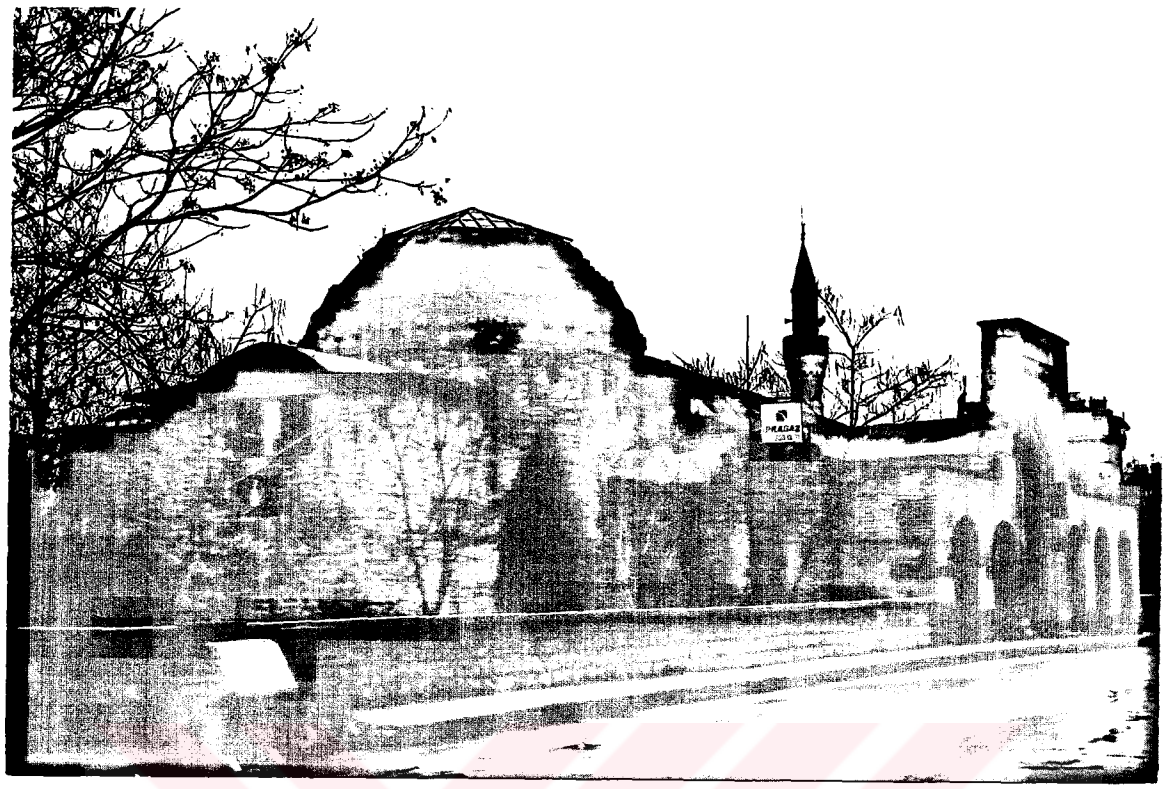
Şekil 5. 33. Konya Sahip Ata Hanikâhı, C-C' kesiti (Akok, 1972: 18)



Şekil 5. 34. Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbenin kesitleri (Akok, 1972: 19)

Tonozla örtülü koridorun sonundaki basık kemerli kapıdan hanikâhın kubbeyle örtülü orta mekanına geçilmektedir **(Şekil 5. 58-61)**. Sofa olarak da isimlendirebileceğimiz orta mekan giriş haricinde güney, batı ve kuzey yönlerinden tonozlarla örtülü eyvanlarla genişletilmiştir. Kubbeyle örtülü sofanın üzerindeki aydınlık açıklığının bir fenerinin olduğu bilinmektedir **(Akok, 1972: 30, res. 5)**. Fakat bu aydınlık feneri günümüze kadar gelememiş bunun yerine kubbenin üzerindeki açıklık demir kafes ve camekanla kapatılmıştır. Kubbenin ortasındaki açıklığın altında ise 1965 yılında yapılan sondaj çalışmaları neticesinde sekizgen bir havuzun yer aldığı anlaşılmıştır. Ayrıca bu çalışma esnasında hanikâhın orta mekanının zemininin eyvanlara göre daha alçak olduğu tespit edilmiştir. Sofayı örten kubbenin eteğinde, firuze renkli zemin üzerine mor renkli çinilerle kufi yazı stilinde meydana getirilmiş yazılar dolaşmaktadır. Kubbede ve kubbeye geçiş elamanlarında tuğla malzeme tercih edilmiş, kubbede bu tuğlaların aralarında firuze, mor, sarı (kahverengi) renkli sırlı tuğlalar kullanarak zikzaklı kompozisyonlar meydana getirilmiştir **(Şekil 5. 62)**. Kubbenin dışında ise iki sıra halinde tutamaklar görülmektedir. Bu tutamakların kubbeyi dıştan kaplayacak malzemeye destek olması amacıyla konulmuş olduğu düşünülmektedir. Kubbeyle örtülü orta mekanın köşeleri pahlanarak sekizgene dönüşmüş, bu sekizgenin köşelerine ise güneydoğu, güneybatı, kuzeybatı köşe odalarına ve kuzeydoğu yönündeki türbeye geçit veren sivri kemerli açıklıklara sahip kapılar yerleştirilmiştir. Günümüzde türbeye geçişi sağlayan kuzeydoğudaki kapı dışında bahsi geçen köşe odalarına geçişi sağlayan kapılar örülerek kapatılmıştır. Bu kapıların üzerinde ise köşeleri çini dolgulu, kafes şebekeli ve sivri kemerli pencereler yer almaktadır. Ahşap malzemeden olan bu şebekelerin yerinde aslında mozaik çinili ajurlu şebekeler bulunmaktaydı.

İç avluyu çevreleyen ölçüleri birbirinden farklı eyvanlardan güney eyvanına 2.45 m. yüksekliğinde 1.90 m. eninde alçı bir mihrap yerleştirilmiştir **(Şekil E 27-28)**. Mihrabı iç içe iki yazı şeridi dolaşır. Kıble eyvanının güney duvarında yan yana iki adet dikdörtgen pencere görülmektedir **(Şekil E. 29)**. Bu pencereler iki daire biçimli pencerenin genişletilmesiyle elde edilmiştir. Gerek güney eyvanı gerekse kuzey ve batı eyvanları 2.75 cm. yüksekliğe kadar firuze renkli altıgen çinilerle kaplanmıştır **(Şekil E. 30)**. Eyvanın duvarlarını kaplayan altıgen firuze renkli çinilerin çoğu büyük parçalar halinde yerlerinden kopmuştur. Kıble eyvanındaki mihrabın kırılan köşelerinden bu mihrabın altında da altıgen çinilerin devam ettiği ve mihrabın buraya



Şekil 5. 35. Konya Sahip Ata Hanikâhı.

Şekil 5. 36. Konya Sahip Ata Hanikâhı, doğu yöndeki giriş cephesi

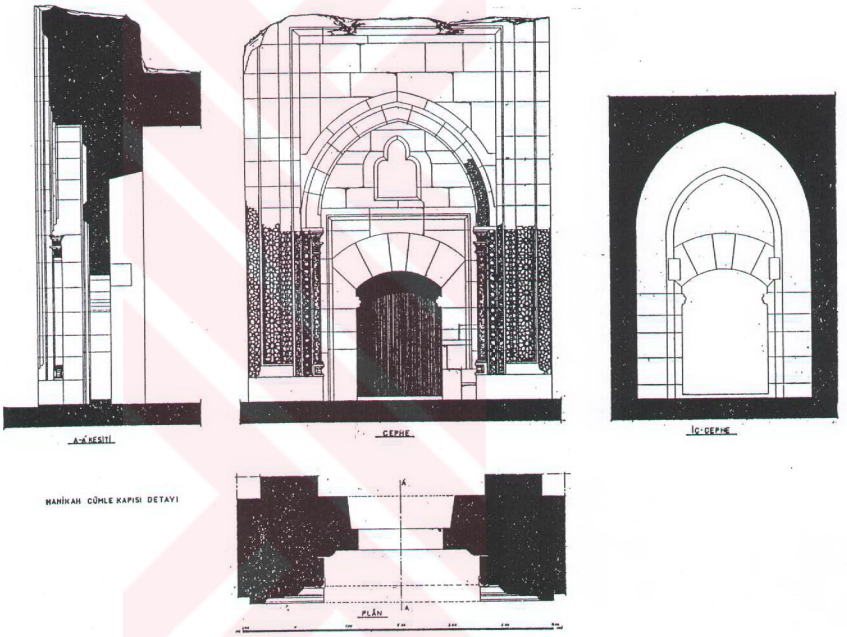
Şekil 5. 37 Konya Sahip Ata Hanikâhı, doğu yöndeki giriş cephesi

Şekil 5. 38 Konya Sahip Ata Hanikâhı, basık kemerli giriş açıklığı

sonradan yerleştirildiği anlaşılmaktadır. Sivri kemerli bir açıklığa sahip alçı mihrabın sivri kemerinin köşelerinde firuze renkli çinilerin yerleştirildiği ve mekanla uyumlu hale getirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu mihrap XIII. yüzyıla tarihlenirken aynı zamanda süsleme ve kompozisyon ayrıntılarıyla sebebiyle XVI. yüzyılda eklendiği de ifade edilir **(Önge, 1984: 284)**.

Batı eyvanında ise üst üste üç adet pencere görülmektedir. Bu pencerelerden en alttaki dikdörtgen, ortadaki köşeleri çini dolgulu sivri kemerli ve onunda üzerinde daire biçimli bir pencere yer almaktadır. Ortada yer alan pencerenin köşelerini altıgenler ve üç kollu rozetler dolgulamaktadır. Bu pencereyi aynı zamanda firuze ve lacivert renkli kıvrık dallardan oluşan bir bordür çevreler.

Kuzey eyvanının kuzey duvarında ise bu yöndeki türbeye açılan altta mermer söveli dikdörtgen, üzerinde köşeleri ve etrafı çinilerle bezeli, ajurlu şebekeye sahip sivri kemerli bir başka pencere yer alır. Hanikâhdaki benzer ajurlu şebekeler arasında yalnızca bu pencerenin mozaik çinili ajurlu şebekesi orjinaldir. Buna benzer tüm pencerelerin ajurlu şebekelerinin orjinalleri tahrip olduğundan yerlerine sonradan ahşap malzemeden benzerleri yapılmıştır. Dikdörtgen bir çerçeve içine alınmış türbeye açılan pencerenin etrafını lacivert çinilerle meydana getirilmiş örgülü geometrik bir bordür sarmaktadır. Bu pencerenin ajurlu şebekesi firuze ve mor çinilerle kaplıdır. Ajurlu şebekeyi damataşı ve lacivert renkli çift başlı oklardan oluşan sivri kemerli iki şerit çevrelemektedir. Sivri kemerin birleşme noktasının üzerinde dört kollu bir rozet yer alır. Bu şeritler ile dış çerçeve arası ise firuze renkli çinilerle altı kollu yıldızlardan oluşan bir kompozisyonla bezenmiştir. Yıldızların kolları arasına ise lacivert renkli üçgen çiniler yerleştirilmiştir. Bahsi geçen pencerenin türbenin içine bakan yüzü de yine mozaik çini ajurlu yekpare bir şebekeye sahiptir. Şebeke sekiz kollu yıldızların birleşmesinden meydana gelen bir kompozisyon ortaya koyar. Sekizgenlerin merkezlerine küçük sekiz köşeli, aralarındaki boşluklara ise dört köşeli yıldız biçimli rozetler kazınmıştır. Ajurlu şebekeyi içteki ince dıştaki kalın iki soyut bitkisel motifli bordür çevreler. Bu bitkisel bordürlerden sonra ise dama taşı desenli ince bir şerit görülür. Sivri kemerin köşelerine ise firuze zemin üzerine koyu mor renkli çinilerle kıvrımlı dallardan oluşan bitkisel bir kompozisyon yerleştirilmiştir. Üste ise firuze zemin üzerine mor renkli çinilerle sülüs yazı karakterinde Firdevsi'ye ait iki mısra halinde "Adil



Şekil 5. 39 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapı (Akok, 1972: 20)

Şekil 5. 40 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapının sağındaki sütunçe başlığı

Şekil 5. 41 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapının solundaki sütunçe başlığı

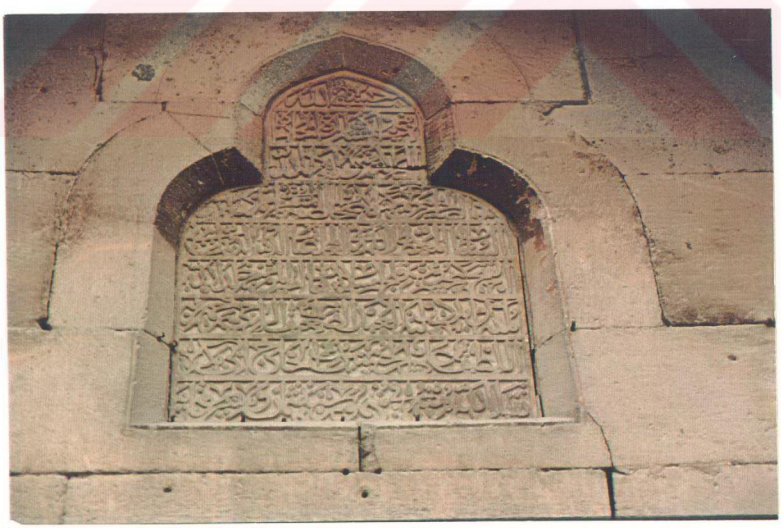
Tanrı'ya Tapmaya devam et, geçen günden de endişe duy" yazılmıştır. Yazı şeridinin ortasına ise bitkisel dekorlu bir madalyon yerleştirilmiştir.

Türbenin mumyalık (kripta) katına kuzey eyvanının zemininden basamaklarla inilmektedir. Tonozla örtülü mekanı havalandırmak amacıyla duvarlarda menfezler açılmıştır.

Orta mekanın kuzeydoğu köşesinde yer alan kapıdan önce kısa bir dehlize daha sonra ise sivri kemerli bir kapıdan iki bölümlü bir planlanmaya sahip türbe mekanına girilir. Bu bölüm sandukaların bulunduğu asıl türbe mekanı ile buraya geniş bir kemerle açılan bir koridordan meydana gelmektedir. Bu koridor önceleri tonozla örtülüyken günümüzde düz bir tavanla örtülmüştür. Koridorun doğu duvarında bir pencere kuzey duvarında ise camiye açılan bir kapısı vardır. Doğuya açılan pencerenin üzerinde mozaik çini tekniğinde yapılmış bir kompozisyon, onunda üzerinde daire biçimli üç tane pencere görülmektedir. Bu daire biçimli pencerelerin batı eyvanındaki daire biçimli pencereyle birlikte sonradan açıldığı anlaşılmaktadır **(Şekil E. 31)**.

Asıl türbe mekanına geçit veren kısa dehlizin türbeye geniş kemerle bağlanan koridora bakan yüzü tamamen mozaik çini tekniğindeki çinilerle kaplanmıştır **(Şekil E. 32-35)**. Dehlizin sivri kemerli kapı açıklığının et kısmı firuze ve koyu mor tuğlalarla baklavalar ve zikzaklar yapacak şekilde çevrelenmiştir. Sivri kemeri çevreleyen ilk çerçevede birbirine dolanan rumiler ve onların birleşmesinden de içe ve dışa dönük olarak ele alınmış olan palmetlerden oluşan bitkisel bir kompozisyon görülür **(Şekil E. 36-37)**. Bu ilk çerçeveyi kabartma olarak sivri kemerin birleşme noktasında birbirinin üzerinden geçerek dış bordür olarak devam eden bir dar silme çevreler. Silmenin içlerine ise uç uca ikişer olarak beşgenler yerleştirilmiştir. İlk çerçeveyi sararak dış bordür olarak devam eden bu silmenin içine sivri kemerin köşelikleri olarak rumi, kıvrık dal ve soyut çiçek betimlerinden oluşan bitkisel bir kompozisyon yerleştirilmiştir. Bu kompozisyonda ise firuze çini zemin üzerine koyu mor kesme çiniler bezemeyi meydana getirmiştir. Bunların üzerinde de firuze renkli zemin üzerine koyu mor ile mozaik tekniğinde sülüs karakterinde yazı stili ile yazılmış kitabe kuşağı yer alır **(Şekil E. 38)**. Daha sonra ise tüm kapı çerçevesini dolaşan geometrik geçmeli bir kuşak görülür. En üste ise firuze, mor renkli sırlı tuğlaların kullanılarak meydana getirildiği kufi yazılı levhaları hatırlatan labirentli bir

Şekil 5. 42 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapıdaki inşa kitabesi



Şekil 5. 43 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapıdaki inşa kitabesi

Şekil 5. 44 Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapıyı çevreleyen bordürden detay

Şekil 5. 45 Konya Sahip Ata Hanikâhı, giriş dehlizi

kompozisyon görülür. Bu kompozisyonun aralarına ise lacivert renkte kare çiniler yerleştirilmiştir.

Kubbe ile örtülü türbe mekanına geniş bir kemerle açılan bu dar koridorun doğu duvarındaki pencerenin üzerinde ise firuze, mor ve lacivert sırlı tuğlalarla geometrik kufi yazı sitilinde "Ali" ler yazılıdır. Benzeri tuğla kompozisyonlara Azerbaycan bölgesinde sıkça rastlanılmaktadır. Özellikle Karabağlar köyündeki çifte minareli portal kalıntısı ile birlikte yivli bir gövdeye sahip kümbet gövdesi ve Meraga'daki Kümbedi Kırmız (Surkh) bu kompozisyonu bire bir tekrarlayan XII. ve XIII. yüzyıla tarihli kümbetlerdir **(Şekil E. 39-40)**.

Sandukaların bulunduğu kubbeyle örtülü türbe mekanına geniş bir kemer açılmaktadır. Bu kemerin her iki yüzü de tamamen mozaik çini tekniğindeki kompozisyonlarla kaplanmıştır. Kemerin iç kısmını, kenarlarını yıldızlı ince bir bordürün sınırlandırdığı firuze zemin üzerine koyu mor çinilerle onikigenlerin, bunlarında birbiriyle birleşmesinden meydana gelen aralardaki baklavaların oluşturduğu bir kompozisyon dolgular **(Şekil E. 41-42)**. Onikigenlerin merkezlerine tam, bunların birbiriyle birleşmelerinden meydana gelen aralardaki boşluklara ise yarım olarak kazıma tekniği ile lotus palmetlerin ters olarak ele alınmasıyla meydana getirilmiş madalyonlar yerleştirilmiştir. Bu kemerin sandukalara dönük yönünün köşelerine, ortalarında firuze renkli iri yuvarlak birer kabaranın yer aldığı on iki köşeli büyük madalyonlar yerleştirilmiştir **(Şekil E. 43)**. Kemerin tam ortasında bir rozet görülür **(Şekil E. 44)**. Rozetin iki ucundan başlayan kabartma biçimindeki mor çiniden kesilmiş kıvrımlı yaprakları olan bir dal kompozisyonu sergileyen silmeler birbiriyle düğüm yaparak her iki köşede yer alan oniki köşeli büyük madalyonların etrafını dolaşır ve düğüm yaparak aşağıya sarkar. Bu silmelerin arasında kalan boşlukları ise mavi zemin üzerine mor çiniden kesilmiş bitkisel bir kompozisyon kaplar. Geniş sivri kemerin etrafını firuze zemin üzerine mor renkli çinilerle Selçuklu sülüsü karakterinde yazılmış ayet ve hadisler ile inşa kitabesi kaplamaktadır. Bu inşa kitabesinde:

"Bu mübarek imaret 682 H. yılı muharreminin başında tecdit edildi" yazılıdır.

Kubbe ile örtülü türbe bölümünün kuzey duvarından camiye demir şebekeli bir pencere açılır. Türbenin batı duvarında ise bir kapı, kapının üzerinde de bir pencere

Şekil 5. 46 Konya Sahip Ata Hanikâhı, giriş dehlizinin çapraz tonoz örtülü orta kısmı

Şekil 5. 47 Konya Sahip Ata Hanikâhı, giriş dehlizinden taçkapıya doğru

Şekil 5. 48 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeydoğu köşede yer alan mekanlardan izler

yer almaktadır. Fakat bu kapı hırsızlık olayları nedeniyle XX. yüzyılın ilk çeyreğinde örülerek kapatılmıştır. Kapının üzerindeki pencere ise tahtadan ajurlu bir şebekeye sahiptir.

Kubbeye geçişin türk üçgenleri ile sağlandığı asıl türbe bölümünde iki sıra halinde üçerden altı adet çinili sanduka bulunmaktadır **(Şekil E. 45)**. Sağdan birinci sanduka Sahip Ata Fahreddin Ali'ye aittir. Sandukanın kaidesi ve hörgüçlü kısmı tamamen çini kaplıdır. Sahip Ata'nın sandukasının ayak ucunda dört satır halinde "Merhum ve Mağfur Hüseyin oğlu Sahib-i Muazzam Fah-red-din Ali 684 yılı Şevvalinin sonlarında Darül Fenadan, Mülkül Bekaya göçtü, Allah kabrini nurla doldursun" yazılıdır **(Konyalı, 1964: 723)**. Dönemin tarihçisi Kerim-üd-din Mahmud Aksarayi'nin verdiği bilgiye göre aslında Sahip Ata 684 yılında değil 687 yılında vefat etmiştir **(Aksarayî, 1943: 227)**. Bu durumda Sahip Ata Fahreddin Ali'nin ölüm tarihinin verilişinde bir yanlışlık olduğu anlaşılmaktadır. Sandukanın baş ucunda ise dört satır halinde şu hadis yazılıdır:

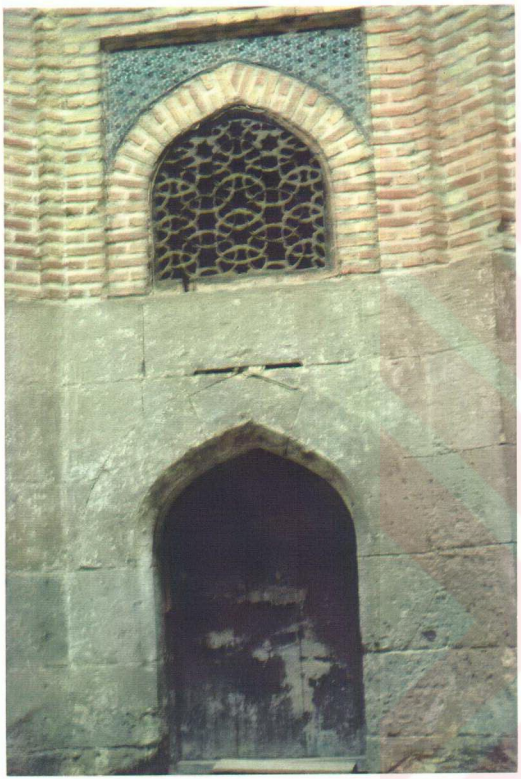
> "Peygamber Aleyhüsselam buyuruyor: Adem oğlu ölünce ameli kesilir, Yalnız devam eden sadakası, faydalanılan ilmi ve kendisine dua eden salih çocuğu varsa hayırlı amel devam eder" **(Ferit-Mesut, 1934: 57)**.

Sandukanın kaidesine ve hörgüç kısmına Bakara suresi ve Ayetel Kûrsi duaları yazılıdır. Sandukadaki çini yazılar kabartma olarak ele alınmıştır.

Sahip Ata'nın yanındaki iki sandukada benzer özelliklere sahiptir. Bu sandukanın Karamanoğlu Mehmed ve Cimri isyanında şehit düşmüş olan Sahip Ata'nın büyük oğlu Taceddin Hüseyin Bey'e ait olduğu düşünülmektedir **(Konyalı, 1964: 724)**. Sandukanın üzerinde ayrıca kabartma olarak ayetler yer alır.

Taceddin Hüseyin'e ait olduğu düşünülen sandukanın yanında bu sanduka ile aynı özellikleri tekrarlayan ve baş ucu kitabesinde geçen "Sahip Ata'nın oğlu" ibaresinden yola çıkılarak ad kısmı kırılmış olsa da Sahip Ata'nın Cimri isyanında şehit düşen küçük oğlu Nasreddin Hasan'a ait olduğu tahmin edilen sanduka yer alır **(Konyalı, 1964: 725)**.

İkinci sıradaki sandukalar farklı olarak mozaik çinilerle kaplıdır. Bu sandukalardan Sahip Ata'nın sandukasının ayak ucunda bulunan sandukanın ayak kısmındaki



Şekil 5. 49 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeydoğu köşede kalan mekana ve türbeye geçişi sağlayan kapı ve üzerindeki sivri kemerli pencere

Şekil 5. 50 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeydoğu köşedeki mekana geçişi sağlayan kapatılmış kapının izi

Şekil 5. 51 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güneydoğu köşede yer alan odalara ait izler

kitabeden 691 H. / 1292 M. Şaban ayının ortasında ölen Sahip Ata'nın kızı Melike Hatun'a ait olduğu anlaşılmaktadır **(Konyalı, 1964: 725)**. Sandukanın üzerinde firuze üstüne mor çinilerle meydana getirilmiş girift geometrik geçmeler görülür. Bu kompozisyonun etrafı ise çifte kıvrık dallı bir bordürle çevrilidir. Sandukanın kaide kısmında örgülü kufi karakterinde yazılar bulunur.

Bu sandukanın yanındaki diğer iki sandukada hiçbir kitabe görülmez. Beşinci sandukanın Sahip Ata'nın oğlu Nasreddin Hasan'ın oğlu 686 yılında şehit olan Şemseddin Mehmed'e ait olduğu sanılmaktadır. Şemseddin Mehmed babasının ayak ucuna gömülmüştür. Bunun bitişiğindeki altıncı sandukanın ise Sahip Ata'nın torunlarından birine ait olduğu düşünülmektedir **(Konyalı, 1964: 725-726)**. Bu sanduka düz çinilerle kaplıdır. Ayrıca beşinci ve altıncı sandukaların çalındığı, bu sandukaların daha sonradan tekrar çini ile kaplandığı da söylenmektedir.

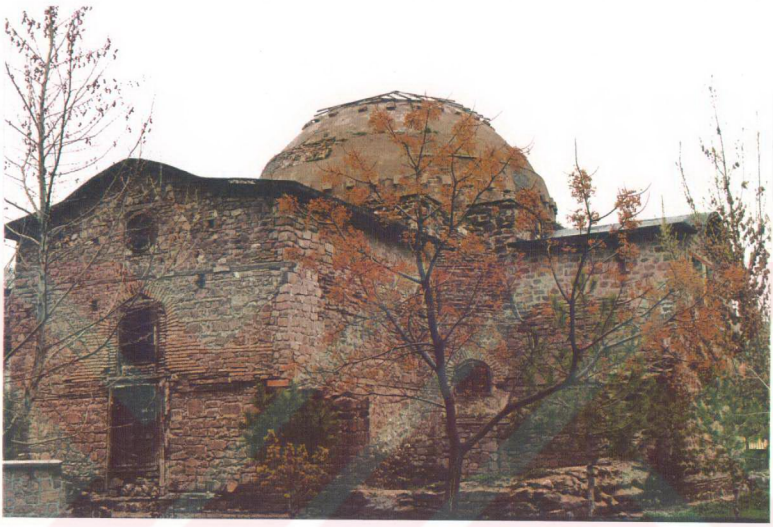
Türbede kubbeye geçiş elamanı olarak kullanılmış olan türk üçgenlerinin sınırları firuze zemin üzerine lacivert yuvarlak dilimli palmetlerden oluşan bir şeritle belirginleştirilmiştir. Kubbe kasnağını çiçekli kufi bir yazı şeridi çevrelemektedir. Bu yazı şeridi iki ince bitkisel şerit arasına alınmıştır. Yazı, firuze renkli çini zemine koyu mor renkte çiniden kesilmiş harflerle yazılmıştır. Yazı şeridinde besmele ile "Al-i İmran" sûresinden bazı âyetler yazılıdır. Türbeyi örten kubbe, tuğlaların balık sırtı şeklinde sıralanması ile dekore edilmiştir. Kubbenin merkezine ise kûfi yazının geometrik geçme ve bitkisel dolgularla birleşmesi ile meydana getirilmiş yuvarlak bir madalyon yerleştirilmiştir **(Şekil E. 46)**.

5. 2. 3. Değerlendirme

Hanikâhın taçkapısında üç dilimli bir niş içinde yer alan kitabesi XIII. ve XIV. yüzyıllarda yoğun olarak inşa edilmiş olan tarikat yapılarının işlevini açıklar yönde bilgi vermektedir. Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilen ve daha çok hanikâh ve zaviye adlarıyla anılan bu yapılar gelenin geçenin kısa süreler dahilinde konaklayabildiği, temel ihtiyaçlarının karşılık beklenmeden giderildiği, daimi kadrosunun yani sufilerin bir arada yaşayıp ibadetlerini yaptıkları, gelene geçene sadece Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla hizmet ettikleri bir "meskendir". Konya

Şekil 5. 52 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avludan güneydoğu köşede yer alan mekanlara geçişi sağlayan kapı ile üzerindeki sivri kemerli pencere

Şekil 5. 53 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avludan güneybatı yöndeki mekanlara geçişi sağlayan kapı ile üzerindeki pencere



Şekil 5. 54 Konya Sahip Ata Hanikâhı, batı ve güney eyvanları arasında kalan mekanların günümüzdeki durumları

Sahip Ata Hanikâhı bu işlevi yerine getirmek amacıyla 687 H / 1279-80 M. yılında inşa edilmiş ve bu işlevini uzun bir süre devam ettirmiştir.

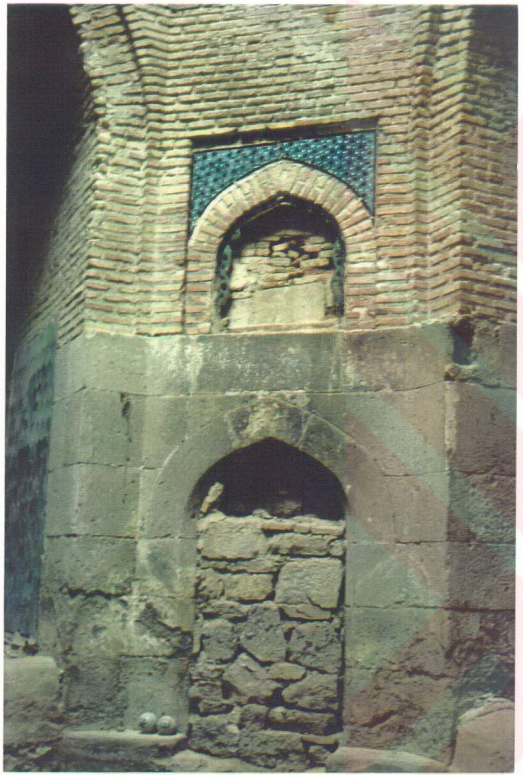
Konya Sahip Ata Hanikâhı planının merkezini, iç avlu temasını yaşatan, ortasında büyük bir aydınlık açıklığının, zemininde ise sekizgen bir havuzun bulunduğu kubbeyle örtülü sofa mekanı meydana getirir. Sofaya açılan giriş dahil dört yöndeki tonozlu eyvanlar plan şemasını tamamlamaktadır. Sofanın köşeleri pahlanarak kare mekan sekizgene dönüşmüş ve pahlı köşelere yerleştirilmiş kapılardan köşe mekanlarına geçiş sağlanmıştır. Oldukça simetrik ve dengeli bir plan şeması ortaya koyan yapının kuzey eyvanının bir pencere vasıtasıyla türbeyle bağlantı kurması tarikat yapıları başlığı altında incelediğimiz yapılara ait bir özelliktir. Hanikâhın banisine ve yakınlarına ait mezarlar bu sayede tasavvufi toplantıların yapıldığı merkezi mekan ile bağlantı kurabilmektedir. Bu bağlantıyı sağlayan pencereleri işlevi nedeniyle hacet penceresi olarak isimlendirmek mümkündür. Kuzey eyvanındaki pencereler dışında kuzeydoğu pahlı köşede yer alan kapı türbeye geçişi sağlamakta böylece hanikâh ile türbe arasında doğrudan bağlantı kurulmaktadır.

Hanikâhın kubbeli sofa mekanının zemininin eyvanlara göre 50-60 cm daha aşağıda oluşu zaviyeli camilerde tekrarlanan bir özelliktir. Zaviyeli camilerde zemindeki seviye farkı sadece mescid olarak kullanılan güney eyvanı ile diğer mekanlar arasından ibaretken bu yapıda dört yöndeki eyvanlar sofa mekanından yüksekte kalmaktadır.

Hanikâhın sofa mekanına geçişi sağlayan giriş koridorunun iki yanında yer alan mekanlar muhtemelen, mutfak ile hanikâha gelen ziyaretçilerin kısa süreler dahilinde konaklayabildikleri odalar; sofanın güneybatı ve kuzeybatı köşesindekiler ise hanikâhın şeyhine ve kadrosuna ait mekanlardır.

Hanikâhın taçkapısının iki yanında yer alan ve külliyeye gelir getirmesi amacıyla inşa edilmiş olan dükkanlar bir yenilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dükkanlar bölgeyi daha uğrak bir hale getirmek için ele alınmıştır.

Sahip Ata Fahreddin Ali, banisi olduğu Sivas Gök Medreseye ait vakfiyeye medresede ders verecek olan müderrisin Şafiî mezhebinden olmasını, bu mezhepten bir müderrisin bulunamaması halinde şafî mezhebinden bir müderris bulununcaya



Şekil 5. 55 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzeybatı köşedeki mekanlara geçişi sağlayan kapatılmış sivri kemerli açıklık ile üzerindeki pencere

Şekil 5. 56 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güneybatı köşedeki mekanlara geçişi sağlayan örülmüş kapı ile üzerindeki pencere

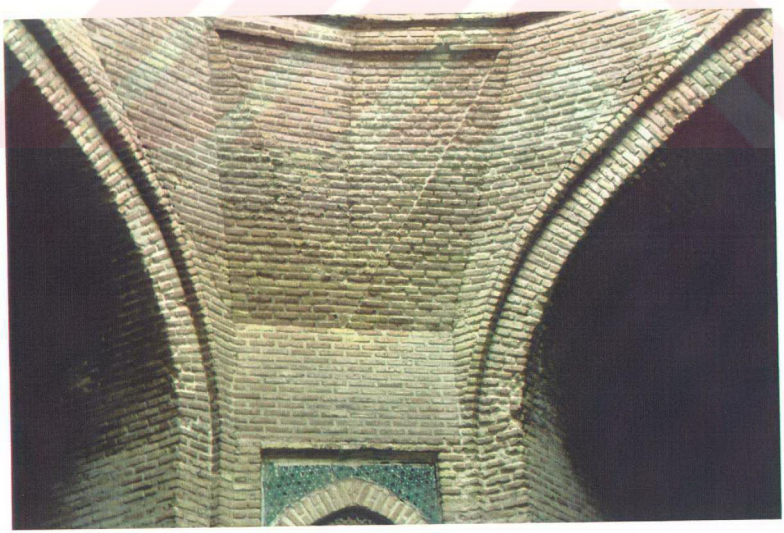
Şekil 5. 57 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güneybatı köşe mekanında üst örtüye geçişte kullanılan üçgen bingi

Şekil 5. 58 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avluyu örten kubbe ile kubbenin üzerindeki aydınlık açıklığı

kadar geçici olarak Hanefi mezhebinden bir müderrisin atanmasını şart koşmuştur. Israrlı bir şekilde Şafiî mezhebinden bir müderrisin medreseye hocalık yapmasını şart koşan Sahip Ata Fahreddin Ali, bu durumu banisi olduğu diğer yapılar ile bu hanikâh içinde uygulamış olabilir. Böyle bir durumun bu yapı için geçerli olup olmadığını bilemesek de gerek Sahip Ata Fahreddin Ali'nin sünni inancında olması gerekse yapının mimarı olma ihtimali yüksek olan Kalûyan el Konevî'nin Mevlana'nın müridi olması nedeniyle hanikâhın sünni inanç yolunda hizmet verdiği kesindir.

Hanikâhla ilişkili olan türbenin çini süslemeleri Selçuklu sonrası Beylikler dönemine geçişi sağlayan özellikler yansıtmaktadır. Bu çiniler gerek kalite ve gerekse süsleme ve motif zenginliği ile çini sanatı açısından üstünlük göstermektedir. Özellikle de türbeye geçişi sağlayan düz damlı koridorun doğu duvarındaki kompozisyon Azerbeycan bölgesindeki yapıların çini kompozisyonları ile benzerlikler ortaya koymaktadır. H. Karamağaralı, kufi hat karakterinde yazılmış olan mozaik çini "Ali" yazılarını Türkistan'dan Azerbeycan yolu ile gelen Türklere bağlamaktadır **(Karamağaralı, 1982: 52)**. Bu çiniler, Ö. Barışta tarafından Asya kökenli olan ve Sivas yoluyla Kayseri'den Konya'ya gelen, Konya'daki Kerimüddin Erdişah'ın kurduğu atölyelerde çalışıp muhtemelen Kayseri Kölük Cami mihrabını da yapan, Karamanoğulları döneminde de Konya'da yapılan eserlerde izleri bulunan bir ustanın eseri olarak değerlendirilmekte ve XIII. yüzyıla tarihlendirilmektedir **(Barışta, 1993: 105)**.

Şekil 5. 59 Konya Sahip Ata Hanikâhı, iç avluyu örten kubbe ile eyvan kemeri



Şekil 5. 60 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kubbeye geçişte pandantifler

Şekil 5. 61 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kubbeye geçişte giriş dehlizi yönü

Şekil 5. 62 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kubbeden detay

5. 3. Ebu'ş Şems Hanikâhı

5. 3. 1. Tarihçe

Yapı* kent merkezinde, Pervane Muineddin Süleyman tarafından yaptırılan Gök Medrese'nin 350-400 m. güneyinde, Tokat Ali Paşa Cami ile Tokat Ali Paşa Hamamı'nın arasında yer alır.

Yapıya ait inşa kitabesi, hanikâhın kuzey yönünden kubbe ile örtülü iç avlusuna geçişi sağlayan basık kemerli giriş açıklığı üzerindedir **(Şekil)**. İki parçadan oluşan dört satırlık kitabenin transkripsiyonu ve çevirisi şöyledir **(Uzunçarşılı, 1927: 10)**, **(Emir, 1994: 25)**, **(Yurdakul, 1969 a: 8)**, **(Kasapoğlu, 1972: 26)**, **(Göksel, 1969: 17)**, **(Aksulu, 1994: 124-125)** :

(1) Kâle'llâhu tebâreke ve te'âlâ men 'amile sâlihan felinefsihî tekarrabe bi-inşâ-i 'imâreti hâze'l-hankâhi'l-mübâreki fi (2) zemeni's-sultâni'l-a'zami şâhinşâhi'l-mu 'azzami gıyâsi'd-dünya ve'd-dîn Ebu'l-Feth Mes 'ûd ibni Keykâvüs (3) Halleda'llâhu devletehu ve fi-eyyâmi'l-meliketi'l-mu 'azzamati safveti'd-dünyâ ve'd-dîni eyyeda'llâhü devletehâ ila'llâhi te 'âlâ ve'btegâ merdâtehu el-'abdü (4) ed-da 'îfü'l-muhtâcu ilâ gafûri'l-latîfi Ebu'ş Şems ibni el Huseyin tekabbele'llâhu minhü ve ahsene 'avâkıbehu fi-şehri Rebî 'i'l-âhir li-seneti seb'în ve semânîne ve sitti mi'e.

"Yüce Allah şöyle der: "Kim bir hayır işlerse kendisi içindir." Bu mübarek hanikâh binasını, yüce sultan, büyük şehinşah, din ve dünya işlerinde kendisine başvurulan Ebu'l Feth Mesud bin Keykavüs- Allah onun devletini ölümsüz kılsın- ve yüce hatun, din ve dünyanın seçilmişi- Allah onun devletini güçlendirsin- zamanında Allah'a yakınlaşmak ve rızasını kazanmak için Gafur ve Latif olan Allah'a muhtaç ve çaresiz Ebu'ş Şems bin el-Hüseyin yaptırmıştır. Allah ondan kabul etsin ve sonunu hayırlı kılsın, 687 yılı Rebiülahir ayı."

* Yapı, Temmuz 2002 tarihinde incelenmiştir.

Şekil 5. 63 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, giriş kapısı üzerindeki inşa kitabesi

Yapı, bu kitabeye göre hanikâh olarak adlandırılmaktadır. İnşa edildiği tarih olan 687 H. / 1288 M. tarihi iki kez Selçuklu tahtına geçmiş olan Gıyaseddin Mesud bin Keykavus'un birinci hükümeti (1284-1297) zamanına denk gelmektedir. Kitabede dönemin Sultanı Gıyaseddin Mesud bin Keykavus'un isminin yanında hakkında "yüce hatun", "din ve dünyanın seçilmişi", "Allah onun devletini güçlendirsin" gibi sözlerin söylendiği adı verilmeyen bir kadından bahsedilmektedir. Bu kadın için tıpkı bu yapıdan dört yıl sonra 691 H / 1291 M. yılında inşa edilecek Hoca Sünbül Baba Zaviyesi kitabesinde olduğu gibi "safveti'd-dünyâ" ifadesi kullanılmaktadır. Kitabede adı verilmeyen kadının 1284-1291 M. yılları arasında İlhanlıların Anadolu valisi olan Geyhatu'nun karısı Padişah Hatun olduğu ileri sürülmektedir **(Yurdakul, 1969 a : 9, dn. 2)**. Fars Edebiyatına şiirleriyle Lâle Hatun diye geçmiş olan Padişah Hatun 1292 M. yılında Kirman tahtına oturmuş ve "safveti'd-dünyâ" ünvanını almıştır **(Cunbur, 1996: 616)**, **(Spuler, 1957: 173)**. Fakat burada bahsi geçen kadının Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Mesud bin Keykavus ile adının birlikte geçmesi ve hakkında "Allah onun devletini güçlendirsin" diye bahsedilmesi bu tarihte onun bir melike yani sultan eşi olduğunu ve aynı zamanda kitabede birlikte yer aldığı

sultanın yani Gıyaseddin Mesud bin Keykavus'un eşi olduğunu düşündürmektedir. 1291 M. tarihli Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nde Gıyaseddin Mesud bin Keykavus'un adının yanında geçecek olan bu ifade Pervane Muineddin Süleyman'ın kızı için kullanılacaktır. Pervane Muineddin Süleyman'ın kızlarından birinin Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavus ile evlendiği ifade edilmektedir **(Kramers, 1960: 557)**, **(Uzunçarşılı, 1927: 11)**. Bu durumda Ebu'ş Şems Hanikâhı'nın kitabesinde geçen bu kadının Hoca Sünbül Baba Zaviyesi kitabesindeki kadın ile aynı kişi olabileceği akla gelmektedir. Yapının kitabesinde geçen "safveti'd-dünyâ" ifadesinden yola çıkılarak Geyhatu'nun eşi Padişah Hatun ile bağlantı kurulmasına karşılık Padişah Hatun, Ebu'ş Şems Hanikahı'nın inşa edildiği 1288 M. tarihinde bu ada sahip değildir. 1292 M. yılında Kirman tahtına geçmiş ve bu tarihten sonra "safveti'd-dünyâ" adını Padişah hatun adının önünde kullanmaya başlamıştır. Dolayısıyla Ebu'ş Şems Hanikâhı ve Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'ne ait inşa kitabelerinde geçen bu ifadenin bu kadınların ismi değil onların sultan eşleri olduğunu gösteren bir ünvan olduğu söylenebilir. Nitekim İ. H. Uzunçarşılı'da bu ifadenin hükümdar valide ve refikaları için kullanılan bir ünvan olduğuna değinir **(Uzunçarşılı, 1927: 11)**. Bu durumda Ebu'ş Şems Hanikâhı ile Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin kitabesinde geçen kadınlar aynı kişidir ve "safveti'd-dünyâ" ünvanıyla anılan bu kadın Ebu'ş Şems Hanikâhı'nın inşa edildiği tarih olan 1288 M. tarihinde eşi Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keyhüsrev ile birlikte devletin başında olan Pervane Muineddin Süleyman'ın kızı olmalıdır **(Uzunçaşılı, 1927: 11)**, **(Kramers, 1960: 557)**, **(Emir, 1994: 26)**. Eflaki'nin eserinde Pervane Muineddin Süleyman'ın Havendzâde adlı bir kızının olduğu belirtilmektedir **(Ahmed Eflaki, 2001b: 487)**. Bu kadının Mevlevilikle alakasının olduğu çok açıktır. Ayrıca Pervane Muineddin Süleyman'ın eşi Gürcü Hatun'un Ayn'ül Hayat adlı bir kızının olduğundan da bahsedilmekte ve bu kadınında Çelebi'ye olan sevgisine değinilmektedir **(Ahmed Eflaki, 2001b: 511-512)**. Bu isimlerden biri Ebu'ş Şems Hanikâhı ve Hoca Sünbül Baba Zaviyesi kitabelerinde adı verilmeyen kadın ile ilgili olabilir. Kitabede yapının banisi olarak geçen Ebu'ş Şems bin el-Hüseyin'in kimliği konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Belki de bu isim kitabede adı verilmeyen fakat Pervane Muineddin Süleyman'ın kızı olduğunu tahmin ettiğimiz kadın gibi Mevlana veya Mevlana'nın çevresi ile ilgili bir kişidir. Hatta Hoca Sünbül Baba Zaviyesi kitabesinde hacıların ve haremeynin süsü olarak geçen Abdullah oğlu Sünbül gibi

Hüseyin oğlu Ebu'ş Şems'in de, Pervane Muineddin Süleyman'ın kızının azadlı kölelerinden gerçek adı gizlenmiş bir başkası olabileceği akla gelmektedir.

Yapı birçok yayına "Vezir Ahmed Paşa"nın adıyla mescid ve türbe olarak geçmiş ve aynı zamanda günümüzde bu isimle anılır olmuştur **(Gökbilgin, 1979: 405)**, **(Yavi, 1986: 46)**. 859 H. / 1455 M. tarihli Tokat Tahrir Defteri'nde bölgedeki tarikat yapılarının adları verilmektedir. Bu yapılar arasında Hamza Bey, Bicâr İmareti, Veled-i Kâblu, Âhi Paşa, Âhi Evren, Ahmetli Cam, Aceb-Şîr, Alemdâr, Akbel Bey, Seyyid Şerefeddin, Mîr, Sünbül, Vezir, Halef, Muhyiddin Çelebî, Bum Dede, Tuğrâyî, Yuvaklıca, Misâfir Bey, Haydarhâne, Kalenderhâne, Şeyh Gâzi, Veled Çıkrıkçı, Şeyh Abdurrahman, Âhi İdris, Küçük, Dârüşşifa, Mevlevîhâne, Turgay, Vecîd, Zaim, Zinde, Ali Sipâh, Hoca Ali hanikâhlarının adları geçmektedir **(Gökbilgin, 1979: 405)**. Bölgedeki tarikat yapılarının ne kadar yoğun olduğunu gösteren bu listede "Vezir Hanikâhı" olarak bir yapı adı geçmektedir. Günümüzde de bu isimle anılır olmasından dolayı Ebu'ş Şems Hanikâhı ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz bu yapıya 859 H. / 1455 M. tarihli Tokat Tahrir Defteri dışında 984 H. / 1576 M. tarihli Defter-i Evkâf-ı Rûm'da rastlanılmaktadır. Buna göre Vezir Hanikâhı olarak kayıtlı yapının vakıfları arasında şunlar yer almaktadır:

> Karye-i Böged tabi-i Artukabad temâm-ı mâlikâne vakf-ı hangâh-ı Vezir der Tokat.
> Karye-i Ecin tabi-i Artukabad temâm-ı mâlikâne vakf-ı hangâh-ı Vezir der Tokat.
> Karye-i ..... tabi-i Artukabad temâm-ı mâlikâne vakf-ı hangâh-ı Vezir der Tokat. Zemin-i Helvalı der nezd-i Devegörmez vakf-ı hangâh-ı Vezir.
> An-Kirâ-ı dekâkîn der sûk-ı serrâcîn fi sene.....420
> An-İcârat bağçahây-ı müteferrika der civâr-ı hangâh-ı Vezir ber vech-i maktû fi sene.....3500
> Karye-i .....tabi-i Artukabad vakf-ı hangâh-ı Vezir der Tokat
> Ceman an-mahsûl nukûd.....3920
>
> Meraa-ı mazbûre mukataaya virilmiş mudlu 83 hınta mud 52 şair mud 26..... mud 5 El-masraf ber mûceb-i şart-ı vâkıf hisse-i tevliyet hums-ı mahsûl angallât hınta mud 16 şair keyl 12 an nukûd 984 hâliyâ hisse-i tevliyetden şart-ı vâkıf muvazzah zekûrdan ve enâsdan karyede beraber olub mutasarrıf olanlardır zekûr ve enâs hissede beraberdir Mevlânâ Mehmed Çelebi Zeyni zâde el-kadı ve Satı Şah Hatun bint-i Zeyni kadı ve Seyyid Halil bin Seyyid Muttalib ve Seyyid Naci birader ve Ali Bey bin-i Dede ve Musa biraderi Şen ve Mehmed veledi Selçuk Hatun ve Receb biraderi ve Abdi biraderi Şen ve Abdülkerim biraderi Şen ve diğer Satı Şah Hatun bint-i Yusuf Çelebi Cihet-i nezâret fi yevm 3 senevî hınta keyl

120 bâ-berât-ı hümâyûn Cihet-i imâm fî yevm 2 bâ-berât-ı hümâyûn Cihet-i câbi fi yevm I senevî hınta keyl 80 bâ-berât-ı hümâyûn Cihet-i kâtib fi yevm I kendüm keyl 60 bâ-berât-ı hümâyûn Cihet-i çâhken fi sene nakdiyye 50 hınta keyl 4 Cihet-i ferrâş fi sene keyl 60 ber mûceb-i berât-ı hümâyûn Cihet-i sofiyûn neferen 5 fi beher nefer hınta fi sene keyl 40 el-mukarrer keyl 200 ber mûceb-i berât-ı şerîf Cihet-i huffâz neferen 2 fi sene kendüm keyl 80 ber mûceb-i berât-ı hümâyûn Cihet-i müezzin fi sene hınta keyl 40 bâ-berât-ı hümâyûn Cihet-i müezzin-i âher fî sene kendüm keyl 30 bâ-berât-ı hümâyûn Be-Cihet-i helâvi fi leyâli-i şerîfe ber mûceb-i şart-ı vâkıf fî sene 1000 Cihet-i devirhân bâ-berât-ı hümâyûn fi yevm 6 fi sene Ceman vezâif-i m. hisse-i tevliyet ve harc-ı helva an muamelât mud 4 .... 40 keyl 12 ani'l-nukûd 3609 an gallât mud 30 keyl 8 an nukûd 309 ehl-i vâkıf vakf itdüği zamanda hangâh vaz' idüb hangâh olmak üzre tayîn eylediği..... şurûta riayet olmağa mecâli olmayıcak kuzât-ı semâlığa cihet ihdâs idüb ve bunlardan gayri zevâidden birkaç nefer kimesne dahi vazîfe tayîn olunub berât-ı hümâyûn itdürüb mutasarrıflar imiş şart-ı vâkıf muvazzah mütevelli mutasarrıf olub hums-ı mahsûl ve erbâb-ı vezâifin tayîn olunan vazifelerinden ziyâdesi hangâh-ı mezbûrede âyende ve revendeye sarf oluna **(Üstek, 1985: 151-152)**.

984 H. / 1576 M. tarihli Defter-i Evkaf-ı Rûm'daki vakıf kayıtlarından hanikâhın gelirleri arasında yapının civarında yer alan bahçelerden icar karşılığı olarak senelik 3500 akçe gelir elde edildiği yazmaktadır. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin ise senelik geliri 600 akçe olan bir bahçesi bulunmaktadır **(Üstek, 1985: 14)**. Ebu'ş Şems Hanikâhı'nın yakınındaki bahçeden elde ettiği kira geliri Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin bahçe geliri ile karşılaştırıldığında yaklaşık olarak altı katı gibi bir sonuç çıkmakta benzer sonuç hemen hemen aynı defterde kayıtlı olan diğer yapıların büyük bir çoğunluğu içinde geçerli olmaktadır. Dolayısıyla bu ifadeden Ebu'ş Şems Hanikâhı'nın yakınında olduğu söylenen bu bahçenin çok büyük bir alanı içine aldığı anlaşılabilir. XVII. yüzyılın ünlü Türk seyyahı Evliya Çelebi (1611- 1682) Melek Ahmed Paşa'nın mahiyetinde 1066 H. / 1655-56 M. yılında Van'dan İstanbul'a giderken Tokat'a da uğramış ve bu şehir hakkında çeşitli bilgiler vermiştir. Evliya Çelebi, Ebu'ş Şems Hanikâhı'nın kuzeyinde yer alan Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin XVII. yüzyılın ortalarındaki durumundan bahsetmiştir. Buna göre zaviye şehrin kuzeyinde aşağı bağ ve bahçeler içinde kalmakta, sâfi dut, salkım söğüt ve çeşitli meyve ağaçları ile süslü üzüm bahçeli bir çevrede yer almaktadır. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin karşısındaki alanda yer alan 1291-92 M. tarihli Halef Sultan Zaviyesi de yine aynı tarihlerde bağlar içinde kalan bir Bektaşi gezinti yeridir **(Evliya Çelebi , 1970 b: 235)**. Bu iki yapıya yakın mesafede bulunan Vezir

Hanikâhı olarak kayıtlara geçmiş olduğunu düşündüğümüz Ebu'ş Şems Hanikâhı'nın onlar gibi XVII. yüzyıl ortalarında bahçelerin yakınında kalmaya devam ettiği düşünülebilir.

Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivlerindeki Hurufat defterlerinde 1696-1828 tarihlerine ait olan on beş kayıtta Vezir Ahmed Paşa Zaviyesi olarak geçen ve zaviyeye yapılacak şeyh tayini ile içindeki mescid için yapılacak imam tayininden bahseden kayıtlara rastlanılmaktadır **(Aksulu, 1994: 125)**. Ayrıca 542. numaralı Hurufat defterinin 152. sayfasında, 1825 tarihli kayıtta, Vezir Ahmed Paşa Hanikâhı'nın yakınında bulunan sebilhâneden bahsedilmektedir. Günümüzde yapının yakınında böyle bir sebil yapısı bulunmamaktadır.

1237 H. / 1821 M. tarihli Tokat Şeriyye Sicilleri'nde bir dilekçeye imza atan Tokatlılar arasında Şeyh Ahmed adında bir ismin geçtiği ifade edilmektedir **(Cinlioğlu, 1951: 105-107)**. Bu kişi "Vezir Ahmed Hanikâhı Vakfi" ibaresiyle birlikte Tokat Şeriyye Sicillerine geçmiştir. Bu durumda XV. yüzyılın ortalarından itibaren Vezir Hanikâhı diye kayıtlara geçen yapının XIX. yüzyıldan itibaren şeyhi olan Ahmed Paşa'nın da adının ilave edilmesiyle Vezir Ahmed Paşa Hanikâhı veya Vezir Ahmed Paşa Mescid ve Türbesi diye anılmaya başlandığı tahmin edilmektedir **(Emir, 1994: 29)**. Yapı hakkında 1930 yılına tarihli Tokat Müzesi kayıtlarında "Banisinin bir vakfiyesinde Halit ibni Velid evladından ve İsfendiyar oğullarından olduğu münderiç ise de İsfendiyar oğullarının XV. asırda zuhuruna, binanın ise XIII asırda yapılmış olmasına göre bu ciheti kaydı ihtiyata almak icap eder" denilmektedir **(Yavi, 1986: 45)**. Vezir Ahmed Paşa'nın yapının banisi değil XV. yüzyılda tamirini yaptıran kişi olduğu vurgulanmaktadır. Bu durumda 542 numaralı Hurufat defterinin 152. sayfasındaki 1825 tarihli kayıtta hanikâhın yakınında olduğu söylenen sebilinde bu tarihlerde Ahmet Paşa tarafından eklendiği düşünülebilir.

Sonuç olarak günümüze Ahmed Paşa Mescidi ve Türbesi olarak gelmesi sebebiyle, 859 H. / 1455 M. ve 984 H. / 1576 M. tarihli kayıtlarda Vezir Hanikâhı, XIX. yüzyıldan itibaren ise Vezir Ahmed Paşa Mescidi ve Türbesi diye geçen bu yapının banisi Ebu'ş Şems olan yapıyla aynı olduğu düşünülmektedir. Hanikâhın 859 H. / 1455 M. tarihinden günümüze kadar Vezir Hanikâhı ve Vezir Ahmed Paşa Mescid

ve Türbesi adlarıyla anılmasına karşılık inşa edildiği tarih olan 1288 M. tarihinden bu tarihe kadar hangi adla anıldığı konusunda bir bilgi mevcut değildir.

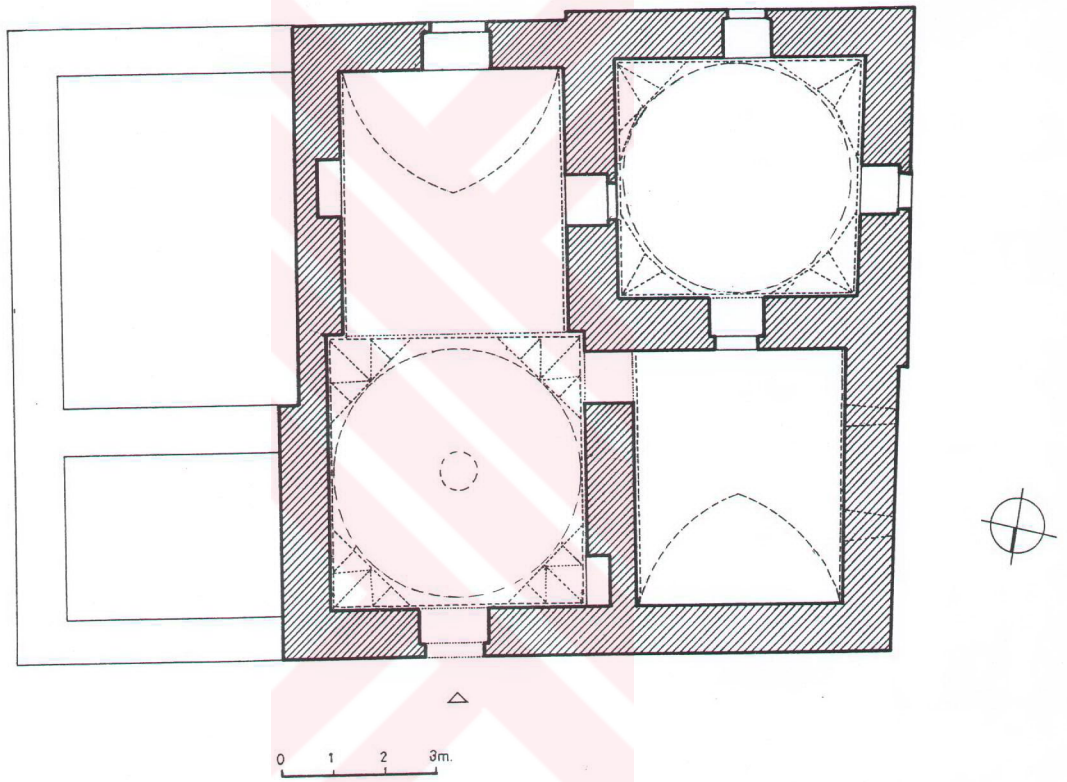
984 H. / 1576 M. tarihli vakıf kaydından yapının görevlileri arasında müezzin ve imamın yer alması hanikâhın aynı zamanda mescid işlevini de yerine getirdiğini göstermektedir. Fakat bu işlevin yanısıra yapı 1821 M. tarihli Tokat Şeriyye Sicilleri'ndeki kayıtlara "hanikâh" olarak geçmiş dolayısıyla bu tarihte asıl işlevini yerine getirmeye devam etmiştir.

1330 H. / 1914 M. tarihli yangından bir süre sonrasına ait fotoğrafta hanikâhın çok iyi durumda olmadığı, önünden geçen ve 1882-1885 M. yılları arasında açılan Bağdat caddesi yolunun aşağısında kaldığı görülmektedir **(Cinlioğlu, 1973: 38, şek. 60-61)**. 1939 depreminden önce ayakta olduğu halde **(Yavi, 1986: 46)** Tokat Müzesi Eski Eserler Defteri'nde yer alan 1945 yılına ait bir fotoğrafa dayanarak hanikâhın bu depremden etkilenerek doğu kanadının kısmen yıkılmış olduğu söylenmektedir **(Emir, 1994: 30)**. Hanikâh en son olarak 1987-88 yıllarında Tokat Belediyesi tarafından elden geçirilerek onarımı yapılmış, yıkılan yerleri de baştan inşa edilmek suretiyle günümüzdeki şeklini almıştır.

5. 3. 2. Yapının planı ve mimari özellikleri

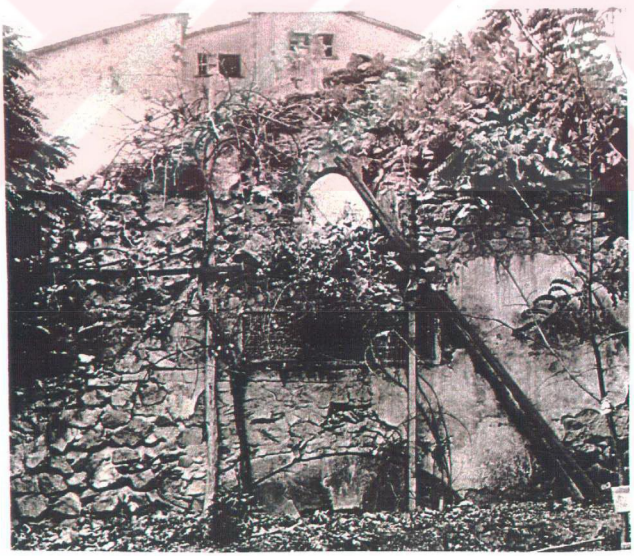
Günümüzdeki şekliyle hanikâhın plan şemasının merkezini, giriş ekseninde yer alan kubbeli bir sofa ile buraya güney yönden geniş bir kemerle açılan tonoz örtülü eyvan meydana getirmektedir. Kubbeli sofa mekanının batısında yer alan tonozla örtülü oda ile bu bölüme ve eyvana birer kapıyla açılan türbe plan şemasını batı yönünden tamamlamaktadır **(Şekil 5. 64)**.

İki renk taş işçiliğinin görüldüğü kuzeydeki basık kemerli kapıdan hanikâhın kubbe ile örtülü iç avlusuna girilir. Buraya geçişi sağlayan kapının üzerinde dört satır halinde iki parçadan oluşan kitabe levhası, onun da üzerinde tuğladan örülmüş kör bir niş yer alır **(Şekil 5. 65)**. 1930 yılına ait olan fotoğrafta bu nişin sivri kemerli bir pencere olduğu görülmektedir **(Yavi, 1986: 46)**. Aynı şekilde bu açıklığın 1972 yılındaki durumunu gösteren fotoğrafta kör bir niş değil bir pencere olduğu seçilebilmektedir **(Şekil 5. 66)**. 1985 yılında Tokat Belediyesi'nin yapmış olduğu harfiyatı gösteren fotoğrafta ise bu açıklığın hemen hemen tamamının yıkılmış



Şekil 5. 64 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, planı (Sevgi Parlak, 2002)

Şekil 5. 65 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, kuzey yöndeki giriş cephesi



Şekil 5. 66 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, giriş cephesindeki sivri kemerli açıklık (Kasapoğlu, 1972: res.121)

olduğu görülmektedir **(Yavi, 1986: 45)**. Bu tarihten sonra 1987-88 yılları arasında gerçekleştirilen restorasyon çalışması esnasında bu açıklık tuğla malzeme kullanılarak kör bir niş olarak ele alınmış ve tekrardan inşa edilmiştir.

İç avluda kubbeye geçiş türk üçgenleri ile sağlanmış, eyvanı örten tonoz yönü dışında bu üçgenlerin arasına sivri kemerli kör nişler yerleştirilmiştir **(Şekil 5. 67-68)**. Bu kubbenin özgün malzemesinin 1972 ve 1985 yıllarına ait fotoğraflarda moloz taş olduğu görülmektedir **(Şekil 5. 69)**. Günümüzde kubbenin ortasında bir aydınlık açıklığı bulunmaktadır. Kubbenin ortasında yapının inşa edildiği dönemden bir aydınlık açıklığının ve hatta onun da altında bir havuzun bulunduğu düşünülebilir. İç avlunun (sofanın) batı duvarında ise bu yöndeki tonozlu odaya geçit veren bir kapı yer almaktadır **(Şekil 5. 70)**.

İç avlunun güneyinde yer alan tonozla örtülü eyvanın neredeyse tamamı baştan inşa edilmiştir **(Şekil 5. 71)**. Güney duvarında kesme taş söveli, ahşap kasalı bir pencere görülür **(Şekil 5. 72)**. Eyvanın batı duvarından bir kapıyla türbeye geçilmektedir. Eyvanın doğu duvarında ise neredeyse türbeye geçişi sağlayan kapının hizasına gelecek şekilde dikdörtgen bir niş yer alır **(Şekil 5. 68)**. Bu niş ahşap bir dolapla kapatılarak küçük bir kütüphane haline getirilmiştir.

Kubbe ile örtülü iç avlunun batısındaki kapıdan üzerinde iki adet mazgal açıklığının görüldüğü tonozla örtülü bir odaya geçilir **(Şekil 5. 73)**. Mekanın batı duvarında yer alan benzer iki küçük açıklık burayı aydınlatmaktadır **(Şekil 5. 74)**. Bu odanın güney duvarında, iç avluya girişi sağlayan basık kemerli kapının kemerinde olduğu gibi iki renk taş işçiliğinin görüldüğü, tepesi yarım yıldız biçiminde sonlanan sivri kemerli bir açıklık yer alır **(Şekil 5. 75)**. Bu açıklık, türbenin zemini odalardan yaklaşık olarak 40-50 cm. yukarda kaldığı için yüksekte kalmış olan bir kapıdır. Benzer şekilde Halef Sultan Zaviyesi'nde mescid mekanından türbeye açılan böyle bir kapı bulunmaktadır. Sivri kemerli bu kapı tonoz örtülü odadan türbeye geçişi sağladığı gibi aynı zamanda bir hacet penceresi işlevine de sahiptir. Bunun dışında tonozla örtülü eyvanın batı duvarından bir kapıyla türbenin içine girilmektedir. Türbede kubbeye geçişi sağlayan türk üçgenleri arasında doğu ve kuzey yönünde sivri kemerli birer kör niş, güney ve batı yönünde sivri kemerli birer küçük pencere görülür **(Şekil 5. 76) (Şekil E. 47)**. Batı ve güney yöndeki sivri kemerli bu küçük pencerelerin altına ise kesme taş söveli, ahşap kasalı birer pencere yerleştirilmiştir **(Şekil E. 48)**. Zemini

Şekil 5. 67 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, eyvandan sofaya bakış

Şekil 5. 68 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofada kubbeye geçişte kullanılan türk üçgenleri ile aralardaki kör nişler

taş döşeli türbede biri büyük dördü küçük olmak üzere toplam beş adet sanduka bulunmaktadır. Burada yatan kişilerin kimlikleri konusunda ise hiçbir bilgi mevcut değildir.

Tonozla örtülü eyvanın güney duvarında bir mihrap bulunmamaktadır. Günümüzde hanikâhın güney duvarında ahşap kasalı, kesme taş söveli bir pencere yer almakta, 1985 yılına tarihli fotoğrafta bu açıklığın moloz taş bir örgüyle kapatılmış olduğu anlaşılmaktadır. Aynı fotoğrafta türbenin güney duvarında kesme taş söveli birbirine çok yakın iki pencerenin yer aldığı görülmektedir. Bu pencerelerden eyvana yakın olanı eyvanın güney duvarındaki pencere gibi moloz taş bir örgüyle kapatılmıştır. Ayrıca bu fotoğrafta sofanın ve tonozlu eyvanın doğu duvarının bu yönde devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumda eyvanın doğu duvarındaki nişin bu yöndeki odaya geçişi sağlayan bir kapı olma ihtimali artmaktadır. Mekanın aydınlanması ise doğu duvarındaki nişin, bu yöndeki odaya geçişi sağlayan bir kapı olduğu düşünülünce kuzeydeki basık kemerli kapının üzerinde yer alan ve 1987-88 tarihli restorasyon öncesinde açık olduğu görülen sivri kemerli pencereden ve eyvanın güney duvarındaki günümüzde genişletilmiş olan mazgal açıklığından sağlandığı sonucu çıkmaktadır. Ayrıca merkezi kubbenin üzerinde yer alan muhtemel bir açıklık da oldukça mütevazı boyutlara sahip bu yapının orta mekanının aydınlanmasında yeterli olsa gerektir. Bu durumda eyvanın doğu duvarında yer alan bir kapı vasıtasıyla doğudaki köşe odasına, kubbeli iç avlunun doğusundaki kapıdan da bu yöndeki bir başka odaya ulaşılmakta böylece simetrik bir plan şeması ortaya çıkmaktadır. Nitekim Tokat Müzesi Eski Eserler Defteri'nde yer alan 1945 yılına ait fotoğraftan yola çıkılarak hanikâhın 1939 depreminden etkilenerek doğu bölümünün yıkılmış olabileceği söylenmektedir **(Emir, 1994: 30)**. Bu durumda eyvanın güney duvarındaki pencerenin 1939 depreminden sonra kapatılarak yerine bir mihrabın yerleştirildiği düşünülebilir.

Sonuç olarak 1985 yılına ait fotoğrafa dayanarak tonozla örtülü eyvanın güney duvarında moloz taş örgüyle sonradan örülerek kapatıldığı anlaşılan bir pencere bulunmaktadır. Kesme taş söveli bu pencerenin kapatılmasının sebebi muhtemelen 1939 depreminde doğu odalarının yıkılmasından sonra buraya bir mihrabın eklenmiş olmasıdır. Tokat Müzesi Eski Eserler Defteri'nde yer alan plan krokisinde, eyvan penceresinin yerinde bir mihrâp nişi görülmektedir **(Emir, 1994: 31)**. Bu çizim

Şekil 5. 69 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, onarım öncesi sofa kubbesi (Kasapoğlı, 1972: res. 122)

Şekil 5. 70 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, solda eyvandan türbeye geçiş, sağda sofadan tonoz örtülü odaya geçiş

Şekil 5. 71 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofaya güneyden bağlanan eyvan

Şekil 5. 72 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, güney cepheden türbeye ve eyvana açılan pencereler

eyvan penceresinin örülerek yerine bir mihrabın yerleştirildiği tarihlerden sonrasını gösteriyor olmalıdır. Bu durumda aslında eyvanın güney duvarında önceleri mazgal bir pencerenin olduğu daha sonra bu pencerenin büyütüldüğü ve mekanın bu şekilde aydınlandığı düşünülebilir. Eyvanın doğu duvarında bir niş görülmektedir. Bu nişin asıl işlevinin ne olduğu sorusunun cevaplanması gerekmektedir. Hanikâhın 984 H. / 1576 M. tarihinde vakıf kayıtlarını gösteren belgede müezzin ve imam tayininden bahsedilmesi XVI. yüzyıl ortalarında veya daha öncesinde hanikâhın bir mihrabının bulunduğu ve aynı zamanda mescid işlevini de yerine getirdiğini gösterir. Bu durumda eyvandaki pencerenin sonradan kapatıldığını düşündüğümüzden en geç XVI. yüzyıl ortalarından beri mescid işlevini yerine getiren, mihrabı olan bir mekanın bulunması gerekmektedir. Bu durumda bu özelliklere sahip mekanın eyvanın doğu duvarından bir kapıyla ulaşılan muhtemelen bir kubbeyle örtülü kare planlı güneydoğu köşe odasında yer alması beklenebilir **(Şekil E. 49-50)**.

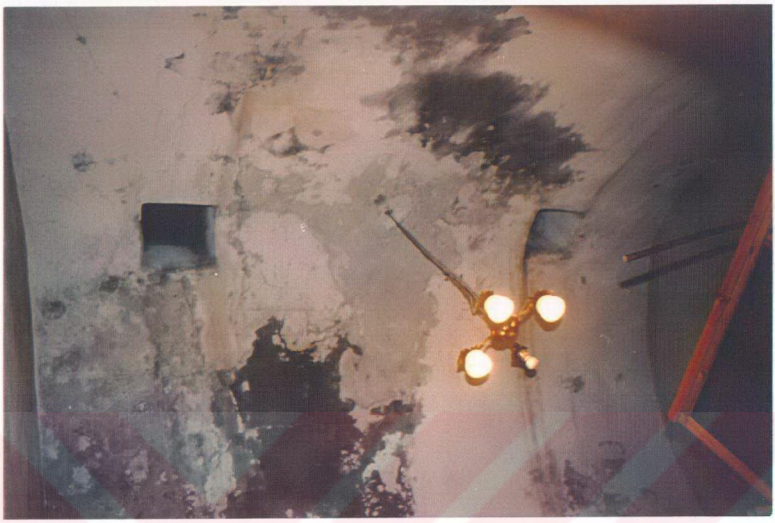
İç avlunun doğusunda, batıdaki tonozlu oda gibi mazgal pencerelerle aydınlanan bir oda olması muhtemeldir. Bu odaya ise kubbeli iç avlunun doğusundan bir kapıyla ulaşıldığı sanılmaktadır. 1985 tarihli fotoğrafta iç avluya geçişi sağlayan basık kemerli kapının doğusundaki duvarın bu yönde devam ettiği görülebilmektedir.

Hanikâhın iç mekanında bütün duvarlar sıvanmış, kireç ve plastik boyayla boyanmıştır. Hanikâhda malzeme olarak yapının dış köşelerinde, giriş kapısının kemerinde, pencere söveleri ve eyvan tonozunda kesme taş malzeme; kör nişlerde ve üst örtüye geçişte tuğla; duvarlarda ise moloz taş malzeme tercih edilmiştir.

5. 3. 3. Değerlendirme

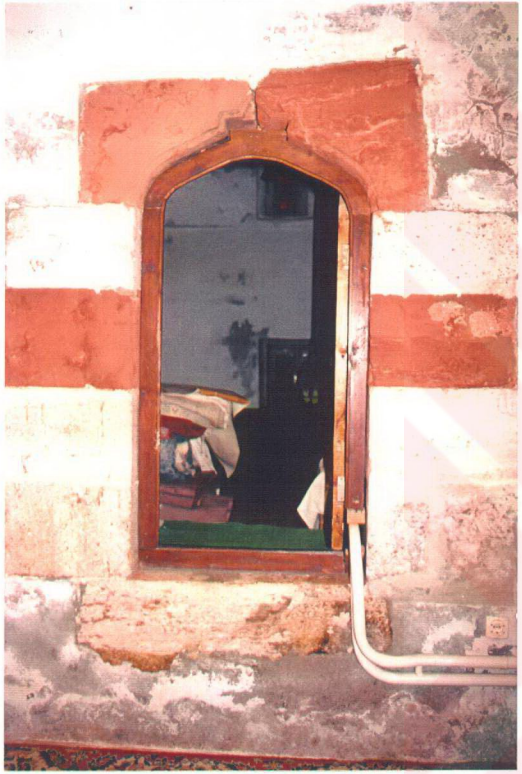
Hanikâh Tokat bölgesinde sıkça uygulanmış olan merkezi kubbe ve tek eyvan ilişkisinin görüldüğü plan şemasının en erken tarihli olanıdır. Doğusunda ve batısında yer alan mekanlar bu planı tamamlayan diğer birimlerdir.

Yapının Halef Gazi Hanikâhı ve Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'ndeki gibi bir taçkapısının olmayışı da Ebu'ş Şems Hanikâhı'nı, inşa tarihi kesin olarak bilinmeyen Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne yaklaştırmaktadır. İ.Bilgin hanikâhın oda kapısını hatırlatan girişinin doğrudan iç avluya geçişi sağlamasını Selçuk döneminde ki geleneğe aykırı bir durum olarak değerlendirir **(Bilgin, 1978: 185)**. Özgün



Şekil 5. 73 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofanın batısındaki odanın tonozundaki aydınlık açıklıkları

Şekil 5. 74 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, türbe bölümünün batı duvarındaki açıklıklar



Şekil 5. 75 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, sofanın batısındaki odadan türbenin içine bakış

Şekil 5. 76 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, türbe bölümünde kubbeye geçiş elamanları arasındaki kör nişler

biçiminden çok şey kaybettiği açık olan bu yapının bir taçkapısı olabileceğine dair herhangi bir veri olmadığından ve benzer uygulamanın Şeyh Meknûn Zaviyesi'nde de görülmesinden dolayı yine bu yönde fakat belki biraz daha özenli bir kapıdan geçilerek iç avluya ulaşıldığı düşünülebilir.

Türbenin zemininin odalardan ve eyvandan 40-50 cm. yüksek olmasına karşılık güney duvarındaki eyvan ve türbeyi aydınlatan pencerelerin hemen hemen aynı hizada olması eyvanın zemininin iç avluya göre yukarda kaldığını düşündürmektedir.

5. 4. Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi

5. 4. 1. Tarihçe

Şeyh Meknûn Zaviyesi*, Tokat şehrinde, Yeşilırmak nehrinin kıyısında Pervane Seyfeddin Hamid tarafından 648 H. / 1250 yılında yaptırılmış olan Selçuklu dönemine ait köprünün batısında yer almaktadır **(Şekil 5. 77)**. Köprü farklı yayınlarda Yeşilırmak, Cisr-i Kebir, Hıdırlık ve Tozanlı Köprüsü gibi isimlerle geçer **(Göksel, 1969: 22)**, **(Yavi, 1986: 47)**, **(Emir, 1994: 34)**, **(Aksulu, 1994: 104)**, **(Aksulu, 2001: 2)**, **(Üstek, 1985: 15, 155)**. Evliya Çelebi şehrin akarsularından bahsederken Tozanlı nehri (Eğerli Kaya) ve Hıdırlık ırmağı hakkında bilgi verir **(Evliya Çelebi, 1970 b: 235, 241, 243)**. Tozanlı nehrinin Tokat'ın altından geçerek Amasya'ya oradan da adını değiştirip Çarşamba Suyu adını alarak Samsun kalesinin doğu tarafından (Kara)denize aktığı ifade olunmaktadır. Dolayısıyla Evliya'nın bahsettiği Tozanlı nehrinin Yeşilırmak olduğu anlaşılmaktadır. Hıdırlık ırmağı denilen su ise Tozanlı'ya yani Yeşilırmak nehrine akan çok sayıdaki koldan biridir **(Kopraman, 1987: 53)**. S. Emir, Evliya'nın bahsettiği tekkeler arasında köprü başında yer alan ve içinde bir türbeye sahip tek tekke olarak "Merkad-i pâk-i âl-i Abâ" diğer ismiyle "Eş-Şeyh Hazret-i Bek Dûd Baba"nın bulunduğu yer konusundaki tarife yani "Cisr-i Kebîr" ifadesine dayanarak zaviyenin doğusunda Yeşilırmak üzerinde yer alan bu köprüyü "Cisr-i Kebîr" olarak anmaktadır **(Emir, 1994: 34)**.

---

* Zaviye, Temmuz 2002 tarihinde incelenmiştir. Kitabe bu tarihte su seviyesinin hava sıcaklığının yüksek olması sebebiyle düşük olduğundan rahatlıkla görülebilmiştir.

Zaviyede herhangi bir kitabe levhası görülmez. Tokat Müzesi Eski Eserler Defteri'nde Şeyh Meknûn türbesine ait olduğu ifade edilen bir kitabe sureti bulunmaktadır. 1929-1937 yılları arasını kapsayan M.Besim (Karagülle) tarafından düzenlenmiş olan defterde, 196 numaralı envanter fişinde türbenin kitabesi hakkında bilgiler mevcuttur **(Karagülle, 1929-1937: Env.no.196)**. Mevcut kayıttan yapının Mesud bin Keykavus zamanında esasen imaret olarak inşa edildiği, etrafının aslında bir duvar ile çevrili olduğu ve inşa kitabesinin bu çevre duvarının cümle kapısı üzerinde bulunduğu yazmaktadır. 17 Eylül 1934 tarihli bu kayıtta otuz sene evvel 1904 yılında bahsi geçen çevre duvarlarına ait kesme taşların ve cümle kapısı üzerindeki kitabenin nehrin kenarında imaret yönündeki setlerin duvarlarının örülmesinde inşa malzemesi olarak kullanıldığından bahsedilir. Nehrin kenarında, Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin doğusundaki sette böyle bir kitabe mevcuttur. Kitabenin transkripsiyonu ve çevirisi şu şekildedir **(Şekil 5. 78)** :

> "Ümira bi-inşâi hâza'l-'imâreti'l-mübâraketi'l...fi eyyâmi devleti's-Sultâni'l-a'zam eş-şâhinşâhi'l-mu'azzam zı'llullâhi fi'l-'âlem gıyâsü'd-dünyâ ve'd-dîn.....Mes'ûd bin Keykâvüs."

> "Bu mübârek ..... imâretin yapımı, Sultan-ı A'zam, Şehinşâh-ı Mu'azzam, dünyada Allah'ın gölgesi, din ve dünya işlerinde kendisine başvurulan Mesud bin Keykavüs'un idaresi zamanında emredilmiştir."

Kitabede yapının inşa tarihi, mimarı ve banisi hakkında herhangi bir bilgi verilmemektedir. Ancak kitabenin Mesud bin Keykavus zamanında inşa edilmiş bir yapıya ait olduğu anlaşılmakta ayrıca kitabede geçen "imaret" kelimesinin daha çok tekke, zaviye ve hanikâh olarak isimlendirilen yapılar için kullanıldığı düşünüldüğünde kitabedeki ifadeler ile M.Besim Karagülle'ye ait kayıtlardaki kitabenin dönemi, hangi yapı tipine ait olduğu ve ait olduğu yapının yeri konusundaki bilgilerin birbiriyle örtüştüğü anlaşılmakta dolayısıyla nehrin kenarındaki bu kitabenin Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne ait olduğu kesinleşmektedir. Mesud bin Keykavus (Mesud II) Selçuklu devletinin tahtına 1284-1296 ve 1302-1308 (1310) olmak üzere iki kez geçmiştir. Sultan Mesud bin Keykavus'un ikinci saltanatının çok sönük geçtiği hatta bu sebeple ölümünün bile yerli kaynaklara çok fazla yansımadığı ifade edilmektedir **(Sevim-Merçil, 1995: 493)**. Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı (687 H / 1288) ve Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi (691 H / 1291-92) ile Tokat Halef Gazi

Şekil 5. 77 Tokat Yeşilırmak Köprüsü

Şekil 5. 78 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi Kitabesi

Hanikâhı (691 H. / 1291-92) kitabelerinin tarihlerinden de anlaşıldığına göre Mesud bin Keykavus'un Selçuklu tahtında bulunduğu ilk dönem olan 1284-1296 yılları arasında inşa edilmişlerdir. Zaviyenin, sultanın Selçuklu tahtında ikinci kez bulunduğu tarihler olan 1302-1308 yılları arasında inşa edilme ihtimali mümkün olmasına karşılık gerek adı geçen tarikat yapılarının onun birinci kez tahta çıktığı tarihler olan 1284-1296 yılları arasında inşa edilmiş olmaları gerekse ikinci tahta çıktığı tarihlerde Selçuklu devletinin çok silik günler geçirdiği ve yıkıma doğru gittiği düşüncesiyle inşa kitabesinde verilmeyen tarihin 1284-1296 yılları arasındaki bir tarih olabileceğini düşünmek olasıdır. Fakat aynı zamanda şartların giderek zorlaştığı XIII. yüzyılın sonlarında ve XIV. yüzyılda halkın dine ve tarikat erbabına daha fazla yöneldiği ve onlardan her açıdan ve özellikle de manevi yönden destek aradığı bir zamanda devletin gücünü yitirmesine karşılık bu tür yapıların ve daha birçok farklı işleve sahip yapının yoğun olarak inşa edildiklerini bilmekteyiz. Yapının planından hareket edersek Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nden ve özellikle de Tokat Halef Gazi Hanikâhı'ndan daha yalın bir tasarıma sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin bu iki yapıdan farklı olarak Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı'ndaki (687 H. / 1288) gibi anıtsal olmayan basit bir kapı açıklığı vardır **(Şekil 5. 65)**. Bu sebeple de yapının tarihinin Sultan Mesud bin Keykavus'un tahta çıkış tarihi olan 1284 ile bu yapıların inşa edildikleri tarih olan 1291-92 yılları arasında yer alan bir tarih olabileceğini düşünebiliriz. Planının yalınlığının yanısıra günümüzde sadece türbe bölümünde kalmış olan çini levhaları ile kaba bir çini işçiliği ortaya koyan zaviye XIII. yüzyılın sonlarına tarihlendirilmektedir **(Yetkin, 1972: 97)**, **(Meinecke, 1976: 470)**. Tüm bunlar göz önünde tutularak değerlendirildiğinde zaviyenin Sultan Mesud bin Keykavus'un birinci hükümeti esnasında (1284-1296), planının Tokat Hoca Sünbül Zaviyesi'ne ve Tokat Halef Gazi Hanikâhı'na göre daha basit bir tasarım sergilemesi ve yapıya girişin Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı'ndaki gibi anıtsal olmayışı sebebiyle 1284 ile Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı'nın inşa edildiği tarihlere (687 H. /1288) yakın bir zamanda yapılmış olduğunu düşünebiliriz.

Zaviyeye ait inşa kitabesi ve M.Besim Karagülle tarafından düzenlenmiş defterin 196 numaralı envanter fişi dışında yapı hakkında bilgi sahibi olabildiğimiz en erken tarihli kaynak 984 H. / 1576 tarihli Defter-i Efkaf-ı Rûm'daki Tokat Merkez Kazası vakıf kayıtlarıdır. Zaviye vakıf kaydında, "Vakf-ı Zâviye-i Meknûn der nezd-i cisr-i kebîr der nefs-i Tokat" adıyla kayıtlıdır. Kitabede banisi veya mimarı hakkında herhangi bir

bilginin yer almadığı zaviye, vakıf kaydında geçen "Meknûn" ismi sebebiyle bu adla anılmaktadır. Meknûn, kelime olarak saklı, gizli gibi anlamlara gelmekte dolayısıyla bu adın bir kişi ismi olmadığı sanılmaktadır **(Devellioğlu, 1984: 723)**. Zaviyenin Defter-i Evkaf-ı Rûm'da yer alan vakıf kaydının transkripsiyonu ve çevirisi şu şekildedir:

> Karye-i Kızılcaköy tabi-i Artukabadân malikâne nıfsı vakf-ı zâviye-i Meknûn hâsıl kendüm mud 10 cev mud 5 Âsiyâb der nezd-i cisr-i kebir vakf-ı zâviye-i mezbûre hâsıl fi sene.....150
> Dükkân der der sûk-ı penbedûzân icâre fi sene..... 150
> İcârât zaminhay-ı besâtin der Cefagölü ber vech-i maktû vakf-ı zâviye-i mezbûre fi sene.....2283
>
> El-masraf bade'l-rakabe zâviye-i mezbûrenin mamuliyye olan vakıf nâmesinde mestûr olan evkâfın ekseri mürûr-ı zaman ile zâyi olub bil fiil mevcûd olan evkâf-ı mahsûlden yevmî 2 akçe ile berât-ı hümâyûn muktezâsınca Emir Abdullah Şeyh ve yevmî 1,5 akçe ve senevî 3 mud galle ile Haydar nâm kimesne câbi ve türbehân olub yevmî I akçe ile Bali nâm kimesne mütevelli olub senevî 120 akçe ile Mehmed nâm kimesne cüzhân olub mutasarrıflar imiş ol takdirce âyende ve revendeye cüzi nesne kalmağla şart-ı vâkıfa bi't-temâm riayet olunmağa imkân olmayûb hâliya cihet-i mescid yevmî 2 akçe olub beher sabah şeyh olan sûre-i Yasin ve ikindüde sûre-i Yasin ve ikindüde sûre-i Amme okumak üzre mütevelliye yevmî I akçe ve câbiye senevî 120 akçe ve senevî 125 er akçe 2 nefer hâfızlara tâyin olunub maa-fazl zâviye-i mezbûrede âyende ve revende mesârıfına sarf olunmak münâsib görüldüğü sebt-i defter olundı **(Üstek, 1985: 155)**.

1. Artukabad'a bağlı Kızılcaköy'ün mâlikâne hissesinin yarısı hasıl: 10 mud kendüm 5 mud cev (arpa)
2. Cisr-i Kebir yanında bir değirmen, geliri senede 150 akçedir.
3. Cefa gölündeki bostanların icareleri, geliri senede 2283 akçedir.
4. Pamuk dikiciler çarşısında bir dükkan, geliri senede 150 akçedir.

Vakıf kaydından anlaşıldığına göre zaviyenin vakfiyesinde kayıtlı olan vakıflar zamanla azalmış, kaybolmuş, kalan vakıfların mahsülünden günde 2 akçe berat ile Emir Abdullah Şeyh'e, günde 1,5 akçe ve senede 3 mud galle Haydar isimli kişiye cabi (tahsildar) ve Türbehan (türbede Kuran okuyan kişi) olmak üzere verilmiştir. Bali adlı kişi günde 1 akçe ile mütevelli, Mehmed adlı kişide senede 120 akçe ile cüzhan (Kuran'dan cüz okuyan kişi) olmuşlardır. Bu durumda zaviyeye gelen gidene nesne kalmamıştır. Vakıfın şartınada tamamıyla uymak imkanı yoktur. Bu nedenle şeyhe her sabah Yasin ve ikindi vakitlerinde Amme suresi okumak şartıyla günde 2 akçe ayrılmıştır. Mütevelliye günde 1 akçe, cabiye senede 120 akçe ve 2 hafıza senede 125 er akçe verilmektedir. Bunlardan arta kalan ise zaviyeye gelen gidenlerin masrafına harcanmaktadır **(Üstek, 1985: 15)**.

Albert Gabriel, Evliya Çelebi'ye dayanarak zaviyeden Açıkbaş Zaviyesi olarak bahsetmektedir **(Gabriel, 1934: 104-105)**. S.Emir ise yapının "Merkad-i Âl-i Abâ" yani "Eş-Şeyh Hazret-i Bek Dûd Baba Türbe ve Tekkesi" olarak bahsedilen yapı ile aynı yapı olduğunu düşünmekte, Tokat'ta Cisr-i Kebir yanında yer alan ve içinde türbe olan tek yapının 1576 tarihli vakıf kaydında da köprüyle anılan Şeyh Meknûn Zaviyesi olduğunu ifade etmektedir **(Emir, 1994: 36-37)**.

> "...Cisr başında merkad-i pâk Âl-i Abâ, yani eş-Şeyh Hazret-i Bek Dûd Baba Bi-Kavl-i Müverrihîn beğdir ve deyyândan ulu sultan imiş. Cisre kârib bir tekke içinde medfundur..." **(Kopraman, 1987: 55)**.

984 H / 1576 tarihli vakıf kaydında "Vakf-ı Zâviye-i Meknûn" olarak geçmesine karşılık bu tarihten önce ve sonra zaviyenin hangi isimle anıldığı bilinmemektedir. Tokat'taki mimari eserler hakkında bilgi veren Evliya Çelebi, seyahatnamesinde Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin bulunduğu yer ile alakalı olabilecek bazı tekke isimleri vermektedir. Bunlar arasında :

> "...Bağlar içinde Hıdırlık denilen yerde Açıkbaş tekkesi, bektaşiler yeri olup bey ve fukaraya nimeti boldur. Hıdırlık tekkeside bektaşilerindir..." **(Evliya Çelebi, 1970 b: 235)**.
>
> "...Hıdırlık ırmağı kenarında Kömsek Baba Tekkesi eski makamdır. Halveti fukarası yerleşmiş olup vakıfsızdır..." **(Evliya Çelebi, 1970 b: 235-236)**.
>
> "....Bütün aşıkların, Hıdırlık ırmağı kenarında çadırlarıyla ve kulübeleriyle gelip safâ ettikleri Kömsek Sultan mesiresi vardır..." **(Evliya Çelebi, 1970 b: 243)**.

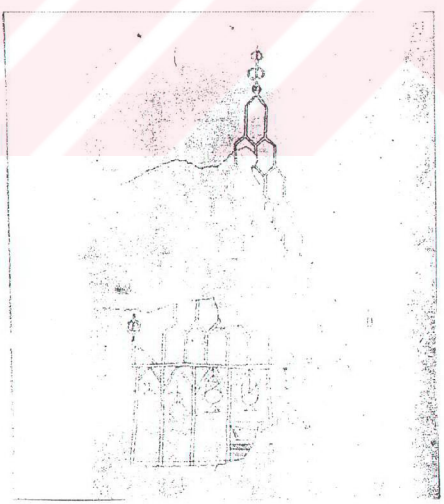
Evliya'nın bahsettiği bu tekkelerden bir tanesi sahip olduğu özellikler sebebiyle Şeyh Meknûn Zaviyesi ile aynı yapı olabileceği düşüncesini akla getirmektedir. Şehrin içinde olduğu ifade edilen bu tekke "Meydan Tekkesi" olarak bilinen yeşil renkli çinilerin yer aldığı bir yapıdır. Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin etrafındaki alanın o dönemde kıyısından Yeşilırmak nehrinin aktığı önemli bir mesire alanı ve meydan olduğu düşünülebilir. Fakat yapının içerisinde bir kuyunun olduğu ifade edilmektedir. Yapının geçirdiği onarımlarla ilk halinden uzaklaştığı, zaviyenin içinde yada taşları sökülerek ortadan kalkan avlusunda böyle bir kuyunun olup olmadığı belli değildir. Evliya Çelebi'nin bahsettiği bu kuyu merkezi kubbenin altındaki havuz olabilir.

Tokat'ta Şeyh Meknûn Zaviyesi dışında bu kadar yoğun bir çini süsleme programına sahip bir başka tarikat yapısına rastlamamış olmamız bu iki yapının aynı yapı olma ihtimalini akla getirmektedir.

> "... Şehir içinde Meydan Tekkesi fevkalâde mamur ve eski binadır. Bu makamı hayır sahibi süslemiş ve baştan ayağa yeşil çini ve bukalemun nakışlarıyla yapmış olduğundan giren çin boyahânesi zanneder. Bu ibret verici tekkede bir âb-ı hayat sulu kuyu vardır. Tabiat ehli olanlar bu sudan içerler..." **(Evliya Çelebi, 1970 b: 236)**.

Kubbeli sofa mekanının kuzeyindeki duvarda sgraffito iki çizimden bahseden Karamağaralı, bunlardan birinde iki geyiği çeken bir insan figürünün ve Ali sözcüğünün yer aldığını, bu figürün Hz.Ali veya ona bağlı bir veliyi yahut bir şeyhi temsil ettiğini, ikinci basit çizimin ise Şeyh Şihabü'd-din Ebu Hafs Ömer el-Sühreverdi'nin (1145-1234) Bağdat'taki türbesinin Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin duvarına çizilmiş olduğunu düşünmekte ve burdan yola çıkarak zaviyenin Şeyh Sühreverdi tarikatına mensub kimselere ait olduğunu ileri sürmektedir **(Şekil 5. 79-80) (Karamağaralı, 1987: 420-422, 424-425)**. Benzer şekilde Sivrihisar'ın mülk köyünde bulunan Doğan Arslan Türbe-Mescidi'nin taş duvarında sgraffito tekniğinde yapılmış bir Sühreverdi türbesi çizimi ile Konya Ereğlisi'nde XV. yüzyıla tarihlenen bir türbenin girişinde, sağda, duvarın sıvası üzerinde oturan bir derviş ile Şeyh Şihabü'd-din Sühreverdi türbesinin sgraffito çiziminden bahsedilmekte, XIV. ve XV. yüzyıla yerleştirilen bu tür çizimlere dayanarak Şeyh Meknûn Zaviyesi'de Alevi-Sünni akidelere uyan kişilerin toplandıkları, Sühreverdilik tarikatına mensub kimselere ait bir yapı olarak Karamağaralı tarafından kabul edilmektedir. Sühreverdi tarikatının Orta Anadolu'nun özellikle Konya, Kayseri, Tokat ve Amasya gibi önemli kültür merkezlerinde yayıldığı bilinmektedir. Ebû Hafs Şihabeddin Ömer Sühreverdi (Ö.1234), Abbasi Halifesi en-Nasır li-Dînillah'ın (1180-1224) emriyle Fütüvvet teşkilatını hilafet kurumuna bağlamış, Anadolu'ya elçi olarak gelmiş, 1215 yılında Sultan I. Alaeddin Keykubad'ı fütüvvet teşkilatına sokmuştur. Bu vesile ile tarikat Anadolu'da yayılma imkanı bulmuştur. Ayrıca Muinüddin Pervane'nin 1288 yılında ölen Şeyh Fahreddîn Irakî için Tokat'ta bir zaviye yaptırdığı ifade edilmektedir **(Bayram, 1987: 35)**. Fakat bu çizimler yapı ile aynı döneme değil daha sonraki bir tarihe

Şekil 5. 79 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanının kuzey duvarındaki sgraffito tekniğindeki çizim (Karamağaralı, 1987: 424)



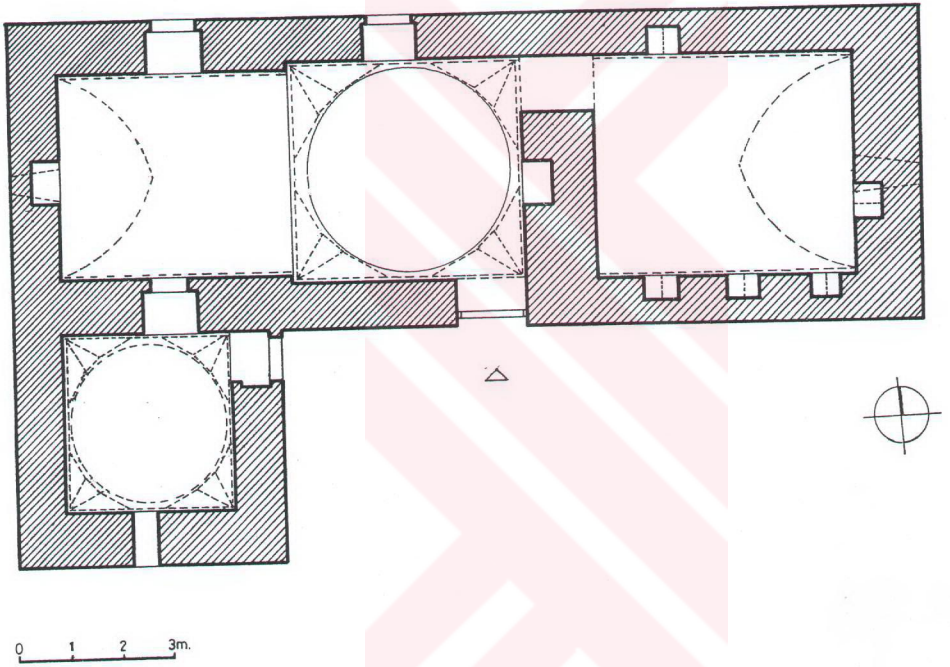
Şekil 5. 80 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanının kuzey duvarındaki sgraffito tekniğindeki çizim (Karamağaralı, 1987: 425)

yerleştirilmektedir. Anadolu'da Sühreverdi tarikatına ait olduğu bilinen Konya Ereğli'sindeki 1390 tarihli Nasiha Hatun binti Süleyman tarafından yaptırılmış olan Şeyh Şihabü'd-din zaviyesinin Nasıri fütüvvetnamesine uygun olarak dört tarafı açık ve havuzlu bir merasim salonuna sahip bir yapı olduğu ifade edilmektedir **(Karamağaralı, 1987: 422)**. Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin böyle bir plana sahip olmadığı açıktır. Fakat bu tarikata ait yapıların fütüvvetnamedeki ifadelere uygun olarak yapılmasına dikkat edilip edilmediği ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Şeyh Meknûn Zaviyesi'nde sgraffito çizimlere dayanarak yorumda bulunan Karamağaralı, yapının XIV. yüzyılın sonları ile XV. yüzyıldaki durumundan bahsetmekte, bu tarihten sonra zaviyenin Sühreverdi tarikatına mensup kimselere ait olduğunu kabul etsek bile bu durumda yapının ilk inşa tarihinden bahsedilen bu sürece kadar kimlere ait olduğu sorusu akla gelmektedir. Yapının inşa kitabesinde banisinin adının yer almaması, Evliya Çelebi'nin hakkında bilgi verdiği yapılardan bir ihtimal olarak hangisinin bu zaviye olabileceği konusundaki belirsizlik, 984 H / 1576 tarihli Defter-i Evkaf-ı Rum'daki kayıtta bu tür bir bilginin geçmemesi ve bunun dışındaki kaynaklarda da bu yapıya dair bilgilerin yetersizliği Karamağaralı'nın ifadeleri dışında yapının hangi tarikata veya tarikatlara mensup kişilerce kullanılmış olduğu sorusunu cevaplamamıza engel olmaktır.

5. 4. 2. Yapının Planı ve Mimari Özellikleri

Güney yönde zaviyeye girişi sağlayan bir kapıdan sonra merkezi bir kubbenin örttüğü sofa mekanına geçilmektedir. Planın merkezinde yer alan kubbeli sofanın doğusunda buraya bir açıklıkla bağlanan tonozlu bir oda ile batı yönünde geniş bir kemerle sofaya açılan eyvan ve eyvanında güneyinde kubbeli bir türbe "L" şeklinde bir plan meydana getirmektedir **(Şekil 5. 81)**.

Yapının batı cephesinde bulunan tek açıklık bu yöndeki eyvan duvarında, yaklaşık olarak yerden 3.40 cm yükseklikte yer alan ve sonradan genişletildiği anlaşılan penceredir **(Şekil 5. 82)**. Bu pencerenin etrafı tuğla dizileriyle çevrelenmiştir **(Şekil 5. 83)**. Türbenin batı cephesinde dışarıya yansıyan herhangi bir açıklık bulunmazken güney duvarında bir pencere ve doğu duvarında türbeye doğrudan girişi sağlayan bir kapıya sahiptir. Güney yönde yerden yüksekliği 110 cm olan türbeye ait pencere



Şekil 5. 81 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi Planı (S. Parlak, 2002)

Şekil 5. 82 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi batı ve güney cepheleri

51x84 cm boyutlarında ahşap bir çerçeveye ve parmaklıklara sahip taş lentolu bir açıklıktır **(Şekil 5. 84)**. Doğu duvarında ise yüksekliği 202 cm olan etrafı tuğla dizileriyle çevrili doğrudan türbeye açılan bir kapı yer almaktadır **(Şekil 5. 85)**. Güney yönde sofaya geçiş ise 2.00 m. yüksekliğinde, kemer üzengi seviyesine kadar tuğlanın tercih edildiği çift kanatlı ahşap bir kapıyla sağlanmaktadır **(Şekil 5. 86-87)**.

Zaviyenin doğu cephesinde yerden yüksekliği 3.00 m olan etrafı tuğla dizileriyle çevrili demir parmaklıklı pencerenin zaviyenin batı cephesindeki pencere gibi genişletilmiş bir mazgal açıklığı olduğu anlaşılmaktadır **(Şekil 5. 88)**. Kuzey cephesinde ise biri sofa mekanına diğeri ise eyvana açılan sivri kemerli, etrafı tuğla dizileriyle çevrili, demir parmaklıklı ve ahşap kasalı yerden yükseklikleri 64 cm kendi yükseklikleri ise 126 cm olan pencereler yer almaktadır **(Şekil 5. 89) (Şekil E. 51-52)**. Yapının cephelerinde moloz taş malzeme tercih edilirken türbenin güney cephesinde yer alan kesme taş söveli pencere dışındaki kapı ve pencere açıklıklarının etrafında tuğla malzeme kullanılmıştır.

Güney yönden zaviyenin içine girildiğinde sağ tarafta sivri kemerli bir niş yer almaktadır **(Şekil E. 53)**. Nişin hemen yanında ise sofadan tonozla örtülü doğu odasına geçişi sağlayan ufak bir tonozla örtülü sivri kemere benzetebileceğimiz keskin hatlı bir açıklık bulunur. Asıl giriş kapısı durumundaki güney açıklığının karşısında sofa mekanını aydınlatan sivri kemerli bir pencere açıklığı yer alır. Güney duvarında herhangi bir açıklığa sahip olmayan sofaya batı yönünden tüm genişliğiyle sivri kemerli bir eyvan bağlanmaktadır **(Şekil E. 54)**. Eyvanın yer aldığı batı yönü dışında diğer üç yönde geçiş öğeleri olan türk üçgenleri arasında sivri kemerli kör nişlerin bulunduğu merkezi bir kubbe sofayı örtmektedir. Bu kubbenin merkezinde aydınlık açıklığına işaret eden bir açıklık mevcut değildir. Eyvanın güney duvarında türbeye geçit veren sivri kemerli bir kapı açıklığı **(Şekil E. 55)**, batı duvarında biri altta sivri kemerli niş diğeri bu nişin üzerinde yer alan genişletilmiş mazgal pencere olmak üzere iki açıklık ve kuzey duvarında sofanın bu yöndeki penceresi ile boyut ve özellikleri açısından uyum içinde olan bir pencere açıklığı bulunmaktadır. Türbeye geçit veren sivri kemerli kapı açıklığından sonra mekanın dört duvarının ve dışarıya çıkışı sağlayan doğu yönündeki kapı kemerinin kubbeye geçiş elamanı olan türk üçgenlerinin eteklerine kadar çinilerle kaplı olduğu görülmektedir **(Şekil E. 56-59)**. Dökülmelerin yoğun olduğu bu bölümde, düz kesimli dikdörtgen siyah çiniler bir

bordür oluşturacak şekilde altıgen renkli çinileri çerçevelemektedir. Dikdörtgen kesitli firuze renkli çiniler ise doğu yöndeki kapının etrafını çevrelemektedir. Bu mekanda diğer bir açıklık ise güney yönden türbeyi aydınlatan penceredir.

Şekil 5. 83 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesinin batı cephesindeki pencere

Sofanın doğusunda kalan tonoz ile örtülü mekanın güney duvarında yerden yükseklikleri ortalama 97-99 cm arasında değişen kendi yükseklikleri ise 63-65 cm arasında olan üç, kuzey ve doğu duvarında ise benzer özelliklere sahip birer sivri kemerli niş açıklığı bulunmaktadır **(Şekil E. 60-61)**. Doğu yöndeki nişin üzerinde bu mekanın tek ışık kaynağı konumunda olan genişletilmiş bir mazgal pencere yer almaktadır. Bu oda mevcut nişlerden dolayı sufilerin oturdukları ve vakit namazlarını kıldıkları mescid birimi olmalıdır.

İç mekanın tüm duvarları onarım esnasında sıvanmış, beyaz badanayla boyanmış olduğundan türbe mekanının çini ayrıntıları dışında ilk dönemden kalma bir detaya rastlanmamaktadır.

Şekil 5. 84 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesinin türbe bölümüne açılan pencere

5. 4. 3. Değerlendirme

Albert Gabriel, zaviyenin doğu odasının yıkık olduğuna işaret ederken türbeye doğrudan açılan doğu yöndeki kapı ile güney yöndeki pencere açıklığına ve eyvanın batı duvarındaki niş ve üst pencereye planda yer vermez **(Gabriel, 1934: 105-106) (Şekil E. 62)**. Albert Gabriel'in planında çok net olmasa da ondan önce Uzunçarşılı'nın 1927 tarihli çalışmasında yapıya girişin (Şimal) kuzey tarafından olduğu ifade edilmektedir **(Uzunçarşılı, 1927: 57)**.

1967 yılına tarihli E.Yurdakul tarafından yapılan röleve projesinde zaviyeye girişi sağlayan güney kapısının duvarla örülerek kapatıldığı ve yapıya girişin kuzey duvarında yer alan ve bugün sofayı aydınlatan pencerenin yerinden sağlandığı anlaşılmaktadır **(Şekil E. 63)**. Bu farklılığın yanısıra türbenin doğu kapısının **(Şekil**

E. 64-65), eyvanın batı duvarındaki alttaki açıklığın ve kuzey duvarındaki eyvan penceresinin örülerek kapatıldığı anlaşılmaktadır. Eyvanın batı duvarındaki üst açıklık planda belirtilmemesine karşılık enine kesitte mevcuttur **(Şekil E. 66)**. Diğer önemli bir ayrıntı ise sofadan doğudaki tonozlu odaya geçişi sağlayan açıklığın bulunduğu duvarın kısmen yıkık olmasıdır. Fakat bu esnada duvardaki nişin varlığı anlaşılmaktadır. Ayrıca türbede doğu-batı doğrultusunda bir sanduka görülmektedir. Bundan sonra 1969 yılında F.Göksel, 1972 yılında Ş.Yetkin ve H. Kasapoğlu **(Kasapoğlu, 1972: 27)**, 1977'de Marie de Carcaradec **(Carcaradec, 1977: Planche IX, Fig. 2)** tarafından yapılan çalışmalarda yapıya girişin kuzey cepheden sağlanmaya devam ettiği **(Şekil E. 67)**, bu girişin yanındaki eyvana açılan pencerenin, eyvanın batı yönündeki alttaki açıklığın kapalı olduğu **(Şekil E. 68)**, eyvan duvarlarının batı yönündeki alt açıklığın üst hizasına kadar firuze renkli altıgen çinilerle kaplı olduğu, eyvan tonozunun kaburgalı bir tonoz olduğu **(Şekil E. 69)**, sofada kubbeye geçişte eyvan yönü dışındaki üç yönde türk üçgenleri arasında yer alan sivri kemerli kör nişlerde firuze ve patlıcan moru renkli çinilerin yer aldığı **(Şekil E. 70)**, türbenin eyvana girişi sağlayan kapısı ile dışarıya çıkışı sağlayan kapısının üzerindeki mozaik çini tekniğinde alçı zemine kakılmış firuze ve patlıcan moru altı köşeli yıldız kompozisyonlu altıgen, üçgen ve baklava biçimli levhalardan meydana getirilen detayların ve kitabesiz sandukanın mevcut olduğu bu çalışmalardan anlaşılmaktadır **(Şekil E. 71)**. Fakat günümüzde türbenin duvarlarındaki firuze renkli altıgen ve dikdörtgen çinilerle yine aynı mekanda yer alan dikdörtgen patlıcan moru çiniler mevcut değildir. Yapının orjinal hali ile ilgili olarak F.Göksel'in çalışmasında sofa üzerindeki kubbede aydınlık feneri açıklığının olduğu ifade edilirken başka hiçbir yayında buna değinilmemektedir **(Göksel, 1969: 72)**.

Tüm bu veriler değerlendirildiğinde yapının merkezinde yer alan sofanın ortasında bir aydınlık açıklığının hatta onun üzerinde bir fenerin olduğu düşünülebilir. Türbenin dışarıya açılan doğu kapısının kemer köşeliklerinde görülen çinilerin, eyvana geçişi sağlayan kapının kemer köşeliklerinde ve sofa mekanında kubbeye geçişte kör nişlerde görülen çinilerle dönem ve kompozisyon açısından gösterdiği uyum tüm bu çini kompozisyonların bir kerede tasarlanarak yapıldığını dolayısıyla bu detayların yer aldığı yerlerden biri olan türbenin doğu kapısının zaviyenin ilk döneminden olduğunu düşündürmektedir.

Şekil 5. 85 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesinin türbe bölümüne girişi sağlayan kapı

Eyvanın batı duvarında yer alan günümüzde niş daha önceki fotoğraflarda pencere olduğu anlaşılan açıklığın bu dönemde özellikle de bu tür yapılarda altlarda çok fazla pencere olmaması ve altıgen firuze renkli çini kaplı bir duvarda yer alan bu pencerenin etrafının türbenin kapılarındaki gibi bir bordürle ve hatta köşeliklerle çevrili olmaması sebebiyle sonradan açıldığı düşünülmektedir. F.Göksel yapının çinileriyle ilgili verdiği bilgide türbenin içinde pencere ve kapının köşe dolgularında alçı zemine kakılmış firuze ve patlıcan moru renkli çinilerden bahsetmektedir **(Göksel, 1969: 23)**. Bu bilgiye başka bir yayında rastlanılmamasına karşılık böyle bir durumun söz konusu olması halinde eyvanın kuzey duvarındaki pencerenin de

türbe penceresi ile aynı özelliklere sahip olması gerektiği düşünülebilir. Dolayısıyla bahsedilen bu detaylara sahip olmadığı açık olan bu pencerenin hemen üstünde bir başka açıklığın varlığı bu yönde ikinci bir pencereye ihtiyaç olmadığını göstermektedir. 1969-1977 yılları arasında yapılan çalışmalarda örülü olduğu görülen alttaki bu açıklık büyük bir olasılıkla 1982-83 yılları arasında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce gerçekleştirilen onarım esnasında kapatılarak niş haline dönüştürülmüştür. Bu esnada yapı tamamen elden geçirilmiştir. İç mekanın duvarları sıva ve boya ile kaplandığından orijinal duvar dokusu tamamen görünmez hale gelmiştir. Ayrıca aynı tarihlere ait fotoğraflarda görülen özellikle de eyvandaki çinilerin bu restorasyon sonrasında tamamen ortadan yok olduğu, dış cephenin de elden geçirilerek duvarların derz aralarının doldurulmakla kalmayıp yeni baştan örüldüğü, üst örtünün ise bu esnada galvanizli levha ile kaplandığı anlaşılmaktadır.

Şekil 5. 86 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, güney cephe

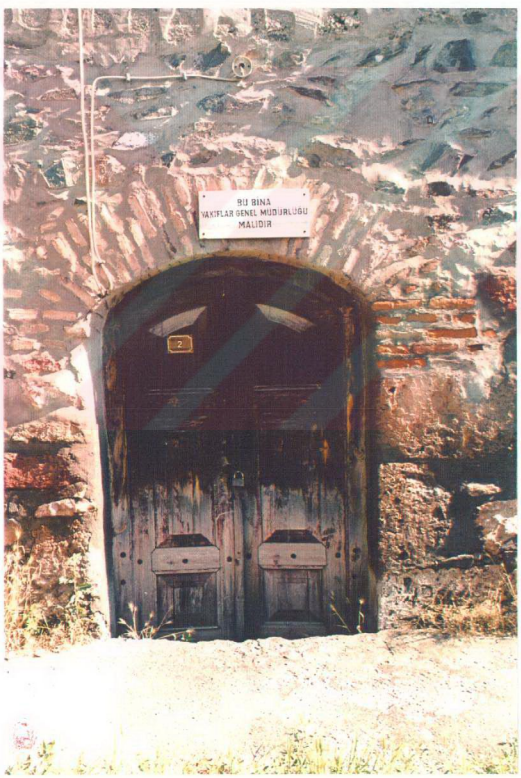
Günümüzde yapının içinde mihrap bulunmamaktadır. S.Emir türbeden eyvana açılan kapının 984 / 1576 tarihli vakıf kaydında "cihet-i mescid" için tahsisat ayrıldığı gerekçesiyle kapatılarak bu miktarın kapının mihraba dönüştürülmesinde kullanıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla türbe ile zaviyenin ilişkisinin bu kapı

açıklığının kapatılması sebebiyle kesildiğini ve türbenin doğu yönündeki kapısının sonradan açıldığını ifade eder. Hatta bu onarımı XVI. yüzyıldan da önceye tarihler **(Emir, 1994: 40)**. Fakat 1576 tarihli bu vakıf kaydında belirtilen iki akçenin onarım için değil şeyhe her sabah Yasin ve ikindi vakitlerinde Amme suresi okumak şartıyla verildiği yazmakta ve burada bir onarımdan bahsedilmemektedir **(Üstek, 1985: 15, 155)**. S.Emir'in ifade ettiği açıklama doğru olarak kabul edilse dahi 16. yüzyıldan öncesine tarihlediği bu onarımdan önce türbeye doğudan bir girişin söz konusu olmadığını ifade ettiğine göre zaviyenin ilk yapıldığı dönemde burada bir mihrabın olmadığı açıktır. Halef Gazi Hanikâhı'nda bağımsız bir mescid birimine ve mihraba rastlarken Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nde böyle bir mihrabın olup olmadığına sofanın arkasındaki güney duvarının ayakta olmaması sebebiyle cevap verememekteyiz. Fakat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nde eyvan-merkezi kubbe birleşmesinin esas olduğu dikdörtgen mekanın güney duvarında mihrab işlevini karşılayan bir niş söz konusu değildir. Uzunçarşılı, yapıyı Şeyh Meknûn türbesi başlığı altında ele almakta, türbenin içerisindeki çinilere değindikten sonra yapının birbiri içersinde iki hücresi olduğundan ve hücrenin birinde de bir mihrabın yer aldığından bahsetmektedir **(Uzunçarşılı, 1927: 57)**. Ayrıca M.B.Karagülle tarafından yapının kitabesi hakkında verilen bilgileri doğrularcasına bu tarihte kitabesinin bulunmadığını ifade etmekte dolayısıyla zaviyeye ait kitabenin 1904 yılında nehrin kenarına konmuş olduğu anlaşılmaktadır. Bahsettiği mihrabın doğu kanattaki odanın güney duvarında olması muhtemeldir. S.Emir, röleve projesinde odanın güney duvarında iki dolap nişi arasında yer alan ve moloz bir dolguyla kapatılmış görünen nişin konumu bakımından bir ocak nişi olduğunu söylemektedir **(Emir, 1994: 40-41)** Moloz bir örgüyle kapatılmış bu nişin Uzunçarşılı'nın bahsettiği mihrap olma ihtimali konumu açısından uygundur.

> "...Yeşilırmak köprüsünün Tokat tarafında solda gözüken kargir türbedir. Türbenin içerisi güzel çinilerle müzeyyen olup kapısı şimal tarafına tesadüf eder. Biribiri içerisine iki hücresi vardır. Hücrenin birinde mihrap görülür. Kitabesi yoktur..." **(Uzunçarşılı, 1927: 57)**.

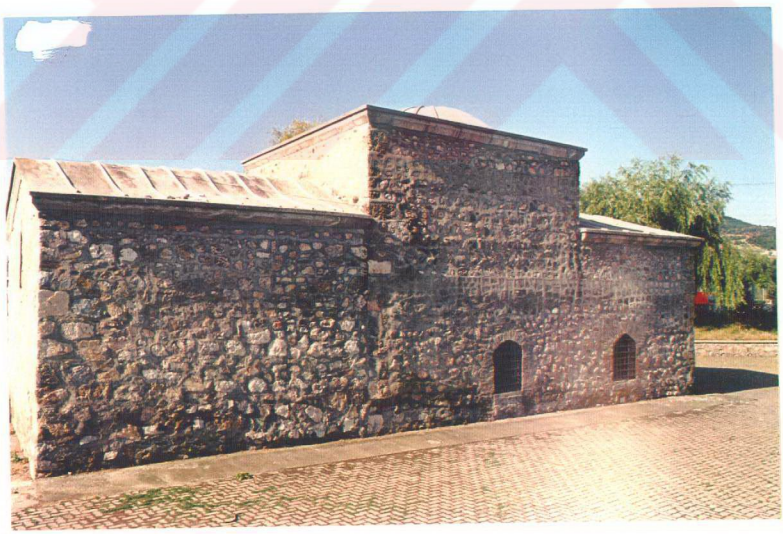
Şeyh Meknun Zaviyesi genel olarak ufak değişikliklerin dışında merkezi kubbeli sofa ile ona batı yönünden bağlanan tek eyvanlı Tokat bölgesindeki tarikat yapılarında sıkça gözlenen şemayı değişmeden korumuştur. Kubbe ile örtülü türbe

ve sofaya açılan tonozlu oda ise bu plan şemasını tamamlamaktadır. Çini detaylarının yoğunluğu bu bölgedeki hiçbir tarikat yapısında görülmemektedir. Yapı bu özelliği ile Konya'daki Sahip Ata Hanikâhı ile karşılaştırılabilir. Bunun dışında yapının anıtsal bir taçkapıya veya girişe sahip olmayışı Tokat'taki Ebu'ş Şems Hanikâhı ile ortak özellik oluştururken Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nden ve Halef Gazi Hanikahı'ından bu özelliği ile ayrılır. M.Besim Karagülle'nin ifadelerine dayanarak yapının etrafının bir çevre duvarı ile çevrili olması ve kitabesinin de bu çevre duvarı üzerindeki bir cümle kapısında yer alması bölgedeki diğer tarikat yapılarından ayrılan, Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne ait bir özelliktir.



Şekil 5. 87 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne girişi sağlayan kapı

Şekil 5. 88 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, doğu cephesi



Şekil 5. 89 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, kuzey cephe

5. 5. Tokat Sünbül Baba Zaviyesi

5. 5. 1. Tarihçe:

Zaviye* Tokat il merkezinde, Samsun–Sivas yolu üzerinde, Muinüddin Pervane tarafından yaptırılan Gök Medrese'nin 200 m. kuzeyindedir. Yapının taçkapısında üç satırlık inşa kitabesi yer alır **(Şekil 5. 90)**. Bu kitabenin transkripsiyonu ve çevirisi şöyledir:

> (1) Kâle'llâhu te'âlâ ve mâ tükaddimû li-enfüsiküm min hayrin tecidûhu 'inde'llâhi hüve hayran ve a'zame ecran ve'stağfiru'llâhe tevessele bi-inşâ'i hâze'l-makâmi'l-mübâreki'l-müsemmâ dâru's-sulehâ (2) ila'llâhi te'âlâ fi-zemeni's-Sultâni'l-a'zami gıyâsi'd-dünyâ ve'd-dîn Mes'ûd ibni Keykâvüs halleda'llâhu devletehu 'atîkul'l meliketi'l-mu'azzamati'l-mutahharati'l-mükerreme (3) ile't-tarafeyni'n-nesîbeti'l-ebeveyni safveti'd-dünyâ ve'd-dîn binti'l-emîri'l-mağfûri Mu'înü'd-dîn Pervâne rahimehu'llâhu ve ebkâhâ zeynû'l-hâcci ve'l-harameyn Sünbül bin 'Abdullah tekabbela'llâhu minhü fi-seneti ihdâ ve tis'îne ve sitti mi'e.
>
> Yüce Allah şöyle der: "Kendiniz için yaptığınız iyiliği daha iyi ve daha büyük ecir olarak Allah katında bulursunuz. Allah'tan bağışlanma dileyin. "Dâru's-sulehâ olarak adlandırılan bu mübarek makamı, yüce sultan, din ve dünya işlerinde kendisine başvurulan Mesud bin Keykavüs -Allah onun devletini ölümsüz kılsın- zamanında merhum emir Muinüddin Pervane'nin -Allah ona rahmet eylesin- kızı, din ve dünyanın seçilmişi, anne ve babası tarafıyla nesebi temiz, keremli, pak, atîk yüce hâtunun -Allah onun ömrünü uzun kılsın- azadlısı, hacıların ve haremeynin süsü Sünbül bin Abdullah Allah'a yakınlaşmak için yaptırmıştır. Allah ondan kabul etsin, 691 yılı.

Yapı kitabesinde "dârü's-sulehâ" olarak adlandırılmaktadır. Anadolu'da kitabesinde bu ifadenin yer aldığı başka yapılarda vardır. 648 H / 1250-51 tarihli Antalya'daki Karatay Dârü's-sulehâsı bir tarikat yapısıdır. Antalya Dârüs-sulehâsı, XIII. yüzyıla tarihli "Gunyet ul-kâtib" adlı inşa kitabında hanikâh ismiyle geçmektedir **(Turan, 1948: 82-83)**. Niksar Ahi Pehlivan Dârü's-sulehâsı'nın vakfiyesinde ise hem zaviye

* Yapı, Temmuz 2002 tarihinde incelenmiştir.

hem de dârü's-sulehâ adları geçmektedir. Yapıya ait 723 H / 1323 tarihli vakfiyede Ahi Pehlivan'ın bu yapıyı "tarikat şeyhi ile birlikte tarikat usullerine göre terbiye görmüş olan ve şeriatın zahiri hükümlerine göre daima ibadetlerini yerine getirmeye çalışan sulehâü's-sûfiyenin oturması için yaptırdığı" yazmaktadır **(Yediyıldız, 1987: 282-283)**. Bu ifade gerek dârüs'sulehâ olarak adlandırılan bu yapı gerekse Selçuklu dönemi tarikat yapılarının hepsi için kabul edilebilecek bir açıklamadır.

Şekil 5. 90 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi inşa kitabesi

Yapının kitabesinde adı geçen baninin ve onunla ilişkili olduğu anlaşılan Muinüddin Pervâne'nin kızının kimliği açık değildir. Kitabeye göre yapı Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavus zamanında Muinüddin Pervâne'nin kızının azatlı kölesi el-Hac Sünbül bin Abdullah tarafından yaptırılmıştır. Kitabede bahsi geçen Muinüddin Pervane'nin kızının adının ne olduğu konusunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Kitabeyi yayınlayan Halil Edhem bu kadının adının belli olmadığını ifade etmekte ve Muinüddin Pervane'nin kızına "el-Meliketü'l-Muazzeme" lakabının verildiğinden, bu lakabın hükümdar eşlerine verilen bir isim olduğundan ve sadece Muinüddin Pervâne'nin kızı olduğu için bu ismin verilmiş olamayacağından hareketle bu kadının Sultan Mesud'un eşi olması gerektiğinden bahseder **(Edhem, 1331: 650-653)**. Ersal Yavi ise kadının adının "Safiyeddin" olduğunu yazar **(Yavi, 1986: 49)**. Albert Gabriel, zaviyenin II. Mesud zamanında, Muinüddin Pervâne'nin kızı Safwat

al-dîn'in azatlı kölesi Abdullah oğlu Sünbül tarafından inşa edildiğini kaydetmektedir **(Gabriel, 1934: 103)**. Saim Savaş ise kitabeye dayanarak el-Hac Sünbül bin Abdullah'ı azat eden kadının "Melike-tü'l-Muazzame" lakabını taşıyan Safvetüddünya ve'd-din binti Muinüddin Pervâne (Saffeddin binti Muinüddin Pervâne) olduğunu ifade eder **(Savaş, 1994: 199)**. Hüseyin Hüsameddin, el-Hac Sünbül bin Abdullah'ı azat eden kadının adının "İldihond Hatun" olduğunu yazmaktadır. İldihond Hatun'un kimliği konusunda ise bu kadının son Selçuklu Sultanı Mesud bin İzzeddin Keykavus'un şehzadesi olan Sultan Tâceddin Altınbaş'ın annesi ve Tokat'ta Ahmed Paşa Camii ile Sünbül Baba Zaviyesi'nin kitabelerine göre Muinüddin Pervâne'nin kızı olduğunu yazar **(Hüsameddin, 1330-1332: 23, dn. 1, 2)**. Saim Savaş, Eflaki'nin eserinde adı geçen Pervâne'nin kızı Havendzâde'nin, Hüseyin Hüsameddin'in bahsettiği İldihond Hatun ile aynı kişi olabileceği üzerinde durmaktadır. İldihond ismindeki "hond" kelimesi ile Havendzâde adındaki "havend" kelimelerinin aynı kelimenin değişik şekilde yazılmış biçimleri olduğunu ifade eder **(Savaş, 1994: 200)**, **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 487)**. J.H. Kramers ise Muinüddin Pervâne'nin kızlarından birinin Selçuklu Sultanı II. Gıyaseddin Mesud ile evli olduğunu iddia eder **(Kramers, 1960: 557)**.

Yapının kitabesinde Muinüddin Pervane'nin kızı için kullanılan "Safveti'd-dünyâ ve'd-dîn" ifadesinin bir lakap olduğu düşünülebilir. Benzer şekilde Fars edebiyatında şiirleriyle Lâle Hatun diye tanınan, hat tarihimizde ise Padişah Hatun olarak geçen 1272'de Abaka Han ile evlenip eşinin 1282'de vefatından sonra Argun Han'ın emriyle ve Moğol töreleri gereğince 1284'te Argun Han'ın üvey oğlu Keyhatu ile evlendirilmiş olan Karahıtay devleti hükümdarlarından Sultan Kutbeddin Muhammed'in kızı yeni eşi Keyhatu'nın 1291'de tahta çıkışından sonra kendisi de 1292'de Kirman tahtına çıkmış ve "Safvetü'd-Din" lakabını almıştır **(Cunbur, 1996: 616-618)**. Dolayısıyla bu ifadenin hükümdar eşleri için kullanılan övücü nitelikte bir ünvan olduğu anlaşılmaktadır.

Ariflerin Menkıbelerinde, Muinüddin Pervane'nin kızından bir kaç yerde bahsedilmektedir. Bunlardan birisinde Muinüddin Pervâne'nin kızının adının "Havendzâde" olduğu geçmektedir **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 487)**. Burada adı geçen Havendzâde isimli kadının Mevlevilikle bir ilişkisi olduğu açıktır. Başka bir hikayede ise Mevlevi tarikatına mensup olduğu anlaşılan Çelebi Şeyh Bahaddin-i

Cendî, Tokat şehrine geldiği zaman şehrin ileri gelenleri, sultanların hanımları ve Pervane'nin kızının çok büyük saygı gösterdiğinden bahsedilir. Bahaddin-i Cendî''nin Hankah-ı Hoca Münir'e şeyh yapıldığından ve bu hanikahın Pervane'nin kızı ile ilgisi olduğundan bahsedilmektedir. Hatta Pervâne'nin kızının Çelebi Arif'ten Şeyh Bahaeddin'i posta oturtmasını da istediği anlatılır **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 548-549)**. Bu ifadelerden Muinüddin Pervâne'nin kızı olduğu anlaşılan fakat menkıbede adı verilmeyen kadının Mevlevilikle ve adı geçen hanikahla yakın bağlantısı olduğu açıktır. Fakat bu hanikahın 1318-1353 yılları arasında yazılan Ariflerin Menkıbelerinde geçen, adının o dönemde farklı olduğu Sünbül Baba Zaviyesi olup olmadığı ve bunun yanısıra adı verilmeyen Muinüddin Pervâne'nin kızının da Sünbül Baba zaviyesinin kitabesinde ifade edilen kadın olup olmadığı kesin değildir. Muinüddin Pervâne'nin kızının yanısıra kendisinin de yoğun olarak Mevlevilikle ve Mevlevi şeyhleri ile ilişkide olduğu Ariflerin Menkıbeleri'nin pek çok yerinde görülür. Bununla birlikte Muinüddin Pervâne uzun süre Muhyiddin ibnü'l Arabi'nin (638 H. / 1241) üvey oğlu Sadrüddin Konevi'ye (673 H. / 1274) talebe olmuştur. Bu sebeple de Konevi ile İbnü'l Arabi'nin felsefesine ilgi duyduğu ve "Ekberiye" denilen fikir hareketini desteklediği bilinir. Ayrıca Sadreddün Konevi'nin talebelerinden Müeyyedü'd-Din Cendî (700 H. / 1301), Ferganalı Saidü'd-Din (691 H. / 1292) ve Fahrüddin Iraki'nin Tokat'ta yerleşmelerini sağlamış, onlara tekke ve medrese açmıştır **(Bayram, 1987: 34-35)**.

Eflaki'nin Menkıbelerinde Fatma Hatun adında keramet sahibi bir kadının varlığından bahsedilmekte, Mevlana'nın yanından hiçbir vakit ayrılmamış bu kadının marifetlerini Tokat'ta Gürci Hatun, Gumaç Hatun ve Pervane'nin kızına gösterdiğinden bahsedilmektedir **(Ahmed Eflaki, 2001: 304)**. Fatma Hatun hakkında ise çeşitli bölümlerde bu kadının Şeyh Selâhaddin'in kızı olduğu, Mevlana'nın ona okuma ve yazma öğrettiği, onun için sağ gözüm, kız kardeşi Hediye Hatun içinse sol gözüm dediği ve onu Bahaeddin'e nikahlandığı anlatılır **(Ahmed Eflaki, 2001 b : 303)**. Böylece Pervane'nin kızının Mevlana'yla alakalı bir veli kadın figürü ile olan ilişkisi onun Mevlana'nın düşüncelerine yakın bir görüşte olduğunu daha da somutlaştırmaktadır.

Sivas Ali Baba Zaviyesi evrakı içinde ele geçen ve Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nde kayıtlı 725 H. / 1325 tarihli vakfiyede bir takım gelir kaynaklarının Beğler Çelebi ibnü'l-merhum Çelebi Taceddin Mahmud bin el-Emirü'l-merhum

Sârimü'd-Devleti ve'd-Din Ahmed tarafından, Tokat'ta bulunan el-Hac el-Merhum Tavâşi Hoca Said bin Sünbül tarafından inşa edilen hanikâha vakfedildiği ifade olunmaktadır. Saim Savaş, Said bin Sünbül ile Sünbül bin Abdullah'ın aynı kişi olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır **(Savaş, 1994: 200)**. Sünbül ismi tavâşi yani saray ve konaklarda harem denilen kadınlara mahsus mekanlarda görevli hadım erkeklere verilen bir isimdir **(Kepeci, 1952: 185)**. Halil Edhem ise tavâşîlerin genellikle Sünbül adını aldığını ifade etmektedir **(Edhem, 1331: 652, dn. 1)**. Bunun yanısıra kitabede adı geçen yapının banisi Hoca Sünbül Abdullah oğlu olarak geçmekte bu da onun hadım edilmiş gayri müslim kökenli bir kişi olabileceğini düşündürmektedir. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'ne 1325 tarihinde kitabedeki melikenin evladı veya torunlarından olduğu sanılan Beğler Çelebi tarafından vakıflar bağlanmıştır **(Savaş, 1994: 201)**. Tüm bunlardan çıkarılan sonuç ise Muinüddin Pervane ve onun kızının hizmetinde olan Hoca Sünbül'ün bu zaviyeyi onların desteği ile yaptığı dolayısıyla da zaviyenin büyük bir olasılıkla bu tarihlerde Mevlana'nın düşünce sistemleriyle ilişkili aynı zamanda da Sünni inancına bağlı bir zaviye olduğudur.

Evliya Çelebi, Hoca Sünbül Baba hakkında Horasanlı Hacı Bayram Veli'nin, Hoca Ahmed Yesevi'nin izni ile Anadolu'ya, Osmanlılar'ın kurulduğu ilk dönemlerde Ertuğral'a ve Osmancık'a (Ertuğrul ve Osman Beylere) yardıma geldiği vakit Tokat'ta nehrin kuzey tarafında Sünbüllü adlı bağa geldiğinden, Sünbüllü denilen yerde bir halifesini bıraktığından, bu kişinin de Sünbüllü Baba adıyla meşhur türbede yatan kişi olduğundan bahseder. Yapı hakkında ise:

> "...Şehrin kuzeyinde, aşağı bağ ve bahçeler içinde Sünbüllü Baba Tekkesi, Hacı Bayram Veli çırağı Sünbüllü Sultan burada yerleşip, ta kafirlerin zamanından beri ulu bir makamdır. Sâfi dut ve salkım söğüd ve çeşitli meyve ağaçları ile süslü bir üzüm bahçeli tekkedir..." **(Evliya Çelebi, 1970 b: 235).**

> "...Sünbüllü Baba Tekkesi'nde hâlâ tâze boyalı taş vardır. Bir tarafı oluk gibi kalmış, üzerine arabça bir takım satırlar yazılmıştır. Dediklerine göre, eski hekimler üç satır yazı ile tılsımlı harfler yazmışlar. Günde birer defa bu sert taşlardan süt akarmış. Bir saat sonra yine kesilirmiş! Hz. Peygamber Efendimiz dünyaya geldikleri vakit bu tılsımlar hükümden düşmüş, Hala oluk durur..." **(Evliya, 1970 b: 240).**

Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre yapının kitabesinde adı geçen ve Pervâne'nin kızıyla ilişkili olan Hoca Sünbül'ün bu durumda 1348-1430 tarihleri arasında yaşamış Hacı Bayram Veli'nin çırağı olması mümkün olamaz. 669 H. / 1270-71 tarihinde vefat eden Hacı Bektaş Veli, XIII. yüzyılda meydana gelen Moğol istilası nedeniyle Anadolu'ya gelmişti. Hacı Bektaş Veli ile Hoca Sünbül Baba'nın yaşadıkları tarihler sebebiyle birbirleriyle görüşmüş oldukları düşünülebilir. Fakat Mevlana'ya bağlı bir ailenin azadlı bir kölesi olması bu ihtimali güçleştirmektedir. Eğer böyle bir şey söz konusuysa devlet işlerinde etkisi hissedilen Mevlana'ya bağlı bir emir olan Muinüddin Pervâne'nin kızının desteği ile başka bir tarikata mensub bir köleye zaviye kurmasına izin vermek ve 1325 tarihinde de yapının ayakta kalabilmesi için vakıflar bağlandığını düşünmek oldukça ilginç olabilir. Fakat Evliya Çelebi'nin aktardıkları arasında tekkenin bulunduğu yerin Sünbüllü olarak adlandırıldığından ve kafirlerin zamanından beri ulu bir makam olduğundan bahsedilmektedir **(Evliya Çelebi, 1970 b: 229)**. Burdan yola çıkarsak bölgenin daha önceki tarihlerde yaşamış Sünbül / Sünbüllü denilen dini bir kişilikten adını Evliya Çelebi'nin zamanından önce aldığı ve Evliya Çelebi'nin geldiği tarihten önce buranın önemli bir makam olduğu anlaşılmaktadır. Böylece yapı belki de daha sonra bölgeye hakim başka tarikatların merkezleri haline gelmiştir. Yani zaviye Evliya Çelebi'nin (1611-1682) Van'dan İstanbul'a giderken Tokat'a geldiği tarihten önce ya da o tarihlerde Bektaşi ya da Bayrami tarikatlarıyla ilişkili hale gelmiş olabilir. Ayrıca bir başka tarikat mensubu olarak Şeyh Hazret Hüseyin Rifai'nin Tokat'ın kuzey tarafı dışında, bir mesirelik cennet bağı içinde Sünbüllü Baba yanında gömülü olduğu ifade edilmektedir **(Evliya Çelebi, 1970 b: 245)**. Bunların dışında 1821 (20 Muharrem 1237) senesinde bir dava için İstanbul'a arzuhal gönderen Tokatlı Şeyh Abdurrezzak Sünbül Baba'nın bir Kadiri şeyhi olduğu, XIX. yüzyılda yapının şeyhinin hala Sünbül ismini kullandığı ve bu tarihlerde yapının Kadiri tarikatına ait olduğu anlaşılmaktadır **(Savaş, 1994: 202)**.

Hoca Sünbül Baba Zaviyesi günümüze gelinceye kadar çeşitli onarımlar geçirmiştir. 17 Şaban 1233 / 22 Haziran 1818 tarihli Tokat Şer'iyye Sicilleri'nde zaviyenin onarımına dair kayıtlar, Sivas Valisi Hacı Ali Paşa'nın emriyle oluşturulan bir heyet tarafından yapının keşfi yapıldıktan sonra tamir edildiğinden bahsedilmektedir **(Cinlioğlu, 1951: 87)**, **(Cinlioğlu, 1973: 52)**. 1908 (R.1323) tarihinde yapılan tamirat kaydından anlaşıldığı kadarıyla Sünbül Baba Türbe ve Zaviyesi'nin onarım

geçirdiği, yapıya girişi sağlayan kapının tamir öncesinde bu kadar yüksek olmadığı, fakat sel sularının getirmiş olduğu topraklar ile yol seviyesinin yükselmesiyle kapının aşağıda kaldığı, bu sebeple de Hasan Baba isimli bir derviş tarafından taçkapının taşlarının numaralandırılarak söküldüğü, yol seviyesine çıkarıldığı, bugünde aksi yol seviyesi indirilince kapının yüksekte kaldığı ve ilk haline çevrilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu tamir esnasında ise kuzey yönde bulunan maliyece kiraya verilen evin inşa edildiği anlatılmaktadır **(Cinlioğlu, 1973: 52)**.

Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'ne bağlı vakıflar hakkında bilgi veren Saim Savaş, Muinüddin Pervâne'nin kızının evlatları ya da torunları tarafından yapıya 1325 M. tarihinde bağışlanmış olan vakıflardan ve bu vakıflarda günümüze kadar meydana gelen değişiklerden bahsetmektedir. Buna göre 1325 tarihli Beğler Çelebi'nin yaptığı vakıf o dönemde zaviyenin tek gelir kaynağı durumundadır.

Vakfiyede adı geçen gelir kaynakları:

1.Karye-i Hergele tâbi'-i Yıldus
2.Karye-i Mahmud tabi'-i Üçtaş
3.Mezraa-i Atâniye tabi'-i Meşhedabad
4. Mezraa-i Ertoğdu tabi'-iMeşhedabad
5.Mezraa-i Hisarcık
6.Tokat'ın Huruş Mahallesi'nde hadika ve menâzil (bahçe ve evler) **(Savaş, 1994: 203)**.

984 H / 1576 tarihli Defter-i Evkâf-ı Rûm'a göre Tokat Merkez Kazası Vakıf Kayıtlarında Sünbül Baba Zaviyesi ile ilgili olarak şu bilgiler yer alır **(Savaş, 1994: 203)**:

1. Karye-i Hergele tabi'-i Nahiyye-i Yılduz der Kaza-i Tokat tamam malikane vakf-ı zaviye-i mezbure hasıl 420
2. Karye-i Mahmud tabi'-i Üçtaş Kaza-i Zile malikane vakf-ı zaviye-i mezbure hasıl 660
3. Mezraa-i Erâniye der nezd-i Karye-i Varaz, malikane-i tamam vakf-ı zaviye-i mezbure hasıl 720
4. Mezraa der Karye-i Yenimüslüman Kaza-i Zile tamam malikane vakf-ı zaviye-i mezbure hasıl 400
5. Bağçe-i çardivar ki, Çukurbağı demekle marufdur, der nezd-i zaviye-i mezbure hasıl ber vehc-i maktû' sene.....600

Yekûn: 2800

984 H / 1576 tarihli Defter-i Evkâf-ı Rûm'daki Tokat Merkez Kazası ile ilgili vakıf kayıtlarını inceleyen F.Üstek aynı belgeyi şu farklarla okumuştur. Yukarıdaki birinci maddede geçen "Hergele" kelimesini "Mevkiler", "yılduz" kelimesini "Beldüz", üçüncü maddedeki "Erâniye" ve beşinci maddedeki "Çukurbağı" kelimelerini de okumadan boş bırakmıştır **(Üstek, 1985: 144)**. Bunun dışında S.Savaş ve F.Üstek tarafından okunan vakıf kayıtlarında bir fark söz konusu değildir.

1835 tarihli iki adet vakıf muhasebe kaydında 1576 tarihli Evkaf Defteri'ndeki kayıtların tekrarlandığı buna ilaveten ise aşağıdaki kaydın eklendiği belirtilmektedir. Buna göre:

> "...Sivas Sancağı'nda Kuştaş Nahiyesi'nde Karye-i İsa, Mezraa-i Yaşköy ve Mezraa-i Musa ve Mezraa-i Yaplak. Mezraa-i Mezburlar mezkur İsa Karyesi'ne tabidir, hâsıl: 10.000..." **(Savaş, 1994: 203)**.

1836 tarihinde (Rebiülevvel 1252) mufassal defter suretinde malikane geliri Hoca Sünbül Zaviyesi'ne ait olan Hergele Karyesi'nin gelirlerinin yekûnu (toplamı) 3200 olarak verilmektedir. Köyün malikane gelirinin 420 akçe olduğu ve köyün toplam gelirinden malikane sahibine ayrılan miktarın az olduğu ifade edilmektedir **(Savaş, 1994: 203)**.

1906-1914 (R.1322-1329) yılları arasında tutulan muhasebe kayıtlarına göre zaviyenin yıllık gelir toplamı 806 kuruştur, bu gelirin 400 kuruşu dergaha bağlı dükkanlardan elde edilen icar (kira) bedelidir, geriye kalan miktar (406 kuruş) tahmis bedeli olarak ayrılmaktadır **(Savaş, 1994: 203-204)**. Saim Savaş, dergaha ait dükkanların en azından 1835 sonrasında yapılmış olduğunu ve zaviye yakınındaki Çukurbahçe'de inşa edildiğini tahmin ettiklerini ifade etmektedir **(Savaş, 1994: 203-204, dn. 31)**. İ.H.Uzunçarşılı, "Bahçe Kapısı" denilen mevkide darüssüleha denilen Sünbül Baba Türbesi'nin kargir olduğundan, yapının üzerine iki oda eklendiğinden, bu odaların altında ise dükkan olduğundan bahsetmektedir **(Uzunçarşılı, 1927: 11)**. Başka hiçbir yerde evin altının dükkan olarak kullanıldığına dair herhangi bir bilgi geçmemektedir. N. Karapilehvarian'ın çalışmasındaki 1910 tarihli Türk Tarih Kurumu arşivinden alınma fotoğrafta, yapının bu bölümü daha çok bir evi hatırlatmaktadır **(Karapilehvarian, 2001: 712, fot. 1)**. Fakat evin alt kısmı farklı amaçlar için kullanılan bir dükkan olabilir. 1910 tarihli bu fotoğraftan günümüze kadar evin cephelerinde bir değişiklik olmamıştır. Bu durumda ise zaviyenin

taçkapısından girilince sağdaki mekanların bir çeşit depo olarak kullanılan mekanlar olduğu düşünülebilir. Bunun dışında bu mekanların başka bir amaçla kullanılmış olması akla pek yatkın gelmemektedir. Tüm bu söylenenler yapının orjinal şemasıyla bağdaşmayan XX. yüzyıl başındaki onarım sonrasında meydana gelen değişikliklerdir.

Hoca Sünbül Zaviyesi ve Vakfi bünyesinde 1 zaviyeder, 1 mütevelli ve 1 mescit imamının bulunduğu bu kayıtlardan çıkarılan sonuçtur. Vakıf gelirlerinin toplanması ve gerekli yerlere tahsisi işi ile mütevelli, zaviye bünyesinde yapılan dini ayin vb. törenlerin yanısıra zaviyenin temizliği, misafirlerin ağırlanmasından zaviyedarın, mescitteki dini vazifelerin de görevli imam tarafından yerine getirildiği ifade edilmektedir. Vakıf gelirinin azlığı sebebiyle türbedarın bulunmadığı hatta 1908 yılında zaviyedar olan Hacı Hasan Baba'nın aynı zamanda türbedarlık görevini de yerine getirdiği ifade edilmektedir. XX. yüzyıl başlarından itibaren ise sadece türbedar ve zaviyedar (ikisi birlikte) görevlilerinin varlığından bahsedilmektedir. Bu tarihte zaviyeyle ilgili iktisadi, sosyal ve dini konularla ilgili görevler zaviyedarlık ve türbedarlık görevlerini üzerinde taşıyan kimse tarafından yürütülmüştür **(Savaş, 1994: 205)**.

5. 5. 2. Yapının Planı ve Mimari Özellikleri

Yapının doğu cephesinde yer alan giriş kapısı, köşeleri üçlü kaval silme demeti ile sınırlı, mukarnaslı bir kavsaraya sahip dikdörtgen bir taçkapı içersinde yer alır **(Şekil 5. 91-92)**. Üçlü kaval silme demeti taçkapının her iki yanında, anıtsal portali taçlandıran mukarnaslı yaşmağın yarısına kadar yükselir ve yarı plastik bir başlıkla sonlanır. Başlıkların üzerinde yükselen geniş başka bir kaval silme, taçkapının üst bölümünde yeni bir çerçeve oluşturarak cephede yarattığı kademelenme ile hareketlilik sağlar. Taçkapının üst bölümü, sökülüp yeniden monte edilirken tamamiyle takılmadığı için başlıkların üzerinden yükselen geniş kaval silmenin bu kısımdaki yatay dönüşü görülmemektedir. Ayrıca bu kısım zaviyenin kuzey yönüne inşa edilen evin penceresini kapatmamak amacıyla da bilerek monte edilmemiş olabilir. Akantus (kenger) yapraklarından oluşan bir bordür düşeyde taçkapıyı iki yandan çevreler **(Şekil 5. 93)**. Bordür yatay düzleme geçmeden önce düşeyde cephenin her iki yanında kesintiye uğrar ve yatayda devam eder. Akantus yapraklı

yatay bordür, düşey eksendeki bordüre göre daha özensiz ve kaba bir işçilik sergiler. Taçkapının iç köşelerini vurgulayan gövdeleri bezemesiz sekizgen kesitli sütunçeler bitkisel (rumi ve palmet) motiflerle bezeli piramidal başlıklara sahiptir **(Şekil 5. 94) (Ünal, 1982: 61)**. Bu başlıklardan sağ taraftakinin büyük bir kısmı kırıktır **(Şekil 5. 95)**. Piramidal sütun başlıklarının altında çeyrek daire kesitli bitkisel motiflerle özellikle de palmetlerle bezeli ikinci bir başlık yer alır. Taçkapı açıklığının iki yanında yarım daire planlı profillere sahip mihrabiyeler bulunmaktadır **(Ünal, 1982: 70) (Şekil 5. 96-99)**. Mihrabiyeler ile köşe sütunçeleri arasında yer alan düşey düzlemi akantus yapraklarından oluşan bir bordür dolgulamaktadır. Bu bordür yatayda devam etmez. Taçkapının her iki yanındaki mihrabiyelerin yarım daire planlı kavsaraları rumi, palmet ve kıvrık dallardan oluşan bir kompozisyon ile dolgulanmaktadır **(Şekil. 5. 100-101)**. Her iki mihrabiyenin bu kompozisyonları dikkatlice incelendiğinde birbirinden farklı oldukları anlaşılır. Kompozisyonda kıvrık dallar birbirlerinin altından ve üstünden geçirilerek natüralist bir ifade verilmeye çalışılmış ve aynı zamanda bu durum farklı gölge ışık etkileri yaratarak kompozisyona üç boyutluluk kazandırmıştır. Mihrabiyenin kavsarasını dolgulayan bu kompozisyonun çok benzeri yine aynı cadde üzerinde yer alan Moğol emirlerinden İbn Sentimuroğlu Nurettin'e ait 1314 tarihli türbenin doğu yönündeki penceresinin sivri kemerli alınlık kısmını dolgulamaktadır. Bu durumda tarih olarak daha erken olan Tokat Sünbül Baba Zaviyesi'nde taçkapının mihrabiye kavsaralarında görülen palmet, rûmi ve kıvrık dallardan oluşan kompozisyonun 1314 tarihli İbn Sentimuroğlu Nurettin'e ait türbede örnek alındığı ifade edilebilir **(Şekil 5. 102)**. Mihrabiye nişinin içerisindeki bu kompozisyon, nişin köşelerinde de görülür. Akantus yapraklarından oluşan bordür ile köşe sütunçesi arasındaki geniş bir kaval silme taçkapının her iki yanında mihrabiyelerin üzerinde basamak oluşturarak devam eder ve hafif sivri kemerli giriş açıklığının üzerinde birbiriyle birleşir. Bu silmenin üzerinde taçkapının iç açıklığını çevreleyen rumi ve palmetlerden oluşan yatay bir bordür yer alır. Rumi ve palmetlerle bezenmiş yatay bordür birleşme noktalarında uyumsuzluklar göstermektedir. Üç satırlık Arapça kitabenin alt kısmında yer alan soldan ikinci parçanın bitimindeki palmet, üçüncü parçanın başlangıcında devamını bulamaz. Bunun yanısıra taçkapının her yerinde birleşme noktalarında yatay ve düşey düzlemde aks sapmaları görülür. Ayrıca taçkapıyı meydana getiren parçaların özellikle birleşme noktalarında görülen kırılmalar bunların sökülme esnasında meydana gelebileceğini akla getirmektedir. Tüm bunlar taçkapının sökülüp tekrar

Şekil 5. 91 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, doğu cephesi

monte edildiği görüşünü destekler yöndedir. Taçkapının yan cephelerindeki mukarnas sıralarının altında dekoratif nitelikli aynalı yazıları hatırlatan bir bezeme görülmektedir **(Şekil 5. 103)**. Işık Aksulu, yerini açık olarak ifade etmese de zaviyenin taçkapısında "Ali" isminin yazılı olduğu dekoratif karakterli bir yazıdan bahsetmektedir. Dekoratif nitelikli Ali yazısı Tokat Gök Medrese ile Kayseri Sahibiye Medresesi portalinde ve Kutluğ Hatun Kümbeti'nde de yer almaktadır **(Aksulu, 2001: 13)**. Mukarnas dizileri ile giriş kapısı arasında yer alan üç satırlık Arapça kitabe Selçuklu sülüsü ile yazılmıştır. Çankırı Darülhadisi'nde, Konya-Afyon yolu üzerindeki Sahip Ata Hanı'nda ve Kırşehir Cacabey Medresesi'nde yapıya ait inşa kitabeleri kavsaraları mukarnaslı taçkapılarında, ana nişin cephe yüzünde ve kavsara ile giriş kemeri arasında yer almaktadır **(Ünal, 1982: 48)**. Kitabenin hemen üstünde iki yanda palmetli rozet ve ortada yer alan gülbezek motifi ile mukarnaslı kavsaranın iki yanında, cephede güçlükle seçilebilen yaldızlı rozetler cephedeki diğer süsleme ayrıntılarıdır.

Taçkapıyı dolgulayan kavsara yedi kat mukarnas dizisine sahiptir **(Şekil 5. 104)**. Mukarnaslı kavsarayı dıştan kuşatan ve genellikle sivri kemerli olan kuşatma kemeri

Şekil 5. 92 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapı

Şekil 5. 93 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapıdaki akantus(kenger)yapraklı bordürden detayı

Selçuklu dönemi taçkapılarının çoğunda görülmesine karşılık bu yapıda mevcut değildir. Benzer şekilde Tokat Gök Medrese'de, Konya İnce Minareli Medrese'de, Afyon Çay Medresesi'nde ve Karaman İbrahim Bey Kümbeti'nde kuşatma kemeri bulunmamaktadır **(Ünal, 1982: 40)**. Yapıya girişi sağlayan açıklık hafif basık sivri kemerlidir. Kemerin geçmelerinde siyah ve beyaz renkli mermerin kullanıldığı iki renkli taş uygulaması vardır. Ahşap giriş kapısının üzerindeki bezemeli kapı göbeği Tokat Latifoğlu Konağı'nda sergilenmektedir. Bu bezeme detayı H.Kasapoğlu'nun 1972 tarihli çalışmasında görülebilmektedir **(Şekil 5. 105)**. Günümüzde kapının üzerinde sadece küçük bir çiçek rozeti bulunmaktadır. Taçkapı moloz ve kesme taş malzemeden yapılmış bir temel üzerinde yer almakta ve günümüzde girişe betondan dökme altı adet basamakla çıkılmaktadır. Taçkapının hemen sağ tarafındaki duvara bir bordür parçası monte edilmiştir **(Şekil 5. 106)**. Muhtemelen bu bordür taçkapıda kitabenin altında yer alan palmetli yatay bordürün soldan ikinci bordüründen sonra gelen üçüncüsüdür. Palmetin yarım kalan devamı dikkatlice bakıldığında görülmekte, iki parça birbirini tamamlamaktadır. Bu durumda yapıda XX. yüzyıl başında (1908) yapılan onarım ve ilavelerden, taçkapı seviyesinin yükseltilmesi için söküldüğü ve kuzeyine maliyece kiraya verilen evin inşa edildiği esnada bu parçanın fazlalık olarak görüldüğü ve duvara monte edildiği söylenebilir.

Hoca Sünbül Baba Zaviyesi, hanikah ve zaviye gibi isimlerle adlandırılan XIII. ve XIV. yüzyıllara tarihli Selçuklu dönemi tarikat yapılarında görülen plan özelliklerine sahip bir tasarım ortaya koyar. Bu plan şemasında kubbe ile örtülü merkezi bir mekan ve bu mekana sayıları değişen ve farklı yönlerden açılan tonozlu eyvanlar tasarımın merkezini meydana getirir. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nde sofa (veya kapalı avlu / iç avlu / orta mekan) olarak isimlendirebileceğimiz merkezi kubbeli mekan ve bu mekana doğu yönünden bağlanan eyvan, tasarımın merkezi konumundadır. Merkez konumundaki bu bölümün kuzeybatı ucunda yamuk bir alanı kaplayan tonoz ile örtülü bir oda, bu odanın doğu yönünde kalan, yapıya girişi sağlayan taçkapının açıldığı bir koridor ve bu koridora açılan biri tek diğeri iki birimli yapının inşa edildiği yüzyıldan olma ihtimali şüphe ile karşılanabilecek iki birim yer alır. Merkezi kubbeli mekana doğu yönünden bağlanan eyvanın güneydoğu ucunda ise giriş cephesi yönünde, cadde üzerinde yapıyla birlikte bir cephe meydana getiren kubbe ile örtülü türbe bulunmaktadır **(Şekil 5. 107)**.

Şekil 5. 94 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sol köşesindeki sütunçe başlığı

Şekil 5. 95 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağ köşesindeki sütunçe başlığı

Şekil 5. 96 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının solundaki mihrabiye

Şekil 5. 97 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının solundaki mihrabiye

Taçkapıdan sonra bir kaç basamakla inilen yaklaşık 2.50 m. genişliğindeki bir koridora geçilir. Merkezi kubbeli sofaya doğudan bağlanan tonoz örtülü eyvanın koridor tarafındaki duvarında, kubbeli mekanın duvarının yaptığı 15. cm.lik çıkıntaya kadar kesintisiz devam eden üç sıra tuğla dizisi önemli bir konstürüktif ayrıntıdır **(Şekil E. 72)**. Bu kısmın hemen üzerinde moloz taş duvar dışarıya doğru yaklaşık 10 cm.lik bir taşma yapmaktadır. Üç sıra tuğla dizisinin üzerinde hafifletme kemerini çağrıştıran bir ayrıntı beton harç ile sıvanmıştır. Kuzey yönde ise koridora açılan bir tanesi tek, diğeri bir kapıdan geçilerek girilen kendi içinde bir duvarla bölünmüş iki birimli küçük mekanlar yer alır. Bu mekanların mevcut duvar dokusu zaviyenin diğer birimlerinde görülen duvar dokusu ile uyum göstermez. Tavanları alçak bu mekanlar yaşamak için elverişli değildir. En doğudaki mekanın dışarıya açılan çok küçük bir açıklığı söz konusudur. Bu bölümün üzerindeki iki katlı ev 1908 tarihinde yapıya eklenmiştir **(Şekil E. 73)**.

Yapının kuzeybatı ucunda yer alan tonozla örtülü bölüm, taçkapı ile ulaşılan koridora açılmaktadır. Batı duvarında çarpıklık olan mekan bu yöndeki muhtemel bir mazgal açıklığının büyütülerek dikdörtgen bir pencere haline getirilmesiyle ışık almaktadır. Etrafı tuğla ile örülmüş pencere demir bir parmaklıkla kapalıdır **(Şekil E. 74)**. Pencerenin üst ve alt kısmında ise taş lentolar yer almaktadır. İç mekanda tonozda kapatılmış bir açıklık göze çarpar. S.Emir bu mekanın zemininde gördüğü künklerden bahsederek, bu bölümün zaviyenin mutfak işlevini karşıladığını ifade eder **(Emir, 1994: 64)**. Mekanın zeminindeki çimento ve kireç torbalarından dolayı zemin görülememiş, diğer mekanlara konulmuş künk parçalarına da rastlanmamıştır. Fakat S.Emir'in tarif ettiği 14 cm çapında, 2 cm kalınlığında ve üç parçadan oluşan künklerin, Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin yakınında bulunan Halef Gazi Hanikâhı'nın mescit bölümünde bulunan künkler olabileceği akla gelmektedir **(Şekil E. 75)**. Sedat Emir, ayrıca mekanın zemininde 135 cm çapında düzgün bir moloz taş örgüyle çevrili açıklıktan, bunun bir kuyu ağzı olduğundan ve eyvan ile sofanın altında bir sarnıcın olabileceğinden bahsetmektedir. Ayrıca sofa kubbesi açıklığı altında sıkıştırılmış toprak dolgunun bu kısımda yer alan muhtemel bir galeriye veya ikinci bir kuyuya açılan ortası kapaklı bir havuza işaret olabileceğini ifade eder **(Emir, 1994: 64)**. Nuran Karapilehvarian'da konuyla ilgili çalışmasındaki planda kuzeybatı odasının zemininde böyle bir açıklık göstermektedir **(Karapilehvarian, 2001: 709, şek. 1)**. Zemindeki bu açıklığı inşaat malzemelerinin oluşturduğu yığın

Şekil 5. 98 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağındaki mihrabiye

Şekil 5. 99 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağındaki mihrabiye

Şekil 5.100 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının solundaki mihrabiyeden detay

Şekil 5. 101 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının sağındaki mihrabiyeden detay

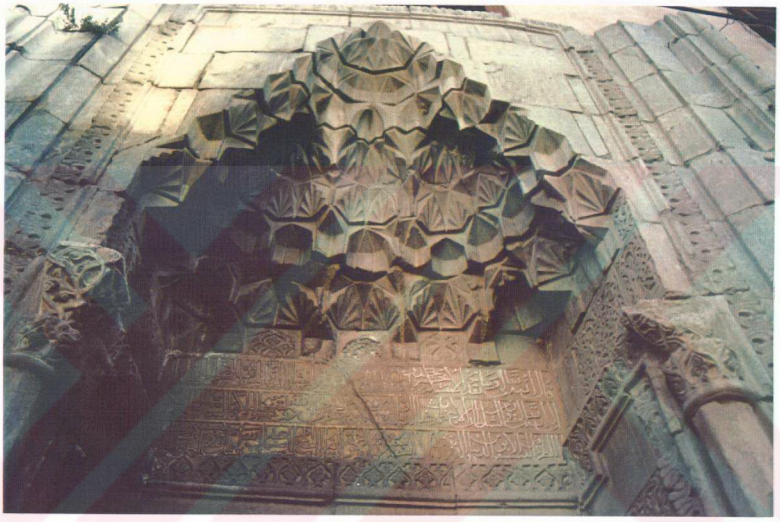
nedeniyle yapıyı incelediğimiz esnada göremesek de, S.Emir ve Nuran Karapilehvarian'ın planlarına ve mekanın tavanında sonradan kapatılmış olduğu anlaşılan (kireçli çimento harcı ile) açıklıklara dayanarak belki de yemek buharının ve kokunun çıkması için açılmış baca delikleri olabileceğini düşünerek bir mutfak olma ihtimalinin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz.

Yapının plan şemasının merkezini, kubbe ile örtülü sofa ile buraya doğu yönünden 513 cm.lik açıklığı geniş bir kemerle geçerek bağlanan tonozlu eyvan meydana getirir. Merkezi kubbe ile örtülü mekanda kubbeye geçiş türk üçgenleri ile sağlanmıştır **(Şekil E. 76)**. Yapının bu bölümünde gerek kubbe içinde gerekse üst örtüye geçiş elemanlarında yarılmalar meydana gelmiştir. Kubbenin merkezinde yaklaşık 1 m. çapında bir açıklık bulunmaktadır **(Şekil E. 77)**. Günümüzde demir bir kafesle örtülü bu açıklık bir aydınlık fenerine işarettir. Üst örtüde bu mekanda kubbeye geçiş elemanları ile kubbenin merkezinde yer alan açıklığın çevresinde tuğla malzeme, kubbenin bunun dışındaki kısımlarında ve mekanın duvarlarında kaba moloz taş malzeme kullanılmıştır. Merkezi kubbeli mekana giriş kesme taş söveli ve basık kemerli bir açıklık ile sağlanmaktadır **(Şekil E. 78)**. Sofa mekanının batı ve güney duvarında bir takım açıklıklar söz konusudur. Bu açıklıklardan batı duvarındakilerden giriş açıklığına yakın olanı, batı duvarının arkasında dış cephede görülen tonoz kemerinin izinden ve kuzeybatı ucundaki yamuk planlı mekanın bitiminde devam eden duvar kalıntısından anlaşıldığı kadarıyla muhtemelen bu mekana geçişi sağlayan ve tonozlu bu mekanın ortadan kalkmasıyla da işlevini yitirerek kapatılan bir kapı açıklığına işaret etmektedir. Merkezi kubbeli mekanın batısında yer alan günümüzde ayakta olmayan bu mekan muhtemelen Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi ve Tokat Halef Gazi Hanikâhı'nda olduğu gibi mekan örgütlenmesi içinde planlanmış mescid işlevini karşılayacak ayrı bir odaya işaret etmektedir. Yapı içinde başka hiçbir yerde bir mihrabın bulunmaması bu ihtimali güçlendirmektedir. İçten zeminin toprak ile dolgulu olması açıklığın tabanını bulabilmemizi engellemektedir. Fakat taş söveli bu açıklık arkada bir mekanın bulunması nedeniyle pencere olamayacağına göre başka ihtimal düşünmemize olanak vermez. Batı duvarında daha yüksek bir kesit veren sivri kemerli diğer açıklık bir niş olmalıdır **(Şekil E. 79)**. Benzer bir açıklık Halef Sultan Hanikâhı'nda giriş sofasına açılan ikinci odanın güney duvarında da görülmektedir.

Şekil 5. 102 Tokat İbn Sentimuroğlu Nurettin Türbesi,
(Kasapoğlu, 1972: res. 101)

Şekil 5. 103 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapıdan bezeme detayı

Merkezi kubbeli mekanın güney duvarında kapatılmış iki açıklık bulunmaktadır. Yaklaşık aynı ölçülere sahip bu iki açıklık içten tuğladan sivri kemerlidir **(Şekil E. 80)**. Açıklık kemerlerinde kireçli harcın kullanılmış olması bu kemerlerin sonradan örülmüş ya da onarılmış olabileceğini akla getirmektedir. Dış cepheden taş söveleri rahatlıkla görülebilen kapatılmiş bu iki açıklık mekanı bu yönden aydınlatan pencerelerdir **(Şekil E. 81)**.



Şekil 5. 104 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, taçkapının mukarnaslı kavsarası

Tonozla örtülü eyvan kesme taş malzemeden örülmüş büyük bir kemer ile tüm genişliği ve yüksekliğiyle kubbeli kare mekana açılır **(Şekil E. 82)**. Eyvanın güney duvarında iki açıklık yer almaktadır **(Şekil E. 83)**. Bunlardan kubbeli kare mekana yakın olanı kesme taş söveli, tuğladan sivri kemerli kapatılmış bir açıklıktır. Kemerde kireçli harç tanecikleri rahatlıkla görülebilmekte ve burada çeşitli onarımların yapıldığı anlaşılmaktadır. Kemerli bu açıklığın tavan kısmındaki is izlerine rağmen buranın ocak olabilmesi için bir bacaya ya da bir gidere sahip olmadığı açıktır. Bu is izleri yapının sahipsiz kaldığı dönemlerde meydana gelmiş olsa gerektir. Dış cephede, pencere olması mümkün olan bu açıklığın sövesi bu cephenin köşesine daha sonradan türbenin eklenmesiyle, türbenin batı duvarına

rastlamış bu sebeple de tamamı görünemez hale gelmiştir **(Şekil E. 84)**. Güney duvarında yer alan diğer açıklık yapıya güneydoğu köşeden muhtemelen sonradan ilave edilmiş olan türbeye açılan sövesiz bir kapıdır. Kapı üzerinde yer alan pencere toplantıların ve dini merasimlerin yapıldığı mekanla kurucunun ya da önemli dini şahsiyetlerin mezarı ile görsel bağlantıyı sağlayan bir hacet penceresi işlevini yerine getirmektedir. Tonozla örtülü eyvanın doğu yönünden ışık almasını sağlayan duvardaki açıklık, sınırlarının belirsizliği ve düzgün bir söveye sahip olmaması sebebiyle sonradan (muhtemelen XX. yüzyıl başında) doğu cephesine verilen önemin artmasıyla büyütülmüş bir mazgal pencere olabileceği fikrini uyandırmaktadır. Benzer yapılarda bu yükseklikte böyle geniş açıklıklara rastlanmaması, bu tür açıklıkların daha alçak bir seviyede bulunması, yüksekteki açıklıkların ise mazgal adı verilen dışarıya doğru daralan pencereler olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Eyvanın güneyindeki açıklıktan türbe mekanına geçilir. Türbenin zemini günümüzde diğer mekanlara göre daha aşağıda kalmaktadır. Fikret Göksel, türbenin içinde tek bir sandukadan bahsetmektedir **(Göksel, 1969: 20)**. Albert Gabriel, planda bu sandukayı doğu-batı doğrultusunda göstermektedir **(Gabriel, 1934: 103) (Şekil E. 85)**. Günümüzde türbe içinde herhangi bir sanduka bulunmamaktadır. Türbenin batı duvarında kapıya yakın olan yerde tuğladan bir kemer izi görülür **(Şekil E. 86)**. Dış cephede bu kemerin altına rastlayan yerde ise kesme taş söveli kapatılmış bir açıklık göze çarpar. Bu açıklık türbe mekanına dışarıdan girişi sağlayan bir kapı olabilir. Dış cephede yapının etrafında toprak seviyesi yükseldiği için taş sövenin aşağıya ne kadar devam ettiği anlaşılamamaktadır. Bu açıklıkta mevcut sıva izlerinin cinsinden ve dolgu malzemesinin duvar örgüsüyle uyumsuzluğundan dolayı XX. yüzyıl başında yapılan onarım esnasında kapatılmış olmalıdır. Yapının genelindeki tüm açıklıklar sel baskınlarıyla zeminin yükselmesinden sonra ve yeni sel baskınlarının olabileceği düşüncesiyle bu tarihlerde kapatılmış olmalıdır **(Cinlioğlu, 1973: 52-53)**. Türbedeki diğer bir açıklık güney duvarındaki demir kafesli penceredir. Türbenin doğu yönünde, üst kısımda güneydekine benzer demirli bir pencere yer alır. Bu pencere dış cephede daha rahat görülebilen altındaki dikdörtgen açıklığa göre ortalanmamıştır **(Şekil E. 87)**. Mekanda kubbeye geçiş türk üçgenleri ile sağlanmıştır. İç mekanda kubbe eteğinde kapının üzerinde ve batı duvarında taş malzemenin kullanıldığı kör nişler bulunmaktadır. Türbenin doğu cephesinde dış mekanda görülen dikdörtgen açıklık kendi içinde ikiye bölünmüştür. Bu

Şekil 5. 105 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, giriş kapısı
(Kasapoğlu, 1972: res. 70)

bölümlenmenin alt kısmında dikdörtgen bir pencere açıklığı bulunmaktadır. Üste ise yatık dikdörtgen ikinci bir bölüm ve buranın da tepesinde altıgen üç adet yuva göze çarpar. Bu kısımlarda Tokat İbn Sentimur Türbesi'ndeki gibi tuğladan bir bezeme veya altıgen çiniler olması muhtemeldir. Bu kısmın altında yer alan yatık dikdörtgen kısım, Tokat Halef Gazi Hanikâhı türbe ve mescidindeki gibi türbeye ait bir kitabenin konulması için bırakılmış bir boşluğu anımsatmaktadır. Günümüzde türbe mekanını örten kubbe beton sıva ile kaplıdır.

Genel olarak yapıda türbenin doğu ve güney cephesinde kesme taş; taçkapı giriş kemerinde siyah-beyaz mermer, genelinde ise gök mermer olarak isimlendirilen mermer; üst örtüye geçiş elamanlarında, pencere kemerlerinde, kısmen merkezi büyük kubbede ve türbe kubbesinde tuğla bunun dışında ise kaba moloz taş malzeme yapının inşasında tercih edilmiştir.

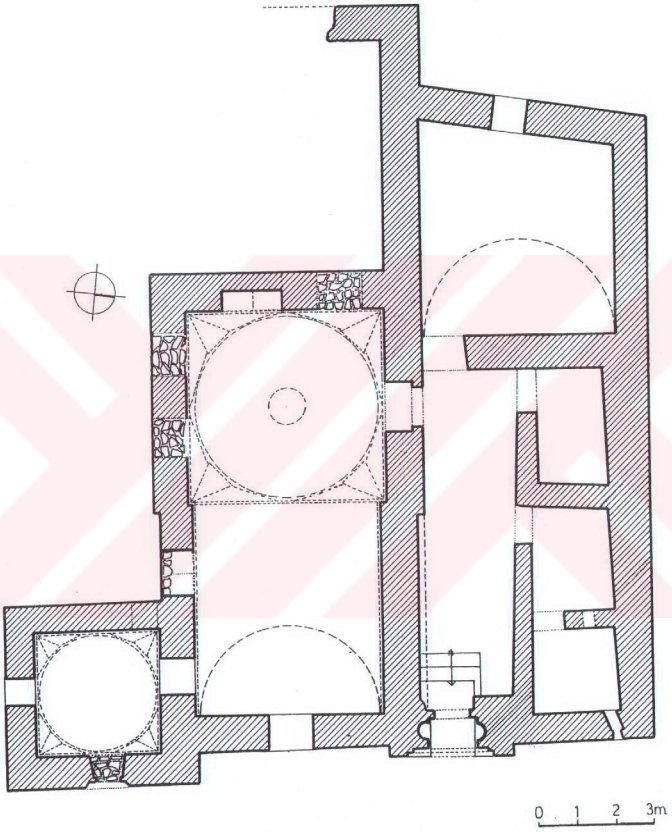
Şekil 5. 106 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi,
taçkapının sağında, duvara monte edilmiş bordür parçası

5. 5. 3. Değerlendirme

Hoca Sünbül Baba Zaviyesi, Tokat'taki Selçuklu dönemi tarikat yapılarından Ebu'ş Şems Hanikâhı, Şeyh Meknûn Zaviyesi ve Halef Gazi Hanikâhı'nda olduğu gibi tek eyvanlı, merkezi kubbeli bir plan şemasına sahiptir. Bu şema bölgesel bir özelliğe işaret ettiği gibi **(Aksulu, 2001: 16)**, tek eyvan ve merkezi mekanın çevresinde konumlanmış bölümleri ile tabhaneli camilere de kaynak olmuştur **(Emir, 1994: 19-22)**, **(Eyice, 1962-1963: 19-22)**. Günümüzde iki katlı evin bulunduğu kuzey yöndeki bölümün ilk halinin nasıl olabileceği konusunda belirsizlikler söz konusudur. Işık Aksulu, Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin planı hakkında, yapının bir giriş methali ve avlu mahiyetindeki kubbeli mekan ile bir araya gelmiş eyvandan müteşekkil şeması ile türbeden ibaret olduğunu, yapının özellikle giriş methalinden geçilerek merkezi mekana ulaşılan şemasının aynı tarihlerde yapılmış olan Tokat Halef Gazi Hanikâhı'nın ilkel bir örneği olarak görülebileceğini ifade etmekte ve bu bölümün farklı bir planlamaya sahip olabileceğinden bahsetmemektedir **(Aksulu, 2001: 6)**.

Yapının kuzey bölümünün asıl planı konusunda, Sedat Emir'in restitüsyonuna göre taçkapı zaviyenin kuzey cephesinde, merkezi kubbeli mekana girişi sağlayan kapının hizasında yerini alırken, günümüzde giriş koridoru olan mekan ise tıpkı zaviyenin kuzeybatıdaki tonozlu hücresi gibi enine bir tonozla örtülmektedir. Bu haliyle Tokat Halef Gazi Hanikâhı'na benzer bir plan şeması ortaya konmaktadır. Nuran Karapilehvarian yapının bu bölümünün asıl planı hakkında kesin bir yargıya varmaktan kaçınmakta fakat yapının yakın çevresinde yapılan sondajlara dayanarak S.Emir'in işaret ettiği ana girişin bulunduğu iddia edilen yol kotunun türbenin özgün dış kotundan 1.20 m. yukarıda olduğunu, yapı yapıldığı dönemde gömülü olarak inşa edilemeyeceğine göre bu savında inadırıcı olmadığını söylemektedir **(Karapilehvariean, 2001: 480-481)**.

Eyvan duvarındaki üç sıra tuğla dizisi bu yönde tonozla örtülü bir mekanın varlığına işaret ediyor olabilir. Üç sıra tuğla dizisinden oluşan hatıl çıkma yapan kubbeli mekanın başlangıcına kadar devam eder. Bu durumda iki yandan tonozla örtülü olduğunu düşündüğümüz mekanın ortasında, merkezi kubbeli mekanın önünde boyuna bir koridor meydana gelmektedir **(Şekil E. 88)** . Yapının asıl hali konusundaki görüşlerin ötesinde yapının bizim için önemli olan kısmı merkezi kubbeli mekan ile eyvan ilişkisidir. Taçkapının hangi cephede olduğu ve kuzey



Şekil 5. 107 Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi planı (Sevgi Parlak, 2002)

yöndeki mekanların nasıl bir plana sahip olduğu ancak gerek mekanların içinde ve gerekse dışında yapılacak sondajlarla açığa çıkarılabilir.

Türbe bölümü muhtemelen zaviyenin planlandığı ilk anda değil daha sonradan bu köşeye eklenmiştir. Zaviyenin güneydoğu köşesine sonradan eklendiği gerek zaviyenin eyvanının güney duvarında sövesiz kapı açıklığından gerekse eyvanın yine güney duvarında bulunan kapatılmış pencere açıklığının üstteki taş lentosunun türbenin bu köşeye eklenmesi ile dış cephede yarım kalmış olduğundan, cadde yönünde türbenin cephesinin zaviyenin cephesinin üzerine getirilerek yamanmasından, üslup ve malzeme farkından anlaşılmaktadır. Türbenin doğu yönündeki büyük dikdörtgen açıklığın işlevi hakkında farklı görüşler söz konusudur. Işık Aksulu, bu açıklığı silmelerle çevrili bir kapı olarak değerlendirmektedir **(Aksulu, 2001: 9)**. Bu açıklık yapının yakınında yer alan ve aynı tarihlerde inşa edilmiş olan Halef Gazi Hanikâhı'nın mescit ve türbe mekanlarına açılan pencereleri hatırlatmaktadır. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'ne türbenin sonradan eklendiği düşünüldüğünde pencerenin, yakınındaki Halef Gazi Hanikâhı'nın örnek alınarak yapıldığı söylenebilir. Açıklığın en üst kısmında üç adet altıgen yuva bulunmaktadır. İçleri boş olan bu yuvalarda yakınındaki İlhanlı eseri İbn Sentimur Türbesi'ndeki gibi tuğladan süslemeler veya altıgen çiniler olduğu düşünülebilir. Altıgen bu yuvaların hemen altında Halef Gazi Hanikâhı'nın mescit ve türbe pencerelerinde olduğu gibi yatık dikdörtgen bir bölüm bulunmaktadır. Fakat burada Halef Gazi Hanikâhı'nda olduğu gibi bir kitabe yoktur. Kitabenin daha önceden olup olmadığı hakkında bilgi sahibi değiliz. İ.H.Uzunçarşılı'da türbede onun zamanında bir kabir kitabesinin bulunmadığını ifade etmektedir **(Uzunçarşılı, 1927: 11)**. Sonuç olarak bu açıklığın silmeli bir pencere olduğunu söyleyebiliriz. Türbenin asıl girişi ise batı duvarından olabilir. Dış cephede mevcut olan izlerin türbeye girişi sağlayan kapının söveleri olabileceği ihtimali gözden kaçırılmamalıdır. Ya da yapı bünyesine dahil edilerek Tokat Halef Gazi ve Ebu'ş Şems Hanikahlarında olduğu gibi türbeye zaviyenin içine girilerek ulaşılıyor olabilir. Bu durumda türbenin batı duvarındaki izlerin bir pencereye işaret ettiği ve dışarıdan türbe mekanına girişi sağlayan bir açıklığın olmadığı sonucu çıkar. Türbenin iç mekanındaki tuğladan sivri kemer izi, zaviyenin ana mekanı durumundaki bölümü olan merkezi kubbeli mekan ile eyvan birleşmesinin güney duvarındaki içten tuğla kemerli dıştan dikdörtgen taş söveli pencere açıklıkları gibi bir açıklık olabilir. Ayrıca müstakil gövdeli türbelerin

organik olarak tarikat yapılarına bağlı olarak inşa edilmeye başlanmasının bir İlhanlı etkisi olduğundan bahsedilmektedir. Fakat bu durum tarikat yapılarında ve bunların dışındaki yapılarda Türk mimarisinde İlhanlı etkisinin olmadığı dönemlerde de görülmektedir. Anadolu dışında Zengi dönemine ait medreselerde türbenin yapının bütünüyle organik bir bağ kurularak içeri dahil edildiği görülmektedir. Şam'daki 1172 tarihli Büyük Nuriye Medresesi'nde Nureddin Zengi'nin türbesi girişin soluna alınmıştır. Bu erken tarihli örneğin dışında tarikat yapılarına plan olarak benzerliğinin yadsınamayacağı kapalı avlulu medreselerin ilkinin Zengi mimarisine ait dört eyvanlı avlusunun üzeri kubbe ile örtülü Bosra'da ki 1136 tarihli Gümüştekin Medresesi olduğu akıldan çıkarılmamalıdır. Diğer kapalı avlulu iki örneğin ise Danişmendli dönemine ait 1151 / 52 tarihli Tokat Yağıbasan ve 1157 / 58 tarihli Niksar Yağıbasan medreseleri olduğu ve bunların da aynı bölgelerdeki tarikat yapılarını plan olarak etkileyebileceği yüksek bir ihtimaldir. Ayrıca zaviyeye bitişik türbenin kare bir plana sahip olmasının Moğol istilası sonrasında bölgeye gelen şeyh, veli ve Moğol beylerinin etkisi ile ilişkili olduğu, kare planlı türbelerin İran'da yoğun olmasından hareketle Tokat şehrindeki bu tip türbelerin İran'dan gelen etkiye ve nüfusa bağlanabileceği düşünülmektedir **(Aksulu, 2001: 16)**.

Zaviyenin süsleme programının yoğun olarak görüldüğü yer olan taçkapısında akantus yaprakları, rumi, palmet ve kıvrık dallardan oluşan kompozisyonları ile bitkisel süslemenin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Taçkapının dar ve uzun oluşu, cepheyi fazla taşmayan bir düzene sahip olması, kullanılan bordürlerin daralarak sayısının artması, mukarnas sıralarının çokluğu ve rumi kullanımının yoğunluğu İlhanlı etkisi olarak yorumlanmaktadır **(Aksulu, 2001: 16)**.

5. 6. Tokat Halef Gazi Hanikâhı

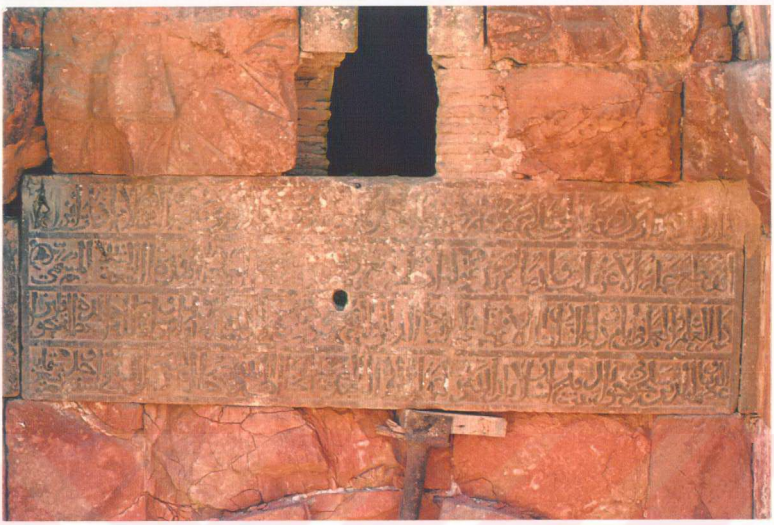
5. 6. 1. Tarihçe

Zaviye*, Tokat il merkezinde, Behzat deresinin batısında, bugünkü adıyla Meydan mahallesi denilen mevkide, Emniyet Müdürlüğü'nün arkasındadır. Hanikâha ait dört satırlık inşa kitabesi batı cephesindeki taçkapının giriş açıklığı üzerinde yer alır **(Şekil 5. 108-109)**. Bu kitabenin dışında aynı cephede mescit ve türbe bölümlerine ait sivri kemerli pencere açıklıklarının üzerinde birer kitabe bulunmaktadır **(Şekil 5. 110--113)**. Taçkapı giriş açıklığı üzerinde yer alan kitabenin transkripsiyonu ve çevirisi şöyledir:

(1)Kâle'llâhu tebâreke ve te'âlâ selâmün 'aleyküm tıbtüm fe'dhulûhâ hâlidîn ve kale'n-nebiyyü 'aleyhi's-selâm izâ mâte ibnü âdeme (2) İnkata'a 'amelühu illâ 'an selâsin veledin sâlihin yed'û lehu ev 'il-min yüntefe'u bihi ev sadekatin câriyetin emera bi-'imâreti hâze'l-buk'ati'ş-şerîfeti'l-müsemmâ (3) Dâra'l-ilmi ve'l-'ameli fi-eyyâmi devleti's-Sultâni'l-a'zâmi gıyâsi'd-dünyâ ve'd-dîn Ebu'l-Feth Mes'ûd ibni Keykâvüs halleda'llâhu mülkehu ve eyyâmi devleti meliketi'l-mu'azzameti hamîdeti'l-havâkîn (4) 'Azameti'd-dünyâ ve'd-dîn Selçûkî Havand binti Kılıç Arslân eyyeda'llâhu devletehâ el-'abdü'd-da'îfü el-muhtâcu ilâ rahmeti'llâhi Halef ibni Süleymân tekabbela'l-lâhu minhü fi-seneti ihdâ ve tis'îne ve sitti mi'e.

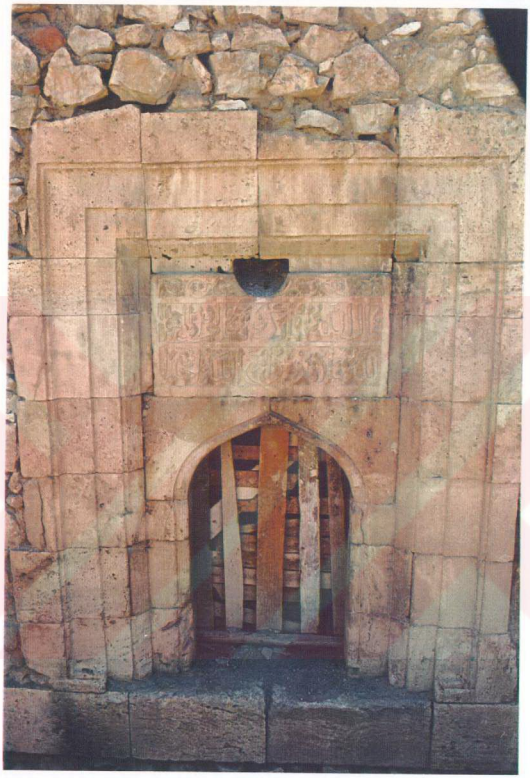
Allah Teâlâ buyuruyor ki: "Selâm sizlere! Tertemiz geldiniz. Artık ebedî kalmak üzere girin !... Hazreti Peygamber buyuruyor ki: "Âdem oğlu ölünce, üç zümre hariç, onun ameli kesilir (amel defteri kapanır). Bunlar: Kendisine duâ eden sâlih bir evlât, veyâ faydalanılan bir bilgi, yâhut da bir sadaka-i câriye bırakan kimselerdir. "Dâru'l-ilm ve'l-amel diye adlandırılan bu mübârek binanın yapımı için yüce Sultan, din ve dünya işlerinde kendisine başvurulan Ebu'l feth Mesud bin Keykâvus -Allah onun devletini ölümsüz kılsın- ve yüce hâtun, hükümdarların övüleni, din ve dünyanın ulusu, Kılıç Arslan kızı Selçukî Havand -Allah onun devletini güçlendirsin- idareleri zamanında, Allah'ın rahmetine muhtaç ve çaresiz kul Halef bin Süleyman emir vermiştir. -Allah ondan kabul etsin- 691 yılı.

* Yapı, Temmuz 2002 tarihinde incelenmiştir.



Şekil 5. 108 Tokat Halef Gazi Hanikâhı inşa kitabesi

Şekil 5. 109 Tokat Halef Gazi Hanikâhı inşa kitabesi (Göksel, 1969: res. 39)



Şekil 5. 110 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümünün penceresi ve kitabesi

İnşa kitabesinin baş kısmı bir ayet ile başlamaktadır. Zümer sûresinin 73. ayetinin kitabeye alınmayan baş tarafı şu şekildedir: " Rablerine karşı gelmekten sakınanlar ise bölük bölük cennete sevk edilir, oraya varıpda kapılar açıldığında cennetin bekçileri (hazene) onlara karşı şöyle der" ve ayetin devamı olan "Selâm sizlere ! Tertemiz geldiniz. Artık ebedî kalmak üzere girin!..." kısmı yapının inşa kitabesinin baş tarafına alınan âyet-i kerîmedir. Yapının inşa kitabesinde bu ayetin tercih edilerek kullanılması gelinen yerin benzetildiği mekanla ilişkilidir. Çünkü gelinen yer Cennet'tir ve yapıya girmek isteyen kişi Allah'ın sözü ile karşılanmaktadır. Seçilen ayetin mekan ile uyumuna dikkati çeken A.Yardım, bu ayetin XV. asırdan itibaren Osmanlı Selâtin camilerinde giriş kapısı yazısı olarak sıkça kullanıldığına dikkati çekmektedir **(Yardım, 1987: 466-467, 476-477)**.

Mescid bölümüne ait kitabenin transkripsiyonu ve çevisi şöyledir:

(1) Kâle'llâhu tebâreke ve te'âlâ inne'l-mesâcide (2) li'llâhi felâ ted'û me'a 'llâhi ehadâ.

"Yüce Allah şöyle buyurur: "Mescidler şüphesiz Allah'ındır. Öyleyse oralarda Allah'a yalvarırken başkasını katmayın."

Türbe bölümüne ait kitabenin transkripsiyonu ve çevirisi şöyledir:

(1) Bismillâhirrahmânirrahîm. Allâhu lâ ilâhe illâ hüve'l-hayyü'l-kayyûm. (2) Lâ te'huzühû sinetün ve lâ nevm. Lehû mâ fis-semâvâti ve mâ fi'l-ard. Men zellezî yeşfe'u (3) 'indehû illâ bi iznih ya'lemü mâ beyne eydîhim ve mâ halfe hüm ve lâ yuhîtune bi-şey'in min 'ilmihi (4) illâ bimâ şâ'e vesi'a kürsiyyühü's-semâvâti ve'l-arda ve lâ ye'ûdühü hıfzuhümâ ve hüve'l-'aliyyü'l-'azîm.

"Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla. Allah, O'ndan başka tanrı olmayan, kendisini uyuklama ve uyku tutmayan, diri her an yaratıklarını gözetip durandır. Göklerde olan ve yerde olan ancak O'nundur. O'nun izni olmadan katında şefaat edecek kimdir? Onların işlediklerini ve işleyeceklerini bilir, dilediğinden başka ilminden hiçbir şeyi kavrayamazlar. Hükümranlığı gökleri ve yeri kaplamıştır, onların gözetilmesi O'na ağır gelmez. O yücedir, büyüktür."

Şekil 5. 111 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümüne ait kitabe

Şekil 5. 112 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe bölümünün penceresi ve kitabesi

Taçkapı giriş açıklığı üzerinde yer alan inşa kitabesinde hanikâhın Ebu'l Feth Mesud bin Keykavus ile amcasının kızı olan, kitabede yüce hâtun, hükümdarların övüleni, din ve dünyanın ulusu gibi ifadelerle birlikte adı geçen Rükneddin Kılıç Arslan IV'ün kızı Selçukî Havand'ın (Selçuk Hâtun) devletin başında olduğu bir tarihte, onların idareleri zamanında 691 H / 1291-92 tarihinde Halef bin Süleyman tarafından yaptırıldığı yazmaktadır. Rükneddin Kılıç Arslan IV'ün kızı Selçuk Hâtun'un hanikâhın yapıldığı tarihte hükümdar eşi olduğu kitabedeki ifadelerden anlaşılmaktadır. Eflaki'nin eserinde Rükneddin Kılıç Arslan IV'ün kızı Selçuk Hâtun'un Moğol Sultanı Abaka Han'ın oğlu ile evlenmesinde 674 H / 1275-6 tarihinde kızıyla birlikte gittiğinden bahsedilmektedir. Olayın devamında ise Rükneddin Kılıç Arslan IV'ün 675-676 H / 1276 yılında Abaka Han'ın yanından dönerken Erzurum civarında Hatiroğulları'nın çıkardığı isyanı öğrenmesinden ve vaziyeti İlhanlılara bildirmesinden, sonrasında ise isyanın bastırılmasından söz edilir. Bundan sonra ise Mısırlıları Anadolu'dan çıkarmak amacıyla gelen Moğol Sultanı Abaka Han'ın Elbistan ovasında Moğol askerlerinin ölülerini görünce Mısır ordusunun kuvveti hakkında doğru bilgi vermediği için Muineddin Pervane'ye kızdığından, Şam'dan dönen Abaka Han'ın elçilerinin ise Müineddin Pervane'nin yazdığı mektupları ele geçirmeleri neticesinde, Şamlıların bizzat Pervane tarafından davet edildiğinin ortaya çıkmasından, hepsini itiraf etmek zorunda kalan Pervane'nin bu olaylar sonrasında 676 H. / 1277'de öldürülmesinden bahsedilir **(Ahmed Eflaki: 2001 a: 88-90)**.

Eflaki'de Selçuk Hâtun adı ile ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır:

> "...O devirde bugünkü maliye bakanlığına tekabül eden müstevfilik vazifesini deruhte ettiği için kendisine müstevfi ünvanı verilen Celâleddin Müstefi ise, Sultan Kılıç Arslan IV'ün kızı Selçuk Hâtun'un Moğol hükümdarı Abaka Han'ın oğluna götürülmesinde (675 H. / 1276) Gıyaseddin Keyhüsrev III ile birlikte Kayseri'ye gitmiş, tam bu sırada başlayan Hatîroğulları isyanını bastırmak istemişse de sultanla birlikte onların eline esir düşmüştür. Fakat gelini Argun Han'a teslim ettikten sonra geri dönen Muineddin Pervane'nin haber göndermesi üzerine yardıma gelen Moğol askerleri sayesinde her ikisi de kurtulmuşlardır. Bu hâdiseden sonra bir ara Moğol hükümdarları yanına gidip, onlardan Selçuklu Devleti saltanat naipliği yarlığını alarak Konya'ya gelmiştir **(Eflaki, 2001 a: 94-95)**.

Şekil 5. 113 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe bölümüne ait kitabe

İ.H.Uzunçarşılı, Selçuk Hâtun'un İlhanlı hükümdarı Abaka Han'ın oğlu Argun'a istendiğini ve gelini Sahip Ata, Pervane Müineddin ve Emineddin Mikail'in götürdüğünü ifade eder **(Uzunçarşılı, 1927: 12)**. İ.H. Uzunçarşılı ayrıca hanikâhın yapıldığı tarih olan 691 H / 1291-92 tarihinde Argun'un hayatta olmadığını dolayısıyla Selçuk Hâtun'un hanikâhın inşa kitabesinde "Meliket'ül Muazzama" diye bahsedilmesi sebebiyle hala muker (hükümdar eşi) olması gerektiğini ve Argun'un değil de onun kardeşi Keyhatu Han'ın eşi olabileceğini düşünmektedir **(Uzunçarşılı, 1927: 13)**. Benzer bir örnek olarak Karahıtay devleti hükümdarlarından Sultan Kutbeddin Muhammed'in kızı olan Padişah Hatun 1272 yılında Abaka Han ile evlenmiş, 1282 yılında Abaka Han ölünce Moğol törelerince ve Argun Han'ın emriyle üvey oğlu Keyhatu ile evlendirilmiştir **(Cunbur, 1996: 610)**. Keyhatu (Geyhatu)'nun Abaka'nın damadı olduğu da ifade edilmektedir. Abaka Han'ın oğlu Argun, 9 Mart 1291 (6 rabī'ı 690 H.) tarihinde ölmüştür **(Spuler, 1957: 97, 173)**. Bu sebeple de bir ihtimal yapının yapılmaya başlandığı tarihte hayatta olduğu, Selçuk Hâtun'un da halen onun eşi olabileceği düşünülebilir.

Rükneddin Kılıç Arslan IV'ün kızının adının başında yer alan "havand" adı hükümdar ailelerinin en büyüklerine ve hatta Mısır'da hükümet kuran Türkler zamanında padişah zevcelerine verilen birer ünvandır **(Uzunçarşılı; 1927: 13)**. Yapının inşa kitabesinde adı geçen Süleyman oğlu Halef'in kimliği konusu ise hala karanlıkta kalmaktadır. Halef Bin Süleyman'ın Selçuk Hâtun'un değer verdiği bir kişi olmalıdır.

Kitabede yapı "Buk'a" ve "Dâru'l-ilm ve'l amel" olarak adlandırılmaktadır. Arapça bir kelime olan "Buk'a" sözcüğü İslam dünyasında özellikle de Selçuklu döneminde tarikat ve mezar yapıları için kullanılmasına karşılık bu kelime genel olarak din, eğitim veya yardım amaçlı binalara da işaret etmektedir. 552 H /1157-58 tarihli Danişmendli eseri Niksar Yağıbasan Medresesi kitabesinde yapı "buk'a mubâreke" diye geçmektedir **(Akar ve Güneş, 2002: 245)**. Bu yapının medrese işlevinin yanısıra tarikat yapısı olabileceği de ifade edilir. Bu yapı dışında Erzurum'da devlet kuran Saltuklular tarafından yaptırılan Yakutiye Medresesi kitabesinde "Buk'a" kelimesi medrese karşılığı olarak geçmektedir. Osmanlı dönemine ait Bursa Medreseleri Defterinde de iki yerde medreseye buk 'a denilmektedir **(Şahin, 1999: 46)**. Bu kelime Suriye-Palestina bölgesinde Eyyubi zamanlarından itibaren 595 H /

1198 tarihli Selahaddin tarafından vakfedilen Kudüs'teki bir mektebi tanımlamak için de kullanılmıştı. Aynı şehirde Hareme bitişik Cami'al-Nisâ', "el-Buk'a el-Baydâ" olarak adlandırılıyordu. Türk-İran dünyasında tarikat yapıları ve türbe ile buk'a teriminin bağlantısının kesinliğinden bahsedilir. Muhammed b. al-Münevver'in, Asrār al-tevhid'inde (Asrā al-tavhīd) ve sufi Şeyh Ebu Sa'id al-Mayhani'nin biyografisinde bu kelime tarikat yapısı manasındaki hanikâh kelimesi ile eş anlamlı olarak geçmektedir. Buk'a sözcüğü farklı yapı tipleri için kullanılmasına karşılık asıl olarak tarikat yapıları için kullanıldığı anlaşılmaktadır **(Bosworth, 1980: 154)**. Aynı zamanda "Dâru'l-ilm ve'l amel" olarak geçen yapının bir ilm ve hayır evi olduğu vurgulanmaktadır. Dâr kelimesi bir kelimenin başına gelirse bina ve arsayı bünyesinde toplayan, evin büyüğü, bir kaç odayı bünyesinde toplayan mesken, daire, sınır ve işaretle çevrilmiş olan konak ve saraya denilir. Niksar'daki Çöreği Büyük Tekke'sinden Dâru'l-Hayr Medresesi olarak da bahsedilmekte ve bu kelime de yapının bir hayır mekanı olduğunu göstermektedir **(Şahin, 1999: 22)**.

Evliya Çelebi, seyahatnamesinde "taş oluk" adındaki bir tekkeden ve bu tekkenin bağlar içinde bektaşilerin gezinti yeri olduğundan bahseder **(Evliya Çelebi, 1970 b: 235)**.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin, Z.Danışman tarafından yapılan çevirisi ile K.Y. Kopraman'ın seyahatnameye dayanarak Tokat hakkında verdiği malumattaki çevirilerin bazı bilgiler açısından birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Özellikle Halef Gazi Hanikâhı ile ilgili olarak K.Y.Kopraman tarafından yapılan çeviride Sünbüllü Baba Zaviyesi yakınında bağlar içinde Taş Oluk Tekkesi isimli bir tekkeden bahsedilmekte ve içinde oluk gibi üzerinde Arapça bir takım tılsımlı yazıların yazdığı bir taştan bahsedilmektedir:

> "...Bâlâ'da zikri sebkat eden "Sünbüllü Baba Tekkesi" kurbünde, bağlar içre "Taş Oluk Tekkesi" nâm tekkede halen bir turfa levn hacer vardır. Bir tarafı oluk gibi kalmış ve üzerine hatt-i arabî ile birtakım satırlar yazılmıştır. Rivâyete nazaran kudemâ-yı hükemâ üç satır hat ile tılsım harfleri tahrir etmişlerdir. Günde birer defa bu seng-i hârâdan süt akarmış, bir saat sonra yine kesilirmiş (!). Hazret-i Risâlet-penâh rûy-i arza kadem basınca bu tılsımât muattal olmuştur. Hâlen oluk durur..." **(Kopraman, 1987: 51)**.

Seyahatnamenin, Z.Danışman tarafından yapılan çevirisinde ise aynı ifadeler yer almakta fakat bu taşın Sünbüllü Baba Zaviyesi'nde bulunduğu ifade edilmektedir **(Evliya Çelebi, 1970 b: 240)**.

Gerek K.Y. Kopraman tarafından yapılan çeviride gerekse Z. Danışman tarafından yapılan çeviride Taş Oluk Tekkesi adında bir tekkeden bahsedilmektedir **(Evliya Çelebi, 1970 b: 235)**, **(Kopraman, 1987: 45)**. S. Emir bu tekkenin Sünbül Baba Zaviyesi'nin karşısında yer alan Halef Gazi Hanikâhı olabileceğini belirtmekte ve mescid penceresinde yer alan üst kısmı oluk gibi yontulmuş olan kitabenin de Evliya Çelebi'nin bahsettiği yapıya adını veren taş olabileceğini ifade etmektedir **(Emir, 1994: 46)**. Evliya Çelebi'nin her iki çevirisinde adı geçen Taş Oluk Tekkesi'nin özellikleri ifade edilen bu taşı bünyesinde barındıran bir yapıya verilen bir isim olması gerekir. Evliya Çelebi, Sünbül Baba Tekkesi'nin başka bir adı olduğundan bahsetmemektedir. Halef Gazi Hanikâhı'nda mescid bölümünün kitabesinin üstü oluk gibidir. Daha önceki tarihlere ait resimlerde bu yuvada üzerinde "Allah" yazan bir taşın yer aldığı görülmektedir **(Şekil 5. 114)**. Kitabedeki yazı ise Evliya Çelebi'nin bahsettiği gibi üç değil iki satırdır. Yazının üstünde kıvrık dallardan ve damarlı rumilerden oluşan bir süsleme bandı yer almaktadır. Ayrıca yapının Evliya Çelebi'nin bahsettiği gibi onun zamanında bir Bektaşi Tekkesi olduğu düşünülebilir.

984 H / 1576 tarihli Defter-i Efkaf-ı Ruma göre yapı vakıf kaydında hanikâh olarak geçmekte ve farklı belgelerde yapıdan zaviye olarak da bahsedilmektedir. 984 H. / 1576 tarihli vakıf defterinde "Vakf-ı Hangâh-ı Halef der nefs-i Tokat" şekliyle kayıtlı olan yapının vakıf kaydında yer alınan bilgiler şunlardır:

Karye-i tâbi-i Artukabad temâm-ı mâlikâne vakf-ı hangâh-ı Halef der Tokat der hâsıl mud-ı mah 37

Karye-i Gedeğaz tabi-i Tokat Mâlikâne vakf-ı hangâh-ı Halef der Tokat hâsıl keyl-i mahlût.....40

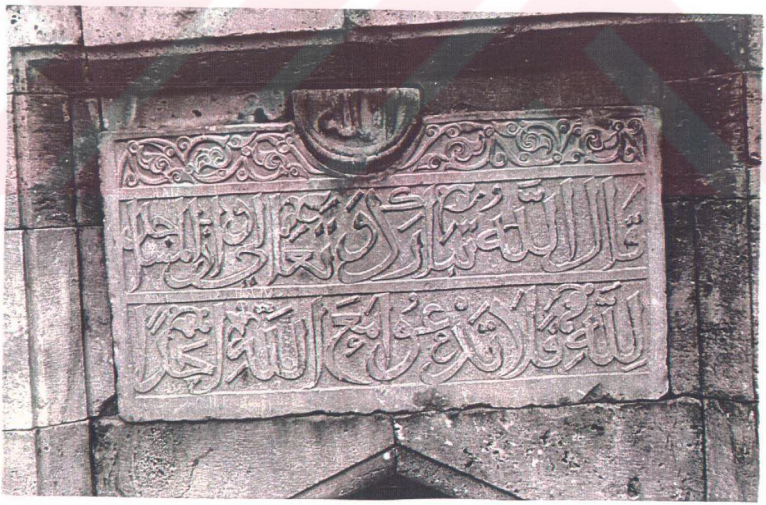
Karye-i Serahlu tâbi-i m. Hasl keyl.....20

İcâre-i zeminhâ ki.....Bağı ve Karakaya ardındaki yoncalık ber vech-i maktû fi sene.....1600

Zâviye-i halef ehl-i vâkıf itdüği zamanında hangâh vaz' idüb sâlikinden bir şeyh olub ve hangâh-ı mezbûrda sofılar sâkin olub ve huffâz olub ve sâir mesârıf-ı lâzıme olub leyâli-i şerîfede helva bişirüb sofılar ve sâir fukarâya ve huffâza deyü şart olunub bu üslûbu tagyîr ve tahrîf maslahatı içün vakfiyeyi zâyi idüb kadılar cihet zeyl etmekle 3 akçe mütevelliye ve 3 akçe câbiye ve 3 akçe meşihate tayîn idüb anlar dahi berât-ı hümâyûn itdürüb bu 3 nefer

kimesneler hangâhın evkâfın zabt idüb kendü reylerince bir mud galle ile iki hâfız tayin idüb ve gâh dört hâfız tayin idüb bu üslûb üzre zabt olunurken bir muharrir gelüb vakfiye bulunmayub şurûtun malûm olmayıcak kendü kendülerinden bir tevzî-nâme tahrir idüb ve şart-ı vâkıf olduğun mu'teref iken berât-ı sultânî üçre akçeye mutasarrıflardır deyü mezkûr hangâhın içinde vakıf binasıyla bir mescid olub ol tevzî-nâme de müezzine vazîfe tayîn olunub imâma katâ nesne virülmeyüb ayân-ı vilâyet haberlerince ol tevzî âhere muhtâc olmağın hangâh-ı mezbûrda evvelâ şeyh sâkin olmayub ve sofılar sâkin olmayub şart-ı vâkıf üzre hangâh olmağa mecâli olmayub sâir..... âyende ve revende gelür gider olub bu takdirce yevmî bir akçe mütevelliye ve bir akçe câbiye ve iki akçe şeyhe ve iki akçe imâma ve bir müezzine ve birer akçe iki nefer hâfıza ve berat ve kandil gecelerinde helva ve sâir meulât bişirüb ol hangâhda cem' idüb yiyeler ve bunlardan maa-fazl âyende ve revendeye şeyh elinden sarf olunmak münâsıb görüldüğü kayd olundı.

Artukabad'a bağlı..... köyü mâlikâne hissesinin tamamı hasıl mud-mahlut.....37
Tokat'a bağlı Gedeğaz köyü mâlikâne hissesi hasıl keyl-mahlut.....40
Tokat'a bağlı Serahlu köyü hasıl keyl 20
bağı ve karakaya arkasındaki yoncalığın kirası, geliri senede .....1600 akçedir
(Üstek; 1985: 13, 145-146).



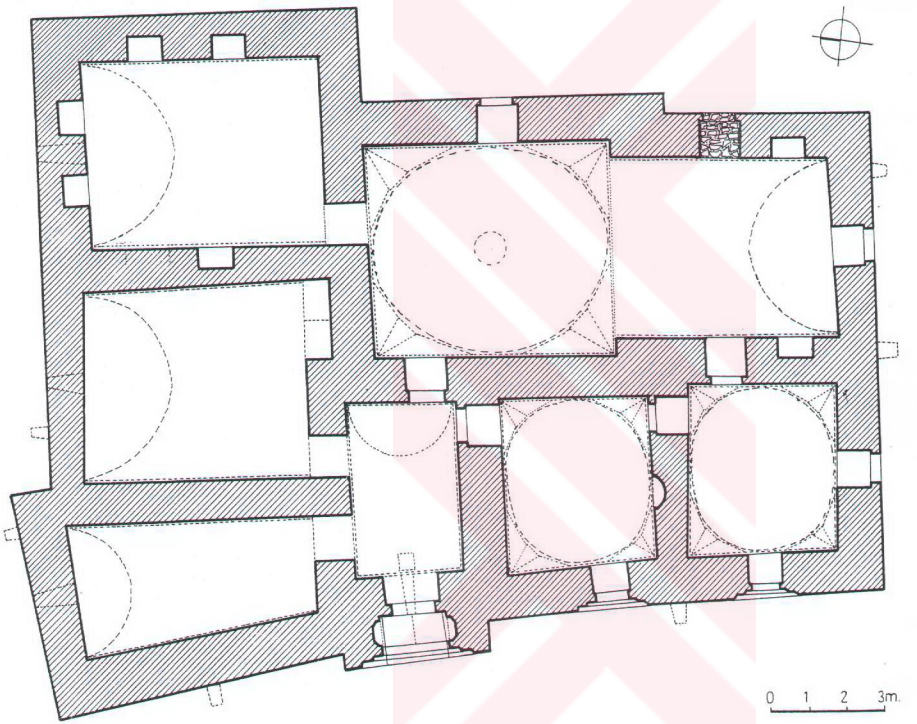
Şekil 5. 114 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümüne ait kitabenin üzerindeki "Allah" yazılı taş (Kasapoğlu, 1972: res. 64)

Vakıf kaydından edinilen bilgiye göre yapının öncelikle hanikâh olarak yapıldığı; sufiler, şeyh ve hafızların hanikâhda kaldıkları mübarek gecelerde helva pişirip fakirlerle yedikleri, daha sonra bu usulden vazgeçildiği; câbi, mütevelli ve meşihat tarafından hanikâhın gelirinin ele geçirildiği ve zabt edildiği, istedikleri tayinleri yaptıkları; daha sonradan yapılan düzenlemelerde ise hanikâhda sufilerin ve şeyhlerin oturmayacakları ifade edilmektedir. Dolayısıyla yapı hânikah işlevini yitirmektedir. Yine bu düzenlemelerle câbi, şeyh, müezzin ve iki hafiz bir akçe alacaktır. Berat ve kandil gecelerinde helva ve çeşitli yiyecekler pişirilip hanikâhda bulunan kişiler toplanıp yiyeceklerdir. Bunlardan arta kalan, şeyh tarafından, hanikâha gelip gidenlere verilecektir **(Üstek, 1985: 13-14)**.

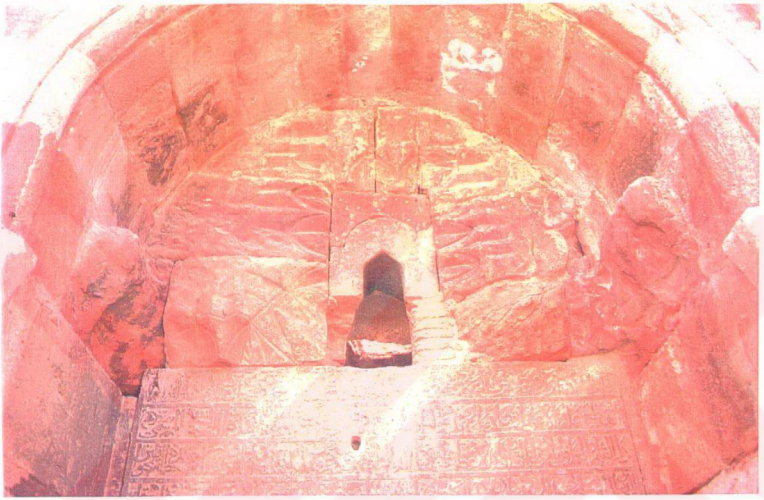
5. 6. 2. Yapının Planı ve Mimari Özellikleri

Kubbe ile örtülü bir mekan ve bu mekana güney yönden geniş bir kemer ile açılan tonoz örtülü eyvan planın merkezini oluşturmaktadır. Kuzeydoğudaki tonoz ile örtülü oda planın merkezini teşkil eden bu bölüm ile bir kapı aracılığıyla doğrudan bir bağlantıya sahipken, hanikâhın taçkapısından geçilerek ulaşılan ve kapıları giriş sofasına açılan kuzeyde tonozlu iki oda, güney yönde birbiriyle bir kapı ile bağlantılı türbe ve mescid bölümleri yapının merkezini teşkil eden kubbe ve eyvan ilişkisinin esas olduğu bu bölümle giriş sofası sayesinde bağlantı kurmaktadır **(Şekil. 5. 115)**. Bu durumda yapının kendi içinde merkezi planlı diyebileceğimiz iki bölüme sahip olduğu söylenebilir.

Hanikâhın batı cephesindeki bezeme öğeleri, yapıya girişi sağlayan taçkapıda ve taçkapının sağındaki sırasıyla mescide ve türbeye ait pencerelerde yer alır. Hanikâha girişi sağlayan taçkapı batı cephede yer almaktadır **(Şekil 5. 116-117)**. Kırmızı ve beyaz kesme taş malzemenin kullanıldığı taçkapı sivri kemerli bir kuşatma kemerine sahiptir. Taçkapının dış yüzeyi dar bir cephe oluşturmaktadır. Bu yüzeyde silmelerin yarattığı kademelenme cepheye hareketlilik vermektedir. Taçkapının köşeleri oldukça ufak bir çapa sahip narin sütunçelerle yumuşatılmıştır. Sütunçelerin üstünde piramidal başlıklar ve altlarında ise yine aynı kesite sahip küçük sütunçe kaideleri yer almaktadır. Taçkapının sağ ve sol yanlarında yarım sekizgen planlı mihrabiyeler bulunmaktadır **(Şekil 5. 118-119)**. Mihrabiyelerin dış konturları bir silme ile çerçevelenerek vurgulu hale getirilmiştir. Yarım daire planlı kubbeciklerle örtülü,



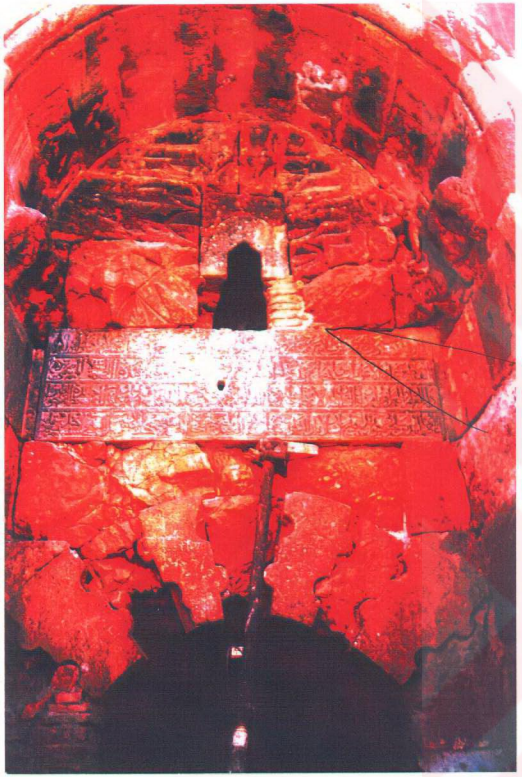
Şekil 5. 115 Tokat Halef Gazi Hanikâhı planı (Sevgi Parlak, 2002)



Şekil 5. 116 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapıdan detay

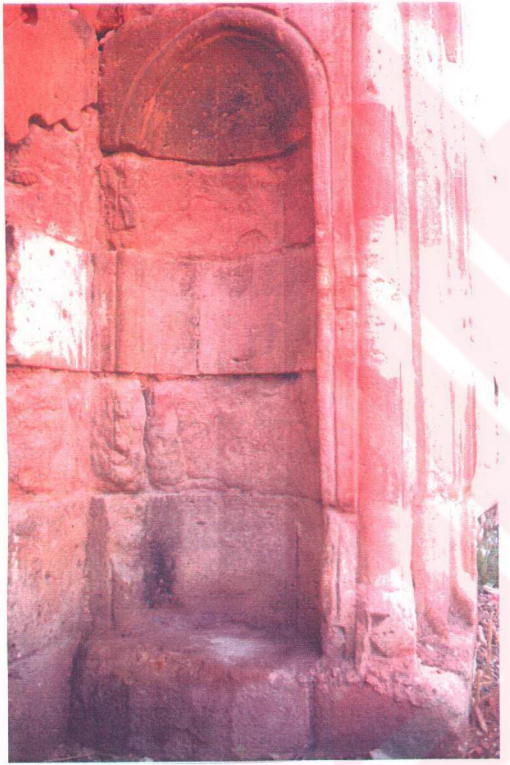
sivri kemerli mihrabiyelerin kavsaralarında ve kemer köşeliklerinde hiçbir bezeme detayı yer almaz. Hanikâhın iç mekanına asıl giriş iki renkli taş geçmeli basık kemerli bir kapıyla sağlanır **(Şekil 5. 120)**. Basık kemerli kapı açıklığı ile yapının inşa kitabesi arasında hiç bir bezeme unsuru görülmez. Yapının inşa kitabesi satır araları birbirinden çizgilerle ayrıldığı selçuki sülüsü ile yazılmış dört satırlık Arapça bir kitabedir. Kitabenin hemen üzerinde kemer kısmı yekpare taştan yapılmış sivri kemerli bir aydınlık açıklığı yer alır **(Şekil 5. 121)**. Alt kısmı tuğladan örülmüş ayaklara oturan bu açıklığın etrafındaki işlenmiş taşlar düzensiz bir şekilde yerleştirildiğinden buradaki süsleme öğeleri belirli bir bütünlük göstermemektedir. Bezemenin üzerinde yer aldığı taş bloklar incelendiği zaman mukarnaslı bu blokların dikey olarak değil yatay olarak yerleştirildiği anlaşılmakta, birbiriyle doğru dürüst birleştirilememiş bu parçalar taçkapının üzerinde oynandığı ve özgün halini koruyamadığını göstermektedir. Sivri kemerli bir tonoza sahip kavsaranın sağ ve sol yanlarında görülen konsol çıkıntıları bu kısımda buralara oturması beklenen mukarnaslı bir yaşmağa işaret etmektedir. Günümüzde ise kavsara düz tonozlu bir örtüye sahiptir.

Batı cephede yer alan tek renk kesme taş malzemenin tercih edildiği mescide ait pencerenin dikdörtgen yüzeyi silmelerle hareketlendirilerek cephede bir kademelenme sağlanmıştır. Sivri kemerli asıl pencere açıklığının üzerinde yatay olarak yerleştirilmiş dikdörtgen bir kitabe levhası bulunmaktadır. Kitabe levhası biri dar diğer ikisi daha geniş olmak üzere çizgilerle üç satıra bölünmüştür. En üst satırda rumi ve kıvrık dallardan oluşan bitkisel bezemeli bir bölüm yer alır. Bu kısmın ortasında bir yuva görülmektedir. 1972 tarihli Huriser Kasapoğlu'nun çalışmasında bu kısımda üzerinde Allah yazan ve bu yuvaya oturan bir taş görülmektedir. Altta ise iki satır halinde selçuki sülüsü ile yazılmış Arapça kitabe yer alır. Mescid penceresi ile aynı özelliklere sahip türbe penceresinde sivri kemerli pencere açıklığının hemen üzerinde dört satırlık selçuki sülüsü ile yazılmış Arapça kitabe yer alır. Kitabede Ayetel Kürsi duası yazılıdır. Taçkapı ile mescid ve türbe birimlerinin pencereleri dışında bu cephede görülen tek ayrıntı çörtenlerdir. Bezemenin yer aldığı tek cephe olan batı cephesi düzgün bir hat meydana getirmemektedir. Özellikle de kuzeybatı hücresinin arkaya doğru genişletilmesinden kaynaklanan kırılma cephede farkedilebilir bir yamukluk meydana getirir.

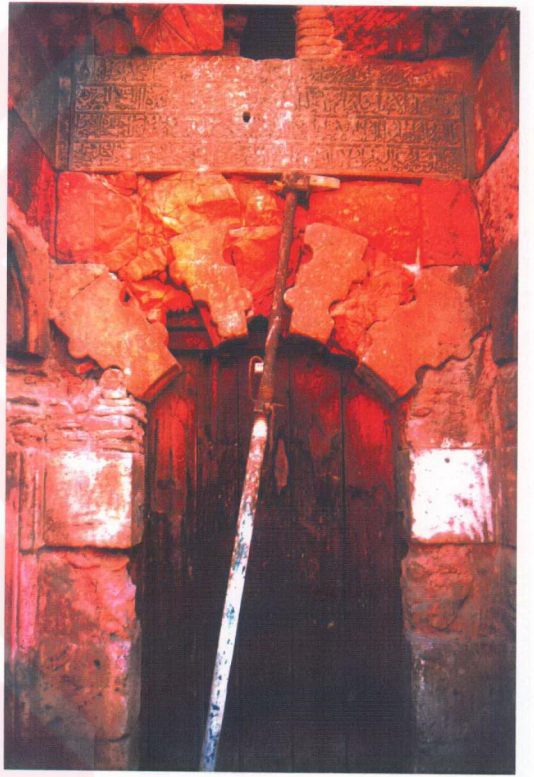


Şekil 5. 117 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapıdan detay

Şekil 5. 118 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapının solundaki mihrabiye



Şekil 5. 119 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapının sağındaki mihrabiye



Şekil 5. 120 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapı giriş açıklığı

Güney cephede türbeyi ve tonozla örtülü eyvanı aydınlatan pencereler dışında başka bir açıklığa rastlanmaz **(Şekil 5. 122-123)**. Güneybatı uçta konumlanmış olan türbe bu yönde altlı üstlü iki açıklığa sahiptir. Altta dikdörtgen kesme taş söveli bir pencere bulunmaktadır. G.Yıldırım hanikâhın iki kapısı olduğunu bunlardan bir tanesinin türbeye açıldığını, türbenin güney cephesinde tam ortada moloz taşlarla kapanmış orjinal duvardan ayrılan bir kapı izinin açıkça görüldüğünü ve buranın da kaynaklarda geçen ve dışarıya açılan türbeye ait giriş olduğunu, ziyaretçilerin diğer odalara geçmeden doğrudan bu kapı vasıtasıyla türbe ziyareti yapabilmeleri için bu kapının tasarlandığını ifade etmektedir **(Yıldırım, 1990: 35, 39 çiz. 1)**. İ. H. Uzunçarşılı'da biri türbeye ait olmak üzere hanikâhın iki girişinin olduğundan bahseder **(Uzunçarşılı, 1927: 12)**. Dolayısıyla güney yönden türbeye doğrudan girişi sağlayan bir kapının olduğu anlaşılmaktadır. Güney yönde pencereye dönüştürüldüğü tahmin edilen bu açıklığın üzerinde daha küçük boyutlu, yapının iç mekanında kubbeye geçişte kullanılan türk üçgenleri arasında yer alan tuğla malzemeden örülmüş sivri kemerli nişlere rastlayan bir açıklık söz konusudur. Bu açıklığın kubbeye geçiş öğelerinde üst örtünün beden duvarlarına inen yükü hafifleten sonradan genişletilerek pencere haline dönüştürülmüş bir kör niş olduğu tahmin edilmektedir. Tonoz ile örtülü eyvanı da altlı üstlü iki pencere aydınlatmaktadır. Kesme taş sövelere sahip pencerelerden üsttekinin sonradan açılmış bir pencere olduğu tahmin olunmaktadır **(Şekil 5. 124)**. Büyük bir ihtimalle yakınındaki Behzat deresinin taşması sonucu alttaki pencereler kapandığı için mekanın ışık almasını sağlamak amacıyla bu pencere açılmıştır. 1972 tarihli H.Kasapoğlu'nun çalışmasındaki fotoğraflarda yapıya girişi sağlayan kapının kemer başlangıcına kadar kapalı olduğu görülmektedir **(Şekil 5. 125)**. Türbeyi aydınlatan kör nişin delinmesi ile elde edilen üst pencere ise 1993 restorasyonu esnasında güney cephede tonozlu mekanın pencereleri ile birlikte bir uyum meydana getirmek amacıyla açılmış olmalıdır. Yapının güney cephesinde türbe ve eyvan mekanları arasında ve eyvan duvarının doğu köşesine yakın bir yerde birer çörten yer almaktadır.

Doğu yöndeki cephe bu yöndeki mekanların genişlemesi sebebiyle kademeli ve düzgün olmayan bir düzene sahiptir **(Şekil 5. 126)**. Kubbe ile örtülü sofa, tonozlu eyvana göre doğu yönünde yaklaşık olarak 50 cm çıkma yapmaktadır. Dış cephede, bu yöndeki pencereler güney cephedeki pencereler ile aynı özellikleri gösteren kesme taş malzemeden dikdörtgen sövelere sahip pencerelerdir. Kubbe ile örtülü

Şekil 5. 121 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, taçkapı giriş açıklığı üzerindeki sivri kemerli aydınlık penceresi

Şekil 5. 122 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, güney ve doğu cephe

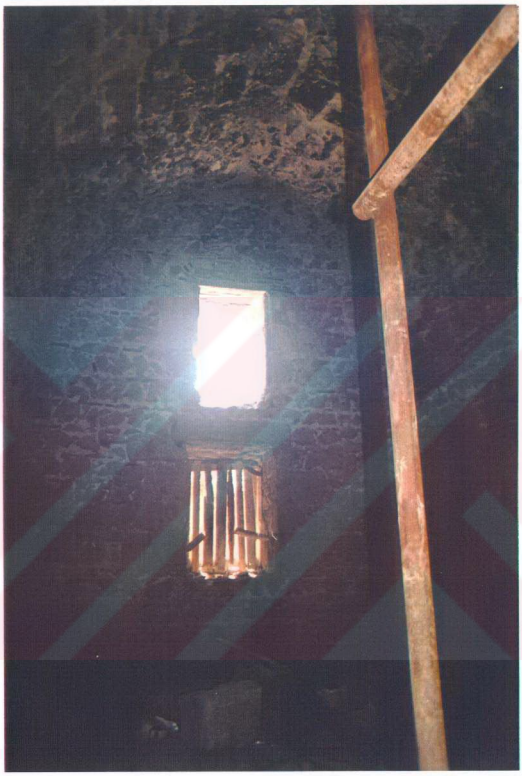
Şekil 5. 123 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, güney cephe

olan sofanın doğu duvarında yer alan altlı üstlü pencerelerden üstteki, eyvan bölümünün güney duvarında yer alan pencere gibi sonradan açılmıştır **(Şekil 5. 127)**. Bu pencerenin özgün olmadığı iç mekanda, açıklığın kesme taş malzemeden bir söveye sahip olmamasından anlaşılmaktadır. Bunun yerine açıklığın kenarları tuğla ile örülmüştür. Gerek bu pencerenin gerekse yeri geldikçe belirttiğimiz üst pencerelerin XX. yüzyılda (1948 ?) sel sularının getirdiği moloz ve taş yığınlarıyla kapanan alt sıra pencerelerinin yerine yapıyı aydınlatmak için açıldığı düşünülmektedir.

Kuzey cephede ise bu yönde yer alan ve tonoz ile örtülü mekanları aydınlatan mazgal pencereler dışında hiçbir açıklık görülmez **(Şekil 5. 128)**. Kuzeybatı köşede yer alan giriş holünün solundaki ilk oda bu yönde yaklaşık 1 m.lik bir çıkma yapmakta mekan böylece kuzey yönde genişlemektedir.

Basık kemerli bir kapı açıklığıyla tonozla örtülü giriş sofasına geçilmektedir **(Şekil 5. 129)**. Hanikâhın mekanları arasında geçişi sağlayan bu bölümün kuzeyinde buraya birer kapıyla açılan iki tonozlu oda, güneyinde türbe ile bağlantılı ve bu bölüme bir kapı ile açılan mescid bölümü yer almaktadır **(Şekil 5. 130)**. Giriş sofası taçkapıdaki kitabe levhasının üzerindeki açıklıktan ve bu mekanın tonozunda girişe yakın bir yerde bulunan ve sonradan açılması muhtemel olan bir açıklıktan ışık almaktadır **(Şekil 5. 131)**. Asıl sofa mekanına ve mescide açılan kapılar giriş sofası yönünden basık kemerlidir.

Hanikâhın kuzeybatı köşesinde yer alan tonozlu mekan kuzey yönüne doğru genişlemekte bu genişleme hanikâhın kuzey ve batı cephesine yamukluk olarak yansımaktadır. Mekan sonradan genişletilmiş olan bir mazgal pencereden ışık alır **(Şekil 5. 132)**. Gerek bu mekanda gerekse de bitişiğindeki diğer iki oda da mekanı örten tonozda sonradan kapatılmış açıklıklar söz konusudur. Bu açıklıkların yapının havalanması ve ışık alması için açılmış oldukları düşünülmektedir. Giriş sofasının solundaki ikinci mekanın güney duvarında ekseni kaymış, tuğladan sivri kemerli bir niş görülmektedir **(Şekil E. 89)**. G.Yıldırım ve E.Yavi bu nişin bir ocak olabileceğini düşünmektedirler **(Yıldırım, 1990: 39-40)**, **(Yavi 1986: 46)**. Fakat bizce nişin yüksekliğinin fazla oluşu bir ocak olma ihtimalini güçleştirmektedir. Bu niş belki de bir hafifletme kemeri olabilir. Eğer böyle bir niş yapılmayıp duvar olarak örülseydi bu duvar diğer duvarların iki katı kalınlığında olacaktı. Mekan kuzey yönünde yer



Şekil 5. 124 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, eyvan

Şekil 5. 125 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş (Kasapoğlu, 1972: res. 57)

alan mazgal açıklığından ışık almaktadır **(Şekil E. 90)**. Bu mekanda da girişin hizasına gelecek şekilde tonozda kapatılmış açıklıklar göze çarpar **(Şekil E. 91)**.

Hanikâhın mescid bölümüne, giriş sofasından basık kemerli bir kapıyla geçilir **(Şekil E. 92)**. Bu bölüm batı cephesindeki içten dikdörtgen kesme taş hatıllı bir pencereden ve kubbe eteğinde sonradan açılmış olan açıklıklardan ışık almaktadır **(Şekil B. 93**. Mescidin güney duvarında yer alan mihrabı basit bir niş şeklindedir. Bu yöndeki duvarda ayrıca mescid mekanının arkasında yer alan kubbeli türbe mekanına geçişi sağlayan alt kısmı örülerek bir pencere haline dönüştürülmüş bursa kemerini hatırlatan bir kemere sahip kapı yer almaktadır **(Şekil E. 94)**. Mescid mekanının üzeri üçgenler kuşağıyla geçilen tuğla ve moloz taş malzemenin kullanıldığı bir kubbe ile örtülüdür. Mekanda görülen üç adet pişmiş topraktan künk parçasının bu yapıya mı yoksa S.Emir'in Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nde gördüğünü ifade ettiği taçkapının karşısında yer alan mutfak birimine mi ait olduğu belli değildir. Fakat Halef Gazi Hanikâhı'nda mutfak olabileceğine dair herhangi bir ize rastlanmamıştır. Bu kadar fazla odaya sahip bir hanikâhın kendine ait bir mutfak birimi olması gerekir. Bu durum yapının içersindeki inşaat malzemelerinin ve hurdavatın temizlenmesi ile mekanın zemininde yapılacak sondajlarla kesinleşebilir.

Hanikâhın diğer bölümlere göre yüksek bir zemin seviyesine sahip türbe mekanına, mescid bölümünden bursa kemerine benzeyen bir açıklıktan geçilerek ulaşılır. Hanikâhın genelinde hiçbir mekanda zemin seviyesi bu kadar yüksek değildir. Eğer bu mekanın zemininin asıl hali olduğunu düşünürsek gerek yapının içinden, mescid mekanından buraya bir iki basamakla ulaşıldığını ya da mescid mekanının güney duvarında bulunan açıklığın bir pencere olduğunu düşünmek gerekir. Aynı şekilde türbeye güney duvarından doğrudan bir girişin bulunduğunu düşündüğümüzde yine yüksekte kalan türbe bölümüne bir iki basamakla ulaşılacağı akla gelmektedir. Fakat mescid mekanının güney duvarındaki açıklığın alt kısmı incelendiğinde buranın sonradan örüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda sel sularının getirdiği toprakla dolan yapının, türbe kapısının, zeminin yükselmesi nedeniyle alt bölümünün işlevini yitirdiği bu nedenle de örüldüğü düşünülebilir. Türbenin içerisinde sanduka bulunmamaktadır. İ.H.Uzunçarşılı biri küçük olmak üzere iki kabirden bahsetmektedir. Ayrıca büyük kabirin baş ucunda yeşil bir sancağın yer aldığını ifade eder **(Uzunçarşılı, 1927: 12)**. Kubbe ile örtülü merkezi mekana açılan kuzeydoğu

Şekil 5. 126 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, doğu cephesi

Şekil 5. 127 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa bölümünün doğu duvarı

Şekil 5. 128 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, kuzey cephe

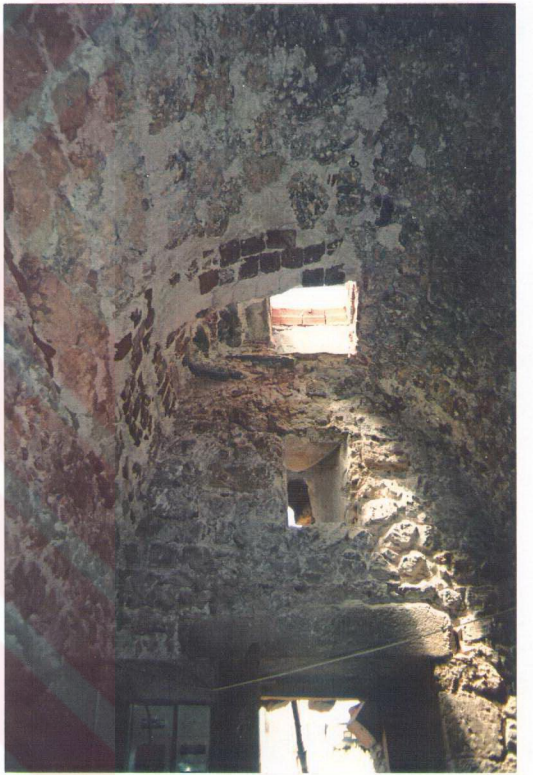
Şekil 5. 129 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan kapı

köşe odasında bir kaç adet mermer sanduka bulunmaktadır. Fakat bu sandukaların hiç birinin yapıyla aynı dönemden olmadığı detaylarından anlaşılmaktadır. G.Yıldırım, yapıyla ilgili çalışmasında türbede İ. H. Uzunçarşılı'nın bahsettiği iki kabirden herhangi bir iz olmadığını fakat merkezi mekana açılan bu oda da dördü Osmanlı diğerleri antik döneme ait olmak üzere yedi adet sandukanın olduğunu ve bu sandukaların yapının müze deposu olarak kullanıldığı zamandan kalma olduklarını ifade eder **(Yıldırım, 1990: 39)**. Türbe mekanının tonozla örtülü eyvana ve bunun dışında güney ve batı cephelerine açılan pencereleri bulunmaktadır **(Şekil E. 95-96)**. Mescide göre daha geniş bir alana sahip olan türbede kubbeye geçiş üçgen kuşağıyla sağlanmaktadır. Kubbe eteğinde batı ve güney yöndeki kör nişler pencere açıklıkları şeklindedir. Bunların bu iki cepheden yapının ışık alması için açılmış kör nişler olduğu anlaşılmaktadır. Diğer iki yöndeki üçgen kuşakları arasında yer alan nişler bu yönde yapının diğer bölümlerine rastlaması sebebiyle ışık alma ihtimali olmadığından kapalı olarak bırakılmış ve gerçek işlevi olan kör niş olma özelliğini devam ettirmişlerdir. Kubbede, mescid bölümünün kubbesindeki gibi tuğla ve moloz taş malzeme tercih edilmiştir **(Şekil E. 97)**.

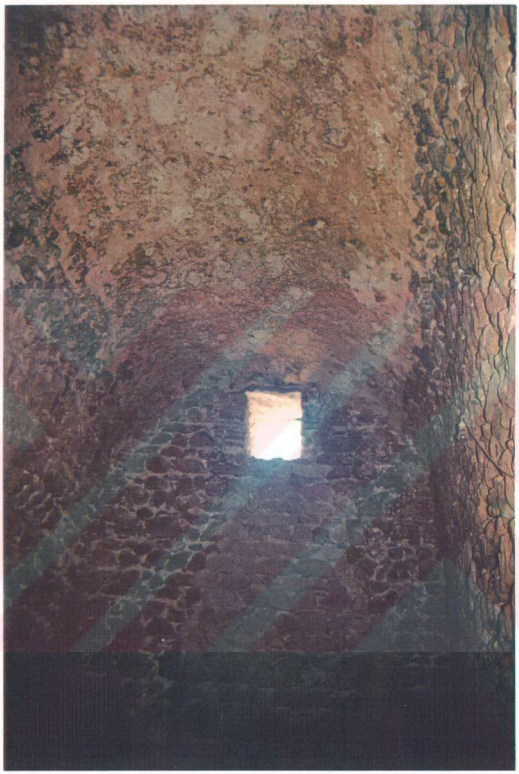
Giriş sofasından basık kemerli bir kapı ile ulaşılan kubbe ile örtülü asıl sofa mekanı ve bu mekana güney yönünden geniş bir açıklığı kemerle geçerek bağlanan tonozlu eyvan planın merkezini meydana getirmektedir **(Şekil E. 98-99)**. Bu mekan doğu ve güney yöndeki altlı üstlü pencereler sayesinde ışık almaktadır. Sofa mekanının doğu duvarındaki üst pencere ile eyvanın güney duvarındaki üstlük penceresi sonradan açılmıştır. Bunların dışında bu mekana kuzey yönde yer alan tonozlu odanın kapısı, batı yönünde ise eyvana açılan türbe penceresi bulunmaktadır **(Şekil E. 100)**. Eyvanın doğu ve batı duvarlarında karşılıklı birer niş görülür **(Şekil E. 101)**. Kubbeye geçişte türk üçgenlerinin kullanıldığı merkezi kubbeli sofaya bağlanan tonozlu eyvan kesme taştan malzemeden örülmüş sivri bir kemerle maksimum genişliği ve yüksekliğiyle sofaya açılır . Tonoz kemerinde kullanılan kesme taş malzeme üzengi hizasından yere kadar devam eder.

Sofa mekanının kuzeyinde yer alan tonozlu oda kesme taş malzemeden düz hatıllı dikdörtgen bir kapı ile doğrudan sofa mekanına açılmaktadır. Bu mekanın kuzey ve doğu duvarında ikişer batı duvarında ise bir tane niş bulunmaktadır **(Şekil. E. 102-104)**. Batı duvarındaki nişin yanında 115 cm. genişliğinde mekana girişi sağlayan

Şekil 5. 130 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, asıl sofa mekanına ve mescide açılan basık kemerli kapılar



Şekil 5. 131 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasının tonozundaki ve taçkapı giriş açıklığının üzerindeki açıklıklar



Şekil 5. 132 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, kuzeybatı köşe odasının tonozu ile genişletilmiş mazgal penceresi

kapı açıklığı ile hemen hemen aynı yükseklikte bir kapı sövesini hatırlatan duvara gömülü bir taş yer almaktadır. Bu taşın seviyesinin üst sınırının yapının girişi ile yaklaşık olarak aynı olması burada tesadüfen bir yapı malzemesi olarak kullanıldığı görüşünü şüpheye düşürmektedir. Burada dikdörtgen bir söveye sahip bir nişin olabileceği akla gelmektedir. Bu mekanın tonozunda girişe yakın olan yerde sonradan kapatılmış bir açıklık görülmektedir.

5. 6. 3. Değerlendirme

Merkezi kubbeli mekan ile bu bölüme bağlanan tonoz örtülü tek eyvan bu yapıda da karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca hanikâhın oda sayılarının arttırılarak ayrı bir mescid mekanının tasarlandığı görülmektedir. Tarikat yapılarında bu dönemde genellikle tonozla örtülü bir mekanın veya eyvanın mescid olarak kullanıldığı örnekler söz konusudur. Buna karşılık burada kubbeli bir mescid birimi ayrı olarak planlanmıştır. Devam edecek bir özellik olarak asıl mekan ile türbe arasındaki bağlantı bu yapıda da görülmekte ayrıca mescid bölümü ile türbe arasında da aynı özellik tekrarlanmaktadır.

Plan özellikleri dışında taç kapıda kullanılan iki renk taş 250-300 m. batısında yer alan Gök medrese ile yapının ortak özelliğini meydana getirir.

5. 7. Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı*

5. 7. 1. Tarihçe

Aksaray il merkezinde, Şeyh Hamid mahallesi, Güzel Baba sokakta, Yusuf Hakiki Baba Türbe ve Mescidi'nin yanındadır **(Şekil 5. 133)**.

Günümüzde oldukça harap bir durumda ve toprak seviyesinin yaklaşık olarak 3 m. kadar altında bulunan hanikâhın ilk inşa tarihini kesin olarak aydınlatabilecek bir kitabe mevcut değildir. Yalnızca, Prof. Dr. Bekir Deniz başkanlığında yürütülen Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı bilimsel kazısının 1994 yılı çalışmasında yapının doğusunda ele geçen kitabe ile hemen yakınında ki Yusuf Hakiki Baba

* Yapı, Nisan 2003 tarihinde incelenmiştir.

Şekil 5. 133 Aksaray Yusuf Hakiki Baba Türbe ve Mescidi

Külliyesi'ne ait türbenin bahçesinde bulunan iki mermer levha bu yapıyla ilişkili olarak değerlendirilmektedir **(Deniz, 1995: 472-473, 476-477)**, **(Konyalı, 1974: 984-987)**. Bu kitabelerden Prof. Dr. Bekir Deniz'in başkanlığında gerçekleştirilen Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı bilimsel kazısında ele geçen mermer kitabe kısmen okunabilmiştir. Kitabenin okunuşu ve açıklaması aşağıdaki gibidir:

1- .....(e)l – mübareketü'l –emir el-e
2- .....eddin.....
3. .....fi tarih sene erbaa aşere ve sebamiye

1- .....(bu) mübarek yapı emir.....
2- .....eldin (ile biten bir isim)
3- .....714 (1314-1315 M.) senesinde yazıldı **(Deniz, 1996 a: 36)**

Mübarek yapı anlamına gelen "mübareketü'l" kelimesine tarikat yapılarına ait kitabelerde sıkça rastlanılmaktadır (Tokat Şeyh Meknûn ve Sünbül Baba Zaviyeleri kitabeleri). Bunun yanısıra kitabede "...el din..." ile biten bir isim ve 714 H. / 1314-1315 M. tarihi geçmektedir. Fakat bu kitabenin kesin olarak bu yapıya ait olup olmadığı söylenemediği gibi 714 H. / 1314-15 M. tarihli bu kitabenin bir inşa kitabesi mi yoksa ilk inşasından sonra harap olmuş bir yapının XIV. yüzyıl başlarında geçirdiği onarıma ait bir kitabe mi olduğu belli değildir.

İ.H. Konyalı'nın Aksaray tarihi, kitabe ve abideleri hakkındaki eserinde kimi zaman "darphane" kimi zamansa "Şeyh Hamid Veli Cami" (Melik Mahmud Gazi Cami) olarak ele alınan yapının metindeki tüm karışık ifadelere rağmen metin aralarındaki plan ve fotoğraflar yardımıyla Melik Mahmud Gazi Hanikâhı olduğu anlaşılmaktadır **(Konyalı, 1974: 983-987, 1294)**. İ.H.Konyalı, hanikâhın günümüzde de kapalı durumda olan ve bir kabristan haline dönüştürülmüş olduğunu ifade ettiği kuzeydeki bölümüne eskiden yüksek mermer söveli umumi bir kapının yapıldığını, bu yıkılmış sövelerden birinin önünden akan ırmağın kenarına atıldığını, daha alçak bir halde yapılan uydurma kapı olarak nitelendirdiği kapı üzerindeki mermer kemer de ise XVII. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yazılmış Mü'min sûresinin 16. âyetinin yer aldığını ifade etmektedir. Yapıyla ilişkilendirilen bu iki kitabe günümüzde Yusuf Hakiki Baba Türbesi'nin avlusunda bulunmaktadır. Bu kitabede şunlar yazılıdır:

Bugün mülk kimindir ?
Bir olan kahhar olan Allah'ındır (Şaban-il-Muazzam 1085) (M. 1674). **(Deniz, 1994 a: 41)**.

Diğer kitabede ise bir hadis geçmektedir. Çoğu zaman bu tür hadisler mezar taşlarına yazılır.

Peygamber S. A. V. buyurdu: Dünya ahiretin tarlasıdır.
Aleyhisselam buyurdu: Dünya kısadır, onu taatle geçir **(Deniz, 1994 a: 42)**.

Tüm bu ayet ve hadislerin mezarlığa ve mezar taşlarına uygun olduğunu ifade eden İ.H.Konyalı, darphane olarak ele aldığı Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın örülmüş olan kapısının ön kısmının sonradan mezarlık haline dönüştürüldüğünü, bu kitabelerin içeriklerinin de buna uygun düştüğünü yazmaktadır **(Konyalı, 1974: 986-987)**.

Bahsi geçen tüm bu kitabelerin dışında yapının XIV. yüzyıldan itibaren Somuncu Baba diye tanınan Şeyh Hamid-î Veli ve çocukları tarafından hanikâh olarak kullanıldığını ve vakıflarının 1925 yılına yani tekkelerin kapatılmasına kadar Şeyh Hamid-i Veli soyundan gelen kişilerce yönetildiğini öğrenmekteyiz **(Akgündüz, 1992: 141)**.

Yapıyla ilgili olduğu tespit edilen tarihi belgelerin en erken tarihlisi XV. yüzyıldan kalmadır. Ankara'da Kadim Kayıtlar Arşivi (Eski Eserler Arşivi)'nde bulunan 881 H. / 1476 tarihli Fatih il yazıcı defterinde yapı "Vakf-ı Hanikâh-ı Melik Mahmud Der Tesarrüf-i Halef-il meşayih-î Hazret-i Baba Yusuf Der Nefs-i Aksera Mukarrer Beberat-i Sultanî Mea Mülk" şeklinde kayıtlıdır. Bu vakfın yürürlükte kalabilmesi amacıyla Fatih tarafından kabul edildiğini göstermek için vakıf kaydında "mukarrer" sözcüğü kullanılmıştır. 881 H. / 1476 M. tarihli Fatih il yazıcı defterindeki bu kayıttan yapının bu tarihte hanikâh olarak kullanıldığı ve hanikâhın şeyhinin Baba Yusuf olduğu anlaşılmaktadır.

Bahsi geçen bu belgede Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'na ait vakıflar arasında şunlar yer almaktadır:

1. Aksaray'a bağlı Danişmendli Mezrası'ndan.
   (Bu çiftliğin üçte birinin mülk, gerisinin vakıf olduğu ifade edilmektedir)
2. Kızılcaköy argında yer,
3. Satın alıp vakfettiği bir yer. Bu yer Keremşah Bağı yanında bulunmaktadır.
4. Türbehânî vakfının yeri,
5. Keremşah bağı ve üzümlüğünün yeri,
6. Aksaray'a bağlı Sahip Atâ'nın Dar-üz-ziyafe'sinden (Misafirhane) mülhak Kavak Mezrası,
7. Yine Sahip Atâ'nın Dar-üz-ziyafe'sinden (Misafirhane) mülhak Kazıcık (1) Mezrası
8. Hazreti Şeyh Baba Yusuf'un Malikânesi **(Konyalı, 1974: 1294, 1296)**.

Fatih il yazıcı defterinde ayrıca Yusuf Hakiki Baba'nın malikânesi (mülkleri) de yer almaktadır. Yusuf Hakiki Baba hanikâha vakfetmiş olduğu bu mülkleri daha sonradan kendi evlâdına vakfetmiştir. Bu vakıflar arasında şunlar yer almaktadır:

1. Aksaray'a bağlı Kürtler Köyü'nden
2. Aksaray'a bağlı Gelegüle Köyü'nden (1)
3. Üç kıt'a Kızılhayatlü denilen yerde tarlalar **(Konyalı, 1974: 1296)**.

Sultan II. Bayezid'in, Bursa'da yazılan 886 H. / 1481 M. tarihli bir nişanı ile Fatih döneminde Şeyh Baba Yusuf'un erkek evladına vakfetmiş olduğu yerlerin vâkfın vakfettiği şartlarla yine evlâdına kalması için yürürlükte kalmasını emretmiş buna göre ise Şeyh Baba Yusuf, Aksaray'a bağlı Danişmendli Köyü'ndeki malikâne (mülk) hissesini, Gelegüle ve Kürtler köyleri malikânelerini (mülklerini), Kızılhayatlü denilen üç kıt'a yeri oğulları Şeyh Evhad-dü-din ve Şeyh Safi'ye vakfetmiştir. Böylece II. Bayezid babasının yürürlükte tuttuğu bu vakıfları kabul ederek hiç kimsenin bunlara müdahale etmesini engellemiştir. Bu amaçla düzenlenmiş olan beratta ise şunlar yer almaktadır:

1. Nişan-i Hümayun ve misâl-i meymun enfezehüllahü teâlâ ilâ yevmin yüb'asûn hükmü oldur ki,
2. Aksaray tevabiinden Mezrea-i Danişmendlû'nun hisse-i malikânesi ve Gelegüle nam karyenin,
3. Malikânesi ve Karye-i Kürtler malikânesi ve Kızılhayatlu üç kıt'a yer ve bir pare,
4. Dahi mürşid-üs-sâlikin Şeyh Baba Yusuf Edamallahu berekâte enfasih-iş-şerifenin mülki imiş merhum

5. Ve mağfur ve me'sud ve mebrur babam Sultan Mehmed Hân tabe serahünün tevki-i şerifiyle tesarruf eder iken evlâdından,
6. Şeyh Evhad-üd-din ve Şeyh Safi hidmetlerine vakf edüb vakfiye yazdırmış bana arz olundu.
7. Ben dahi mukarrer ve müsellem tutup bu hükm-i âlem-ârâyı verdim. Ve buyurdum ki zikr olan evkaf ber karar-i sabık vakf olub mezkûrlar şart-ı vâkıf mucebince vakfiyyet üzre tesarruf edüb mahsüllerin,
8. Mesariflerine sarf eyleyeler. Ol babda hiçbir ahad bivechin min-el vücuh mâni ve dâfi' olub medhal,
9. Kılmıya ve tearruz değirmeye şöyle bileler, alâmet-i şerifemi mütaleâ kılanlar mazmunun muhakkak bilub i'timad,
10. Kılalar tahriren fi evâsıt-ı evvel-il Cumaz senete sitte ve semânîn ve semanemie **(Konyalı, 1974: 1296-98)**.

II. Bayezid dönemine ait 1483 M. tarihli vakıf kaydında Melik Mahmud Gazi Hanikâhı "Vakf-ı hânekâh-ı Melik Mahmûd Gâzî der nefs-i Aksara der tasarruf-ı Evhâdüddin bin Hazret-i Şeyh Bâbâ Yusûf " şeklinde kayıtlıdır. Yapının vakıfları arasında şunlar yer almaktadır:

1. Karye-i Gazıcık tâbi-i Aksara Sâhib'in Dârüzziyâfe'sinden mülhak olmuş hâsıl-ı öşr maa örfiyye 1017
2. Karye-i Tuvak tâbi'-i Aksara Sâhib'in Dârüzziyâfe'sinden mülhak olmuş hâsıl-ı öşr maa örfiyye 979
3. An mezraa-i Danişmendlü maa tevâbihâ tabi-i Aksara 3 erbağ (rub) galle müd 120
4. Zemin nezd-i hânekâh birreyi'l-nehreyn kıta galle 10 keylçe 25
5. Zemin-i bağ-ı Keremşah kıta galle müd 50 cihet-i imâmet-i mescid-i Melik Mahmûd el-mezbûr
6. Zemin nezd-i bağ-ı Keremşah kıta Şeyh Bâbâ Yusûf kendü satun alup vakfetmiş galle müd 50
7. Zemin Kızılcaköy argında kıta müd 20

Yekûn 2240 **(Deniz, 1996 a: 37)**.

Bu vakfiyeden, Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Konya'da ki Darüziyafesi'nin (misafirhane / hanikâh) gelirlerinin bu yapıya devredildiğini, hanikâhın bir nehrin kenarında yer aldığını ve bir camisinin olduğunu öğrenmekteyiz.

II. Bayezid dönemine ait olan 1483 M. tarihli ikinci vakıf kaydında hanikâh " Vakf-ı ebnâ-ı mürşidü's-sâlikîn Hazret-i Şeyh Bâbâ Yusûf bin Şeyh Hâmîdüddin-

kuddisullahu sırrıhül'l-aziz-bi-ibneti şeyh Evhâdüddin ve şeyh Safî ber muceb-i vakfiyye ve be-hükm-i Pâdişâh-ı âlem-penâh hullide mülkuhu" şeklinde kayıtlıdır.

Bu vakfiyeye göre hanikâhın vakıfları arasında şunlar yer almaktadır:

1. Karye-i Gelegüle tâbi-i Aksara hâsıl cüz sâlâri 526
2. Karye-i Kürdler tâbi-i Aksara hâsıl cüz sâlâri 578
3. An mezraa-ı Danişmendlü maa saraycık ve Taşgedük ve Arab-anı tâb-i o rub hisse galle müd 50
4. Asiyabhâ der mevzi-i Kalınlar 4 hacer, 3 hacer harab 7 sehm an 12, mamûr hacer-i tamam fi sene 540, Dipi Değirmeni demekle marûf
5. Zeminhâ Kızılhayat nam der nevâhi-i Gılbaş 3 kıta galle müd 50
6. Zemin der mevzi-i Kalınlar dört değirmene muttasıl kıt'a
7. Zemin müselle der nezd-i hâne-i şeyh kıta
8. Bahçe şeyhin evine muttasıl kıt'a
9. Zemin bahçe-i mezbûreye muttasıl kıt'a
10. Vakf asiyabhâ hacere-i tamam harâp

Yekûn 1800 **(Deniz, 1996 a: 38), (Konyalı, 1974: 523).**

1483 M. tarihli bu ikinci vakıf kaydında Şeyh Baba Yusuf'un idare ettiği hanikâha ait vakıfların oğulları Şeyh Evhâdüddin ve Şeyh Safî tarafından idare edileceği ifade edilerek yapıya ait vakıflar verilmektedir.

Kanuni Sultan Süleyman zamanında ise Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'na ait vakıflar arasında şunlar yer almaktadır:

1. Aksaray'a bağlı Gâzicik Köyü'nün 3300
2. Aksaray'a bağlı Kavak Köyünü'nün 1680
3. Danişmendlü Mezreası'nın üçtebir geliri olan 630 ve dört kıta zemin ki 190 akçalık geliri

Yılık toplam geliri 5800 akçe **(Konyalı; 1974: 638-639).**

Başbakanlık Arşivi'nde 387 numarada kayıtlı Kanuni dönemi vakıflarının yer aldığı defterin 135. sayfasında Şeyh Baba Yusuf'un oğullarına ait yerler kayıtlıdır. Buna göre:

1. Aksaray'a bağlı senelik geliri 400 akça olan Gelegüle
2. Yıllık Geliri 1280 akçe olan Kürtler köyleri
3. Yıllık Geliri 1500 akçe olan kalınlar mevkindeki değirmen
4. 7 kıta zemin, bir değirmenin tamamı, bir bahçe

Yılık toplam geliri 4235 akçe **(Konyalı; 1974: 639, 1298).**

III. Murad döneminde, Ankara Kadim Kayıtlar Arşivi (Eski Eserler Arşivi)'nde 131. numarada kayıtlı 194 yapraklık 992 H. / 1584 M. tarihli il yazıcı defterinde Aksaray köylerinden Gazicik ve Kavak köylerinin Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın vakıflarından olduğu anlaşılmaktadır. Bahsi geçen bu köyler Sahip Ata Fahreddin Ali'nin Konya'daki Dar-üz-ziyafe denilen misafirhanesinin (hanikâhının) vakıfları iken sonra Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'na bağlanmışlardır. Ayrıca bu belgede Şeyh Hâmid mahallesinde oturan mükelleflerin isimleri anılmakta, bunlardan on beş tanesinin Şeyh Hamid'in evlâdlarından olduğu ifade edilerek bu kişilerin adları tek tek verilmektedir. Murad Çelebi'nin yazdığı Aksaray defterinde bu köyler Şeyh Baba Yusuf'un oğlu Şeyh Evhad-üd-din'in tasarrufunda gösterilmiştir. III. Murad zamanında hanikâhın şeyhliğini Şeyh Hâmid evlâdından (torunlarından) Mehmed ve Hasan'ın yaptığı bilinmektedir **(Konyalı, 1974: 1298, 1403-1404)**.

Melik Mahmud Gazi Hanikâhı ile ilgili olarak III. Mustafa'nın tuğrasını taşıyan bir berat bulunmaktadır. 1087 / 1676 M. yılı Rebiülevvel ayı sonlarında İstanbul'dan gönderilen bu beratta hanikâhda bir şeyh ve dokuz sufi yani dervişin bulunacağı ifade edilmektedir. Bunun yanısıra hanikâhın şeyhinin öşür vesair bütün gelirleri yalnız başına yediği ve bitirdiği, vakfin şartına uygun kimselerin hanikâha sufi olarak tayin edilmesi gerektiği ve Aksaray nâibi Mevlâna Hacı İbrahim, Seyyid Hacı Mustafa, Seyyid Mehmed ve Seyyid Ahmed'in bu yerlere tayini bu beratta yer almaktadır **(Konyalı, 1974: 1299)**.

XVII. yüzyılda yaşamış olan Evliya Çelebi, Aksaray şehrindeki ziyaret yerlerinden ve camilerden bahsetmektedir. Buna göre Şeyh Hâmîd-i Velî, rum diyarının irfan ehlinin başı olarak gösterilmekte ve üstü açık bir kubbede gömülü olduğu ifade edilmektedir. Çoğunlukla da bu mekanı sara hastalarının ziyaret ettiğinden bahseder. Şeyh Hâmid Veli Cami'nin Şeyhler mahallesinde kubbeli ve tek minareli bir cami olduğunu yazar. Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın hemen yakınında kendi adıyla anılan türbe ve mescidi olan Yusuf Hakiki hakkında ise Şeyh Hamid Veli oğlu Şeyh Hakiki'nin Hacı Bayram Veli talebelerinden olduğunu, Ankara'da eğitimini aldıktan sonra Aksaray'a dönerek bu şehirde Bayramilik tarikatına öncülük ettiğini ifade eder **(Evliya Çelebi, 1970 a: 82-84)**.

Somuncu Baba soyundan geldiğini iddia eden Sayın Abdurrahman Güzel'de büyük dedesinden kaldığını söylediği bir ferman Prof. Dr. Bekir Deniz tarafından yayınlanmıştır. 1281 H. / 1864 tarihli bu fermanın günümüz türkçesi ile yazılışı şöyledir:

1. Sultan Abdülaziz (Tuğra)
2. Nişan-ı şerif-i âlişan-ı azmi-mekan-ı sultanî ve tuğra-yı garra-yı cihan-sitan-ı hakanî savb's-samadanî hükmi oldur ki,
3. Binikiyüz yetmiş yedi (1277) senesi zilhicceti's şerîfe'sinin yedinci günü tahtı âli-baht-ı âli üzere culûs-ı humayûn-ı meymenet-makrun-ı mülükânem vaki olub umumen tecdit-i berevat olunmak kaide-i mer'iye-i saltanat-ı seniyyeden olduğuna bibaen nezaret-i evkâf-ı humayûn-ı mülükaneye mülhak evkâfdan.
4. Şeyh Hamid Veli Mahallesi'nde vaki Melik Mahmûd Gazî Cami-i şerîfi'nin imam ve hatib ve müezzin ve ferraşına meşrût nukudı vakfın yevmi beş akça ile tevliyeti mutasarrıfı işbu râfi-i tevki refii'şan-hakanî Seyid Hafiz Yusûf'un yedinde olan berât bitakdim tecdidi (.....) naşi kuyuda müracaat olundutda
5. Bu karye-i meskure ikiyüz yirmi iki (222) senesi....ayının dördüncü günü tarihiyle muma ileyhin üzerinde olduğu-tebeyyün eylemiş olduğundan-kaydı ve atik berât mucebince müceddeden berât-ı şerifini ita olunmak babında sadır olan ferman-ı âlişanım mucebince bu berât-ı hümayûnumu verdim ve buyurdum ki,
6. muma ileyh üslûb-ı sâbık üzere tevcih-i mezkûreye vazife-i mersûme-siyle mutasarrıf olub işbu berât-ı âlişanıma mugayir tasarrafuna müdâhele olunmaya şöyle bileler alamet-i şerife itimad kılalar tahriren fi'l-yevmi's-sâdis aşer
7. min şehr-i Safer li-sene ihda ve semaniye ve mieteyn ve elf (binikiyüz seksen bir safer) Temmuz 1281 (M. 1864)
   be makam-ı Kostantiniyye el-makamiyye
8. evkâf-ı humayûn-ı celiliye mahsus berât-ı âlişân almak için varakadır
   yirmi (20) guruşdur.
   Sultan Abdülaziz (tuğra) **(Deniz, 1996 a: 38-39)**.

Bu fermandan Sultan Abdülaziz'in (1861-1876) tahta çıktığı yıllarda Melik Mahmud Gazi Hanikâhı vakıflarının ve cami imamlığının Şeyh Hamid-i Veli soyundan gelen Seyyid Hafiz Yusuf tarafından yürütüldüğünü, buna ait beratın Sultan Abdülaziz tarafından 1281 H. / 1864 M. yılında yenilendiğini öğreniyoruz.

1290 yılı Zilheccesinin 21. günü yazılmış olan ikinci beratta Sultan Abdülaziz'in tuğrası yer almaktadır. Beratın başlangıcında ise yapı adı olarak Şeyh Hâmid Velî, Baba Yusuf-i Hakikî ve Melik Mahmud Gazi Hanikâhı yazılıdır. Beratın konusu

hanikâha yapılacak sufi tayiniyle ilgilidir. Dolayısıyla hanikâhın bu tarihte ayakta ve kullanılır durumda olduğu anlaşılmaktadır. III. Mustafa dönemi 1087 H. / 1676 M. tarihli berat da adı geçen sufi Abdullah oğlu Seyyid Mehmed'in öldüğü, oğlu Yahya'nın üç oğlunun da derviş olmadan önce öldükleri ifade edilmektedir. Bu beratta hanikâha tayin edilen sufilerin adları verilmektedir. Dolayısıyla 1290 yılı Zilhecesinin 21. günü yazılmış bu beratla hanikâha Seyyid İbrahim, Yahya, Ömer ve Abdülvahidi isimli sufiler tayin edilmiştir. Bunların tayinini ise Aksaray kadı ve vekili Seyyid Mehmed Nâim yapmıştır **(Konyalı, 1974: 1299)**.

Prof. Dr. Bekir Deniz, Abdurrahman Güzel'de bulunan ve kendisine dedesi Mehmet Behçet'ten kaldığını söylediği, bugüne kadar yayınlanmamış olduğunu ifade ettiği 1298 H. / 1881 M. tarihli Şeyh Hamid Veli evladına ait hissenin paylaşılmasına ilişkin bir ferman yayınlamıştır. Bu fermanın türkçe yazılışı ve açıklaması şöyledir:

Tuğra Abdülhamid Han bin Abdülmecid el-muzaffer daima

1. Nişân-ı Şerifi âlî-şan-ı samî-mekan-ı Sultanî ve tuğra-yı cihan-sitan-ı Hakanî hükmü oldur ki,
2. Niğde Sancağı'nda Melendiz Nahiyesi'nde (malya-melye?) nam karye ve gayriden üçbin akçe Şeyh Hamid evladına mahsus eşkincisiz (askersiz) olan timardan yüzonbeş kuruş bedellü hisseye mutasarrıf Esseyyid Abdullah Veled-i Süleyman'ın fevtinden oğlu Mehmed Behçet'e kable't-tevcih anın dahi fevtinden
3. Otuzsekiz buçuk bedellü sülüs hissesi oğlu Hüseyin'e ol dahi fevt olup hissesi ol-vechile mahlûl olmağla mahlûl-ı mezbur, sahih sulbi oğulları işbu rafi-i tevkî î refî u'ş-şan-ı Hakanî Ömer ve Abdülvahid'e ber-vech-i iştirak tevcihi e âzım-ı ber-hal-i devlet-i aliyyem'den iftiharü'l-e âlî ve'l-e âzım
4. muhtar'ül-ekabir ve'l-efahim vergi emini olub ikinci rütbe-i Osmanî nişan-ı zî-şanını haiz olan Mustafa Efendi dame uluvvuhu tarafından arzolunarak kuyudelezi el-müracaat hisse-i mezbure, mezkur Hüseyin'in fevtinden oğulları merkumana tevcihi şurutu nizami iktizasında bulunmuş
5. olduğuna binaen ber-mucib-i şurut tevcihi Maliye Nezareti canibinden telhis olunmuş olmağın mucibince tevcih olunmak için sene e-seman ve tisin ve mieteyn ve elf şehri-i şa'banü'l (muazzam)..... (1298 senesi Şaban ayı-29 Haziran-27 Temmuz 1881) günü verildikten sonra tezkiresi ihraç olunmak fermanı olmağın
6. Zikr olunan üçbin akçe timar vehc-i muşrûh üzere oğulları merkuman Ömer ve Abdülvahid'e (ber vehc-i) iştirak tevcih olunub verdimki zikr olunur: Şerh ve ıyan ve beyan ve aşkar kılınur (Kerye-i malye-melye ?/ Nahiye-i Melendiz. Divanî ve malikâne / kıymet 3.000 hisselerine mutasarrıf olalar) ve buyurdum ki bade'l-yevm taht-ı yedlerinde olub

7. ber mucib-i şurût mutasarrıf olalar olbabda efrad-ı aferinde den şahsen mine'l-eşhas ve sebeben mine'l-eshab hiç ahad mani ve mezahim olmıya. Tahriren fi elyevmi'l-hamis-aşer min şehr-i zilkadeti'ş-şerife fi sene seman ve tis'in ve mieteyn ve elf (15 Zilkade 1298-9 Ekim 1881)
8. be makamı Konstantiniyye el-mahruse **(Deniz, 1996 a: 39-40)**.

Bu fermandan, Melendiz Nahiyesi'nin (bugünkü Niğde Merkez Çiftlik ilçesine bağlı Şeyhler Köyü) Malya / Melye köyünde Şeyh Hamîd Veli evladına ait olan yüz onbeş kuruş bedelli hissenin Süleyman'ın oğlu Esseyyid Abdullah'a, oğlu Yahya'ya, oğlu Mehmed Behçet'e, üçte bir hissenin ise oğlu Hüseyin'e, bunun ölümünden sonra boş kalan hissenin vergi emini Mustafa Efendi'nin inceletmesi sonucu, Hüseyin'in oğulları Ömer ve Abdülvahid'e verilmesine, maliye tarafından da onaylanan bu hissenin 1298 senesinin zilkade ayının 15. gününde (9 Ekim 1881) adı geçen iki kişiye, müşterek tasarruf etmeleri şartıyla verilmiş ve bu tasarrufa kimsenin karışmaması hükme bağlanmıştır.

Tüm bu belgeler sayesinde yapının XV. yüzyıldan XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başına kadar vakıflarının devam ettiği ve yapının hanikâh başlığı altında kayıtlara geçtiği anlaşılmaktadır.

1895 yılında Aksaray'ı ziyaret eden F.Sarre yapı hakkında bilgi vermektedir. Buna göre F.Sarre, Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nı Küçük Tekke (namaz evi) olarak isimlendirmiştir. Yapının aynalı tonozla örtülü dehlizi üzerinde durmakta, bu bölümü süsleyen çini detaylarından bahsetmektedir. Ayrıca tekkenin pek çok yerinde yüzeyin firuze renkli mozaik çinilerle süslü olduğunu ifade eder. Yapının sanatkârene bir cephe etkisi yansıttığını söyleyen F.Sarre'nin verdiği bilgilerden XIX. yüzyıl sonlarında yapının çok daha iyi bir durumda olduğu ve günümüze ulaşmayan pek çok bezemesinin ve mimari öğesinin de bu tarihlerde mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Küçük tekke adı altında incelenen Melik Mahmud Gazi Hanikâhı dışında, hanikâhın hemen yakınında ki iki güzel kubbesi bulunan ve tahrip edilmiş durumda olduğunu ifade ettiği Yusuf Hakiki Tekkesi'ne de değinmektedir **(Sarre, 1896: 94-95)**.

1900'lü yıllara gelindiğinde hanikâhın güneybatısına Aksaray'ın ilk mektebi olan Kılıçarslan Mektebi ya da diğer adıyla Tekkezade Mektebi diye anılan üç sınıflı kerpiç bir okul inşa edilmiştir. 1925 yılında mektebin bulunduğu alan ve tekkenin

çevresindeki vakıf arazisi, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce şahıslara satılmıştır. Mektebin bulunduğu yaklaşık 80 m^2 lik alanı Müşteba Öztürk alarak ev haline getirmiş ve 1974 yılında bu evde yıkılmıştır **(Deniz, 1997: 141)**.

Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, Cumhuriyet yıllarında cami olarak kullanılmıştır. Hanikâh büyük bir ihtimalle tekkelerin kapatılmasıyla birlikte cami haline getirilmiştir. Yapının sofa bölümünün kuzey yönünde, mermer sütunların taşıdığı kadınlar mahfilinin duvardaki izleri görülmektedir **(Şekil 5. 134)**. Ayrıca hanikâhın güney eyvanının doğusunda bulunan sütun kaide ve gövdeleri ile çökmüş kemer örgüleri ve yerde ki tuğla döşeme izi yapının kuzey girişinin kapatılması sonrasında 1940-50'li yıllara kadar cami olarak kullanılan hanikâha eklenen bir son cemaat yeri mekanı olabileceğini akla getirmektedir **(Şekil 5. 135)**. Tüm bu veriler yapının cami olarak kullanıldığı fikrini destekler yöndedir **(Deniz, 1996 b: 561-563)**.

Hanikâh 1940 yılına kadar kesme taş kaplıyken anılan yıllarda dönemin belediyesi tarafından yapının taş kaplamaları sökülmüş, kubbesi de balyozla çökertilerek taşları başka yapılarda kullanılmak üzere götürülmüştür. Yapının giriş kapısı önü 1992 yılında dönemin belediyesince bitişik parsele satılmış, 1993 yılında ise kuzey yönüne üç katlı bir bina inşa edilmiştir **(Deniz, 1999: 205)**.
Hanikâhın güneyindeki eyvan ile batıdaki kubbeli odanın güney duvarı 1974 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce yenilenmiş bu esnada yapının içerisini doldurmuş olan toprak yığınları da dışarı atılmıştır **(Deniz, 1997: 141)**.

Tarihi belgelere Melik Mahmud Gazi Hanikâh'ı adı altında kayıtlı yapının bir tarikat yapısının işlevini yerine getirmesinin yanısıra cami olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bazı araştırmacılar tarafından yapının aslında bir darphane binası olduğu fakat para basma işinin başkentlerde yapılmaya başlanmasından sonra darphanenin ihmal edilerek yer yer çöktüğü, başka işlevlere tahsis edilerek cami ve zaviye olarak kullanıldığı ileri sürülmektedir **(Konyalı, 1974: 983-987)**.

Melik Mahmud Gazi Hanikâhı çeşitli araştırmacılar tarafından XIII. yüzyılın ilk yarısına veya XV. yüzyıla tarihlenmektedir. Darphane binası olarak da ele alınan yapıyı Sultan I. Keyhüsrev'in kurduğu, oğlu I. İzzeddin Keykavus'un ise geliştirdiği düşünülmektedir. I. Keyhüsrev ilk olarak 588 H. / 1192 M. yılından 593 H. / 1196 M. yılına kadar, ikinci defasında 601 H. / 1204 M. yılından 607 H. / 1210 M. yılına

Şekil 5. 134 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofa mekanının kuzey duvarı

Şekil 5. 135 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, eyvanın doğusunda bulunduğu tahmin edilen son cemaat mekanına ait sütun gövdeleri

kadar hükümdarlık yapmıştır. I. İzzeddin Keykavus 607 H. / 1210 M. yılından 616 H. / 1219 M. yılına kadar hükümdarlık tahtında oturmuştur. İ. H. Konyalı, Aksaray'da Sultan II. Rükneddin Süleyman'ın 593 H. / 1196 M. yılında basılmış gümüş parası olduğunu daha öncesinde Selçukluların Aksaray'da para bastırmadıklarına göre darphanenin II. Süleyman Şah zamanında yapılmış olması gerektiğini ileri sürer. **(Konyalı, 1974: 987)**. Şerare Yetkin çinilerin erken bir tarihlendirmeyi gerektirirken plan ve mimari unsurların daha geç bir tarihe işaret ettiğine **(Yetkin, 1972: 43)**; G.Öney **(Öney, 1976: 21-22)**, Ö.Bakırer **(Bakırer, 1981: 358)**, A.Tükel Yavuz **(Yavuz, 1983: 531)** ve B.Deniz XIII. ilk yarısına **(Deniz, 1996 a : 44)** buna karşılık M. Meinecke **(Meinecke, 1976: 23)**, G. Schneider **(Schneider, 1989: 269)** ve N. Çetintürk XV. yüzyılın başlarına tarihlendirmektedirler **(Çetintürk, 1986: 86)**. Bu araştırmacıların dışında G. Akın Yusuf Hakiki Tekkesi olarak bahsettiği yapının ştuk tekniğiyle yapılmış mukarnaslı tromplarının XIV. yüzyılın ikinci yarısına veya XV. yüzyıla, giriş eyvanındaki çinilerinin XIII. yüzyıla, güney eyvanının bir kubbe ile örtülü olmasının XIV. yüzyılın ikinci yarısına, aynı mekanın tonozla örtülü olmasının ise XIV. yüzyıla işaret ettiği gibi XIII. yüzyıla da ait olabileceğine dikkati çeker **(Akın, 1991: 337-338)**. Dolayısıyla G.Akın'a göre hanikâhı tek bir yüzyıla tarihlendirmek mümkün görünmemektedir.

Yapının banisi Danişmendoğulları'ndan Yağıbasan Bey'in oğlu Muzaffereddin Melik Mahmud Gazi'dir **(Konyalı, 1974: 1402)**, **(Deniz, 1996 a : 33, dn. 1)**. Muzaffereddin Melik Mahmud Gazi'nin Zahireddin İli ve Bedreddin Yusûf isimli kardeşleri bulunmaktadır. Melik Mahmud Gazi ve kardeşleri Gıyaseddin Keyhüsrev'in hizmetine girmiş, adı geçen sultanın ikinci kez tahta çıkmasına yardımcı olmuşlardır. Gıyaseddin Keyhüsrev ve I. İzzeddin Keykavus (1211-1219) devirlerinde hizmet vermiş olan Muzaffereddin Melik Mahmud Aksaray valiliği yapmıştır **(Konyalı, 1974: 318)**. Özellikle de 1210 yılında görevinin başında olduğu anlaşılmaktadır. Muzaffereddin Melik Mahmud kendi adıyla anılan hanikâhın banisi olduğu gibi kızı Atsız Elti Hatun'un ve kendinin Kayseri şehrinde eserleri bulunmaktadır. Kayseri'deki 607 H / 1210 M. tarihli Gülük Cami, Muzaffereddin Melik Mahmud Gazi'nin kızı Adsız Elti Hatun tarafından yaptırılmıştı **(Konyalı, 1974: 321)**, **(Konyalı, 1984: 94-95)**. Melik Mahmud Gazi'nin, isminin son harfi "N" olan Kayseri şehrinde, şehit olmuş bir oğlunun mezarının da bulunduğu

söylenmektedir. Melik Mahmud Gazi ayrıca Kayseri'de dedesinin yaptırdığı Ulu Cami'yi de yenilercesine tamir ettirmiştir **(Konyalı, 1974: 321)**. Kayseri Ulu Cami'nin kuzeye açılan kapısının solundaki kitabede yapının Kılıçarslan'ın oğlu Keyhüsrev'in hükümdarlığı günlerinde 602 H. / 1205 M. yılında Yağıbasan oğlu Muzaffereddin Melik Mahmud Gazi'nin imar ettirdiği yazılıdır **(Konyalı, 1984: 91)**. Ayrıca Kayseri şehrinde kız kardeşi Gevher Nesibe'nin vasiyeti üzerine çifteler, Gıyâsiyye ve Şifaiyye adlı medreseyi ve maristanı yaptırdığı ifade edilmektedir. Muzaffereddin Melik Mahmud Gazi'nin türbesinin Aksaray'da tarihi Ervah Kabristanı'nın Kurtuluş mahallesi tarafından girilen kapısının sol tarafında, tarihi meşe ağacının altında olduğu, içinde ayrıca kütüphanesinin bulunduğu söylenmektedir. İ.H.Konyalı ise kendi zamanında burada ne açık ne de kapalı hiçbir mezar yapısının ve taşının bulunmadığını yazmaktadır **(Konyalı, 1974: 321, 1484)**, **(Konyalı, 1984: 95)**. Ayrıca bu konuda Melik Mahmud Gazi'nin hanikâhın civarında şimdi yok olan bir türbede veya Kayseri Ulu Cami'nin güneyindeki medresede olduğu ileri sürülen diğer görüşlerdir **(Konyalı, 1974: 2461)**, **(Deniz, 1994 a : 41)**.

Yağıbasan'ın oğlu Muzaffereddin Melik Mahmud Gazi'nin XIII. yüzyıl başlarında hanikâhı inşasından sonra XIV. yüzyıla kadar geçen süre zarfında yapı ve yapının şeyhleri hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. XIV. yüzyıla gelindiğinde ise hanikâhın başında dönemin ünlü velilerinden Ebu Hâmid-i Veli, Hamidettin-i Aksarayî, Ekmekçi Koca ve Somuncu Baba adlarıyla tanınan Şeyh Hâmid-i Veli bulunmaktadır. Ebu Hâmid-i Veli'nin Kayseri'de doğduğu, Aksaray'da yaşadığı ve öldüğü kabul edilmektedir. Aynı zamanda Hacı Bayram Veli, Molla Fenari, Emir Sultan, Akşemseddin gibi velilerinde hocasıdır. Ebu Hâmid-i Veli'nin 815 H / 1412-1413 M. yılında Aksaray Karamanoğulları hakimiyetindeyken öldüğü ifade edilmektedir. Mezarının ise Yusuf Hakiki Baba Külliyesinin çilehane bölümünde olduğu ve dışarıdaki mezarlıkta görülen mezar taşının ise bir makam taşı olması gerektiği ileri sürülür **(Konyalı, 1974: 1212-1216, 2708)**, **(Evliya Çelebi, 1970 a: 82-84)**. Şeyh Hâmid-i Veli'den sonra Fatih zamanında hanikâhın başında Baba Yusuf, Yusuf-i Hakikî Baba, Baba Yusuf-i Hakikî, Güzel Baba şeklinde kayıtlara geçmiş olan oğlu bulunmaktadır. Dolayısıyla Aksaray şehri 874 H. / 1461 M. yılında Osmanlılar tarafından fetih edildiğinde Yusuf Hakikî Baba'nın hanikâhın başında olduğu bilinmektedir. Babası Şeyh Hamid-i Veli, Hacı Bayram Veli'ye hocalık yapmış, oğlu Şeyh Yusuf Hakikî Baba ise tarikat icazetnâmesini Hacı Bayram Veli'den almıştır **(Konyalı, 1974: 2706-2713)**. Dolayısıyla Şeyh Yusuf Hakiki

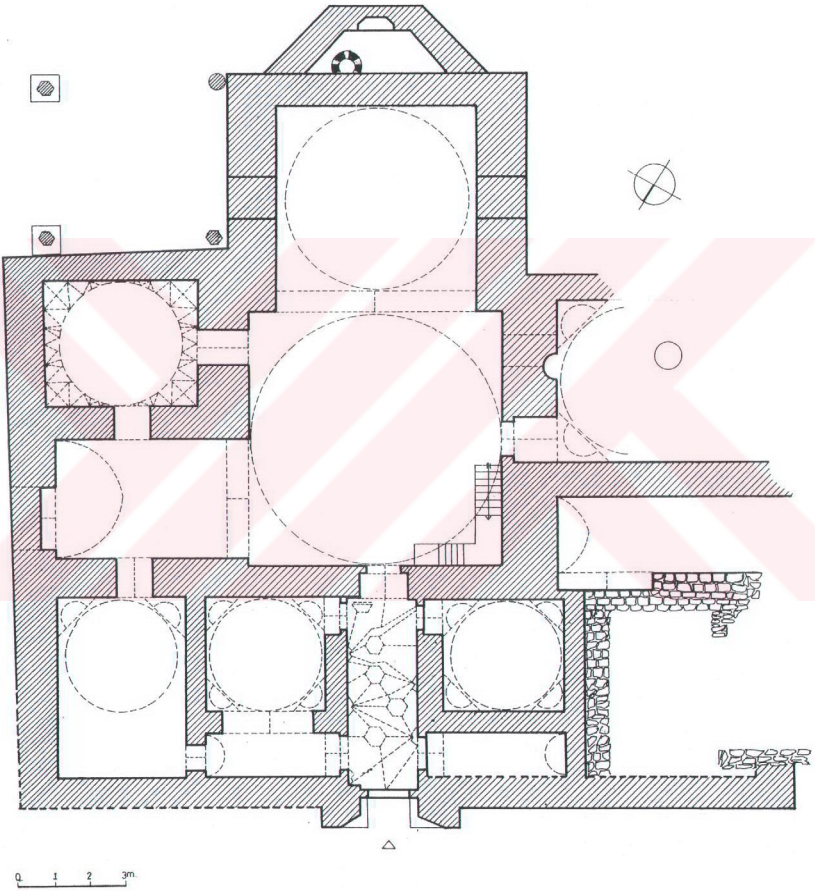
Baba'nın Bayramiyye tarikatının mensubu olduğu anlaşılmaktadır. Günümüzde kendi ismiyle anılan türbesi 935 H. / 1529 M. yılına yerleştirilmektedir. II. Bayezid zamanına gelindiğinde hanikâhın başında Yusuf Hakikî Baba'nın oğulları Şeyh Evhadü'd-din ve Şeyh Safi, III. Murad döneminde Hasan ve Mehmed, III. Mustafa zamanında Aksaray nâibi Mevlâna Hacı İbrahim, Seyyid Hacı Mustafa, Seyyid Mehmed ve Seyyid Ahmed, Sultan Abdülaziz (1681-1876) zamanında Seyyid Hafiz Yusuf daha sonra ise Seyyid İbrahim, Yahya, Ömer ve Abdüvahidi isimli sufiler, Abdülhamid zamanında ise Süleyman, Esseyyid Abdullah, Yahya, Mehmet Behçet, Hüseyin Ömer ve Abdülvahid isimli şeyhler bulunmaktadır.

5. 7. 2. Yapının Plan ve Mimari Özellikleri

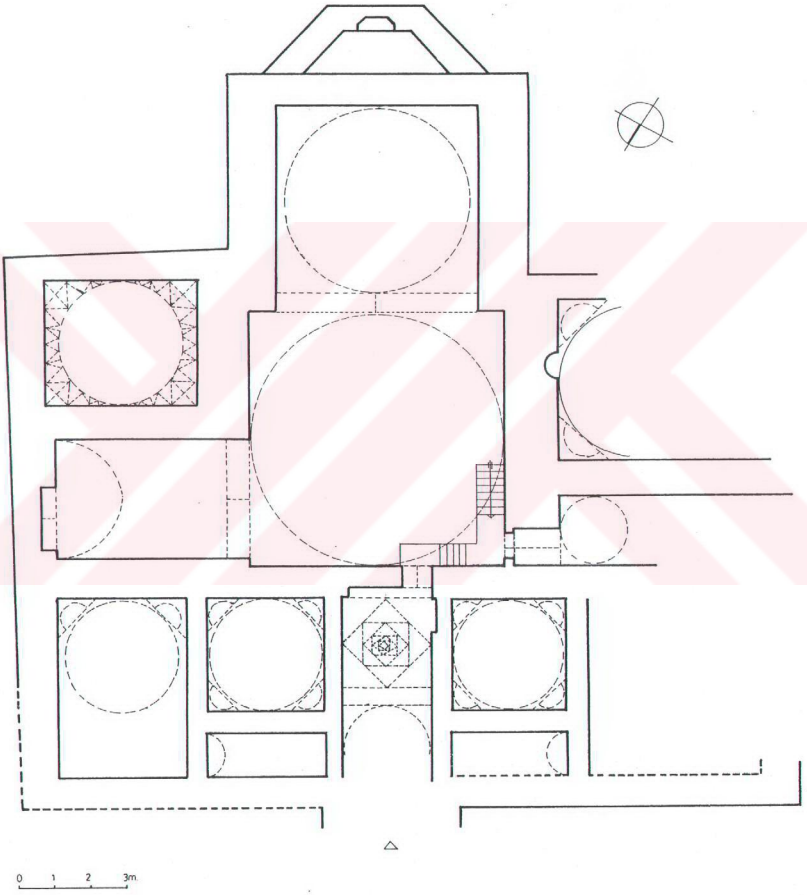
Yapı Aksaray tapu idaresinde pafta 13, ada 517, 599 m^2 parsel 14'de -Melik Mahmud Gazi- tüzel kişiliği cami arsası ismiyle, Konya Vakıflar Bölge Müdürlüğü kayıtlarında da -kargir mescit- adıyla tescillidir.

Günümüzde mevcut zemin seviyesinin 3 m kadar altında kalmış olan yapının planının merkezini, güney yönü hariç üç yönden sivri kemerli pencerelere sahip, yüksek bir kasnağa oturan ve çökertmeli pandantiflerle geçilen bir kubbenin örttüğü sofa mekanı meydana getirmektedir. Bu mekana güney yönünden bağlanan kubbe ile örtülü, kuzey ve doğu yönünden bağlanan tonozla örtülü eyvanlar planın merkezini meydana getiren şemayı tamamlar. Merkezi kubbenin doğu ve batısındaki iki oda ile kuzeydoğu köşede yer alan oda, sofa mekanı ile doğrudan bir bağlantıya sahipken, kuzey yöndeki mekanlar ancak giriş sofası olarak nitelendirebileceğimiz aynalı çapraz tonozla örtülü koridor (giriş eyvanı) vasıtasıyla asıl sofa mekanı ile bağlantı kurabilmektedir **(Şekil 5. 136-139)**.

Yapıya girişi sağlayan ve oldukça harap durumda bulunan kuzey yöndeki taçkapı sonradan örülerek kapatılmıştır **(Şekil 5. 140)**. Bu taçkapıdan aynalı çapraz tonozla örtülü giriş eyvanına geçilmektedir. Bu bölümün üzeri birbirinden farklı geometrik bezemelerin görüldüğü firuze renkli çini ve sırsız tuğlanın kullanıldığı beş adet panoya bölünmüştür **(Şekil 5. 141-144)**. Firuze renkli çini ve sırsız tuğlalar alçı zeminli levhalara kakılmıştır. Etrafı tuğla ile çevrilmiş altıgen levhaların ortalarına oniki köşeli yıldız, altı köşeli yıldız, altıgen ve baklavalar şeklinde kesilmiş çini ve

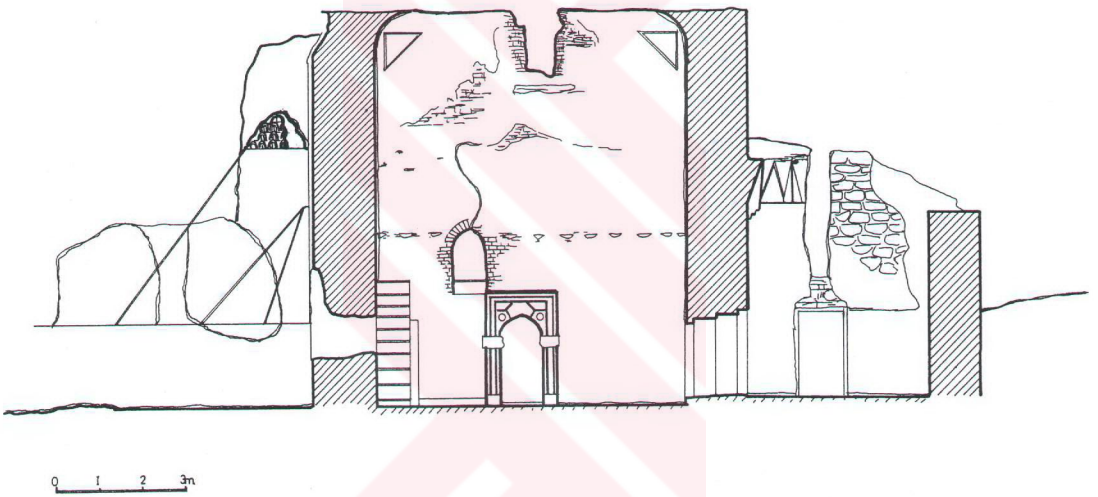


Şekil 5. 136 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, zemin kat planı (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)

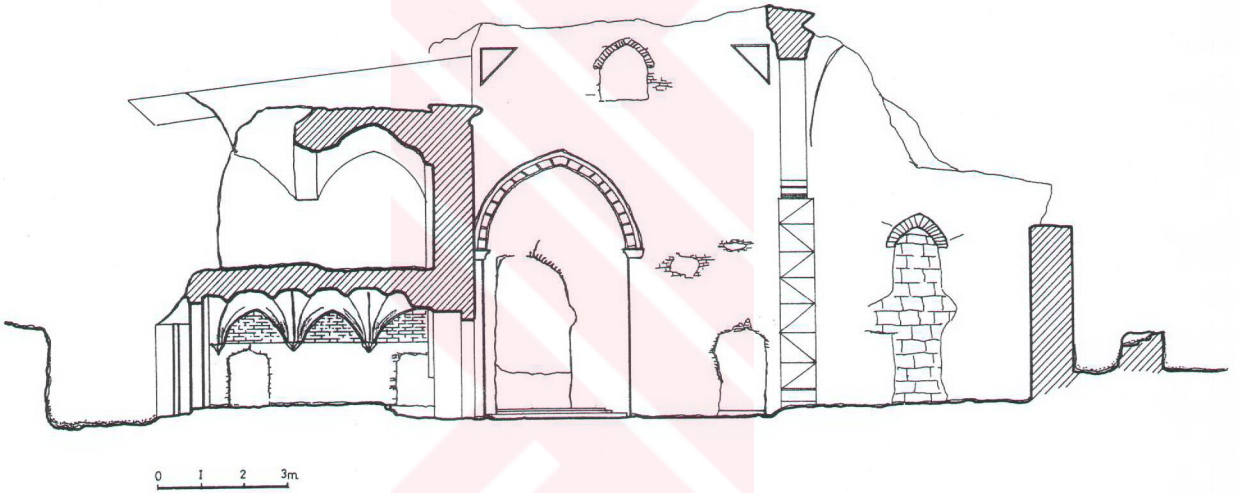


Şekil 5. 137 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, üst kat planı (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)

tuğlalar yerleştirilmiştir. Bu panolardan sofa mekanına açılan kapıya yakın olanı yarım altıgen bunun dışındakiler ise tam altıgen şeklindedir. Prof. Dr. Bekir Deniz 1972-1992 yılları arasında bu bölümün sağlam olduğunu fakat 1993 yılında özellikle giriş eyvanının sarhoşlar tarafından sığınak olarak kullanılması esnasında yakılan ateş sonucu panoların isle kaplandığını ifade etmektedir **(Deniz, 1996 a : 33)**. Ayrıca bahsedilen firuze renkli çinilerin hiçbiri günümüze ulaşamamıştır. M. Meinecke, bu bölüm hakkında tonoz üzerinde yer alan beş adet panodan bahseder. Bu panolarda iki tür bezemenin görüldüğünü ve A B A B A şeklinde alternatifli bir düzenlemenin söz konusu olduğunu yazar **(Meinecke, 1976: 22)**. İsle kaplı dahi olsa bu panoların birbirinden farklı kompozisyonlar içerdikleri açıktır. İ H. Konyalı, bu koridorun tonozunda beş yuvarlak madalyonun yer aldığını yazmaktadır **(Konyalı, 1974: 987)**. Domates kırmızısı, mavi ve yeşil renkli çinilerin bu madalyonları dolguladığından, desenlerin birbirine benzemediğinden ve Selçuklu dönemine tarihlediği bu çinilerin yapının başka yerlerinde de yer aldığından bahsetmektedir. Benzer şekilde 1895 yılında yapıyı incelemiş olan F. Sarre'de tüm yapının parlak olmayan kırmızı ve parlak mavi renkli son derece küçük çinilerle yapılmış geometrik süslemelere sahip olduğunu, özellikle de pek çok yüzeyin firuze renkli mozaik çinilerle kaplı olduğunu söylemektedir. İ.H.Konyalı'nın domates renkli, F.Sarre'nin ise parlak olmayan kırmızı renkli dediği çiniler sırsız tuğlalar olmalıdır. Günümüze ulaşmasalar da F.Sarre ve İ.H. Konyalı'nın ifadelerinden bu yapının diğer bölümlerinde çini bezemelerin yer aldığı anlaşılmaktadır. Bu koridorun her iki yanında beşik tonozla örtülü küçük birer bölüm ve buraya sivri bir kemer açıklığı ile bağlanan mukarnaslı tromplarla kubbeye geçilen birer oda yer almaktadır **(Şekil 5. 145-150)**. Koridorun iki yanındaki gerek beşik tonozla örtülü bölümler gerekse de kubbeyle örtülü bölümler birer kapı ile bu koridora açılmaktadırlar. Bu bölümlerden batıdakiler tamamen toprak altında kalmasına karşılık doğudaki mekanların içerisine girilebilmektedir. Ayrıca kuzeydoğu köşede yer alan kubbeli oda bir kapıyla bir bölümü tonoz diğer kısmı kubbe ile örtülü olan bölüme açılmaktadır. Giriş bölümünde yer alan tüm mekanlar arasında yalnızca bahsi geçen kuzeydoğu köşe odası hem giriş koridorunun doğusundaki tonozlu mekanla dolayısıyla da giriş eyvanı ile hem de güneyinde yer alan kuzeydoğu eyvanı sayesinde sofa mekanı ile bağlantı kurabilen tek mekandır **(Şekil 5. 151-152)**. Bu mekanın ayrıca doğu duvarında baca izine benzer bir iz görülmektedir **(Şekil 5. 153)**. Hanikâhın yalnızca giriş eyvanının ve batıdaki odalardan beşik tonozla örtülü olanın üzerinde ikinci bir



Şekil 5. 138 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, A-A' kesiti (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)



Şekil 5. 139 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, B-B' kesiti (Röleve: Yük. Mim-Müh. İbrahim Mutluol, Çizim: Sevgi Parlak-2003)

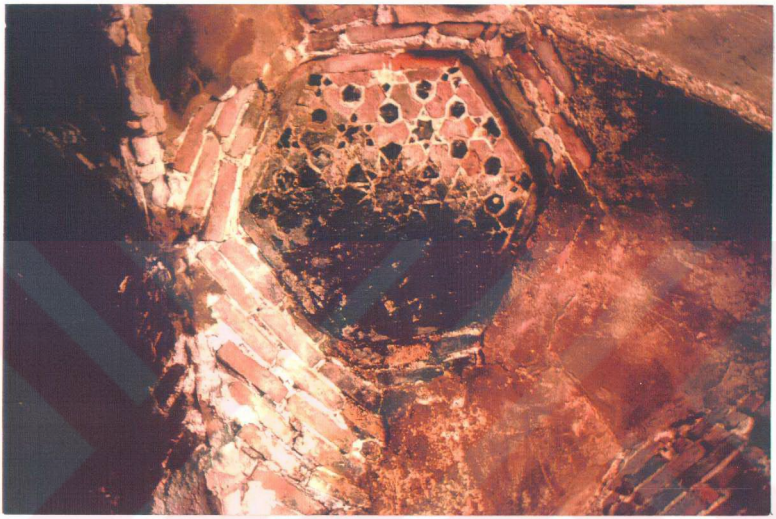
kat daha yer almaktadır **(Şekil 5. 154)**. Bu odalara asıl sofa mekanının kuzeybatı köşesine yaslı durumda bulunan bir merdiven vasıtasıyla çıkılmaktadır **(Şekil 5. 155)**. Bu merdivenin hemen altında sivri kemerli bir niş görülür. Giriş koridorunun hemen üzerinde yer alan odanın ilk bölümü kargir bir kırlangıç tonozla örtülüdür **(Şekil 5. 156-157)**. Bu bölümün doğu duvarında oldukça yüzeysel kör bir niş yer almaktadır. Bunun hemen önünde yer alan bölüm ise günümüzde ayakta değildir. Fakat mevcut izlerden buranın pandantiflerle geçilen bir kubbe ile örtülü olduğu anlaşılmaktadır **(Şekil 5. 158)**. Benzer örtü biçiminin asıl sofa mekanında uygulanmış olması (çökertmeli pandantiflerle geçilen kubbe) ayrıca yapının bu bölümlerinin aynı zamanda birlikte planlanarak inşa edilmiş olduğuna da işaret eder. Bu bölümün kuzey duvarı konusunda herhangi bir bilgi söz konusu değildir. Batıdaki beşik tonozla örtülü odanın üzerindeki bölüme de aynı merdivenlerle ulaşılmakta, bu mekanın üzerinde de mevcut izlerden mukarnaslı tromplara sahip bir kubbenin yer aldığı anlaşılmaktadır. Fakat bu bölümdeki ikinci kat odasına geçişi sağlayan açıklık örülerek kapatılmıştır **(Şekil 5. 159-160)**.

Aynalı çapraz tonozla örtülü bu koridordan hanikâhın merkezini teşkil eden güney hariç üç yönde pencerelere sahip, yüksek bir kasnağa oturan ve çökertmeli pandantiflerle geçilen kubbeyle örtülü sofa mekanına ulaşılır **(Şekil E. 105-107)**. Sofa mekanını örten bu kubbe 1940'lı yıllarda dönemin belediyesi tarafından balyozla çökertilmiştir. Gerek bu çöküntünün taşları gerekse yapının duvarlarını kaplayan kesme taşlar sökülerek başka yapılarda inşaat malzemesi olarak kullanılmıştır. Giriş eyvanından sofaya geçişi sağlayan sivri kemerli kapı açıklığının etrafı sofa yönünde iki farklı süsleme bordürü ile çevrelenmiştir. Bu bordürlerin her ikisi de birbirine geçmeli bir kompozisyon ortaya koyarken dıştaki bordür daha yumuşak bir hat oluşturmaktadır. Sivri kemerli bu açıklığın köşelerinde ise birer gülbezek yer alır **(Şekil 5. 134)**.

Sofa mekanının güneyinde sivri bir kemerle tüm genişliği ve yüksekliğiyle merkezi mekana bağlanan eyvan, pandantiflerle geçilen bir kubbeyle örtülüdür. Eyvanın doğu ve batı duvarlarında sonradan kapatıldığı anlaşılan tuğladan sivri kemerli birer pencere yer almaktadır **(Şekil E. 108-109)**. Prof. Dr. Bekir Deniz başkanlığında 1999 yılı kazı çalışmaları esnasında güney duvarının arkasında dışarı taşkın, yarım daire kesitli, dıştan üçgen içten beşgen planlı olarak inşa edilmiş asıl mihrap bulunmuştur

Şekil 5.140 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın kapatılmış taçkapısı

Şekil 5. 141 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizi



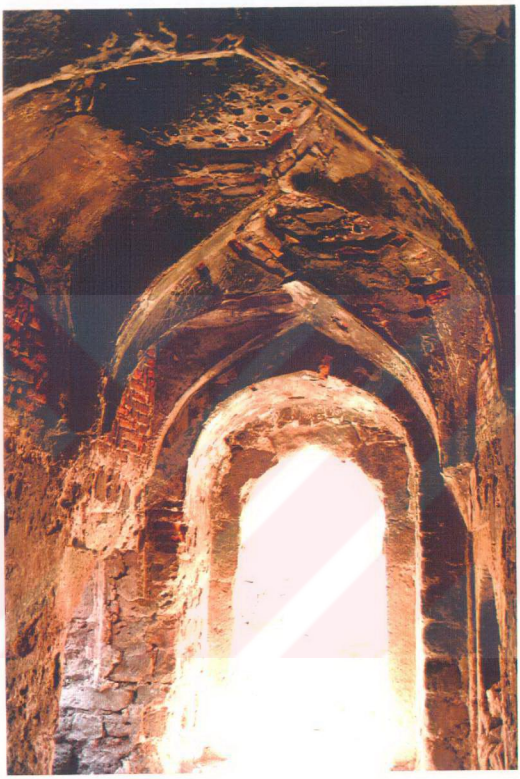
Şekil 5.142 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizi tonozundan altıgen panonun detayı

(Deniz, 2003: 79) (Şekil E. 110). Mihrabın alçı ve çini malzemelerle bezeli olduğu kazı buluntulara dayanılarak ifade edilmektedir. 1974 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nce eyvanın güney ve batı duvarları onarım geçirmiştir **(Deniz, 1996 a : 41)**. Doğu ve batı duvarlarına göre daha zayıf olan güney duvarı bu onarım esnasında inşa edilmiştir.

Doğu yönde yer alan eyvan tuğladan beşik bir tonozla örtülüdür. Merkezi sofa mekanına kademeli bir sivri kemerle bağlanmaktadır **(Şekil E. 111)**. Bu mekanın doğu duvarında sonradan örülerek kapatıldığı anlaşılan tuğladan sivri kemerli bir açıklık görülür **(Şekil E. 112)**. Bu açıklığın hanikâha girişi sağlayan kuzeydeki asıl kapının kapatılmasından sonra yapıya girişi sağlamak için açılmış olabileceği düşünülmektedir. Mekanın kuzey ve güney duvarında geç dönemde yapıldığı tahmin edilen simetrik yerleştirilmiş, harçla yapılmış yan yana üç adet pano izi seçilebilmektedir. Fakat bu panoların içlerinde günümüzde hiçbir bezeme yer almamaktadır.

Merkezi kubbe ile örtülü sofanın doğusunda bir, batısında ise biri sözünü ettiğimiz iki katlı diğeri tek katlı iki oda bulunmaktadır. Doğu odası gerek sofa gerekse kuzeydoğu eyvanına birer kapı ile açılmaktadır. Bu mekanın üzeri türk üçgenleri ile geçilen bir kubbe ile örtülüdür **(Şekil E. 113)**. Bu oda da bir baca izinin bulunması zaviyeli camilerdeki davlumbazlı ocaklarla ısınan tabhane mekanlarını anımsatmaktadır. Benzer şekilde yine bir kapıyla sofa mekanına açılan mukarnaslı tromplarla kubbeye geçişin sağlandığı tek katlı batı odasının doğu duvarında da bir baca izi mevcuttur **(Şekil E. 114-116)**. Aynı zamanda oda da bir de tandır bulunmaktadır. Bu odanın bitişiğindeki mekanda ise 1999 yılı kazı çalışmaları esnasında bacası bulunamayan bir ocak ve tandır bulunmuştur **(Deniz, 2003: 73, 81)**.

1900'lü yıllarda hanikâhın batısında Aksaray'ın ilk mektebi olduğu düşünülen Kılıçarslan Mektebi bir diğer adıyla Tekkezade Mektebi inşa edilmiştir **(Şekil E. 117-118)**. Üç sınıflı kerpiç bu okulun arsası 1925 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından şahıslara satılmış ve 80 m^2 lik bu alan Müşteba Öztürk tarafından bir ev haline getirilmiştir. Günümüzde ise hanikâhın batı yönünde 1974 yılında yıkılan evin kalıntıları görülmektedir. Ayrıca hanikâhın güneydoğu yönünde sütun gövde ve kaideleri ile tuğla döşeme izleri görülebilmekte bunun yanısıra yapılan kazı çalışmaları esnasında sütunları birbirine bağlayan yıkılmış kemerlerin çöküntü



Şekil 5.143 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinden sofaya doğru

Şekil 5.144 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizi tonozundan detay

Şekil 5.145 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı,giriş dehlizinin doğusundaki kubbeli odadan tonozlu dar koridora açılan sivri kemer

izlerinin bulunduğu ifade edilmektedir **(Deniz, 1996 b : 562)**. Muhtemelen bu bölüm 1940-50'li yıllara kadar cami olarak kullanılmış olan yapının son cemaat yeri mekanına ait olan kalıntılardır. Merkezi bir kubbenin örttüğü sofa mekanı ile güney yöndeki eyvanın ve doğudaki kubbeli odanın 1940-1950'li yıllara kadar yapının cami olarak kullanılan bölümleri olduğu da ileri sürülmektedir **(Deniz, 1994 b : 159)**.

Genel olarak yapının ikinci katlarında, kemer açıklıklarında, tonoz ve kubbe gibi üst örtü elamanlarında tuğla bunun dışında ise taş inşaat malzemesi olarak tercih edilmiştir.

5. 7. 3. Değerlendirme

1210 yılında Aksaray valisi olduğu bilinen Danişmendoğulları'ndan Yağıbasan Bey'in oğlu Muzafferiddin Melik Mahmud Gazi'nin adıyla anılan yapı XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan tüm berat, ferman ve vakıf belgelerine hanikâh olarak kayıtlıdır. Dolayısıyla yapının bu tarihler arasında bir hanikâh olarak kullanıldığı ve adını XIII. yüzyılda yaşamış olan Muzafferiddin Melik Mahmud Gazi'den alması sebebiyle de ilk yapılış tarihinin XIII. yüzyıla kadar geriye gittiği düşünülebilir.

Mevcut tarihi belgeler içinde en erken tarihlisi olan 881 H. / 1476 M. tarihli Fatih dönemine ait vakıf kaydından XV. yüzyılda hanikâhın şeyhinin Yusuf Hakiki olduğu anlaşılmaktadır **(Konyalı, 1974: 1292)**. Yusuf Hakiki'nin babası Ekmekçi Koca, Somuncu Baba, Hamidettin-i Aksarayî, Ebu Hâmid-i Veli gibi isimlerle tanınan Şeyh Hâmid-i Veli'dir. XIV. yüzyılda yaşamış olan bu şahsiyetin o dönemde hanikâhın başında olduğu bilinmektedir. Şeyh Hâmid-i Veli ayrıca Hacı Bayram Veli, Molla Fenari, Emir Sultan, Akşemseddin gibi velilerinde hocasıdır. Onun tasavvufla olan bağlantısının yanısıra oğlu Şeyh Yusuf Hakiki'de, Hacı Bayram Veli'den tarikat icazetnâmesini almıştır ve muhtemelen hocası nedeniyle Bayramilik tarikatının mensubu olmalıdır. E.N. Çetintürk ise bu yapıyı Rufai tarikatıyla ilişkili görmektedir. Yapının darphane binası diye anılmasının sebebi olarak darphane kelimesinin zarp kelimesini çağrıştırdığını, Amasya'da bulunan Zarphaneci Tekkesi isimli bir yapının adına benzediğini, zarphane şeklinde ifade edilirken bu kelimenin darphane biçimine dönüştüğünü, zarp kelimesinin de aslında Rufai tarikatıyla ilgili bir kelime olduğunu

Şekil 5.146 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin doğusundaki odanın kubbeye geçiş bölümündeki mukarnaslar

Şekil 5.147 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin doğusundaki kubbeli odanın mukarnaslı trompları

Şekil 5.148 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin doğusundaki kubbeli odanın mukarnaslı trompları

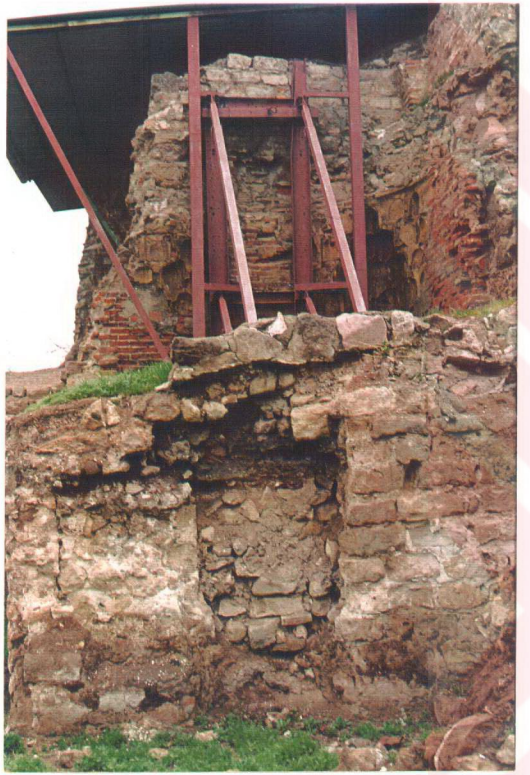
ifade eder. Sonuç olarak ise Melik Mahmud Gazi'nin adıyla anılan yapının aslında bir Rufai tekkesi olabileceğini yazar **(Çetintürk, 1986: 86)**.

Hanikâhın güneybatısına 1900'lü yılların başlarında inşa edilmiş olan ve Aksaray'ın ilk mektebi olarak bilinen yapıda muhtemelen bir hanikâhın yanında bulunması sebebiyle Kılıçarslan Mektebi adının yanısıra Tekkezâde Mektebi olarak da bilinir hale gelmiştir.

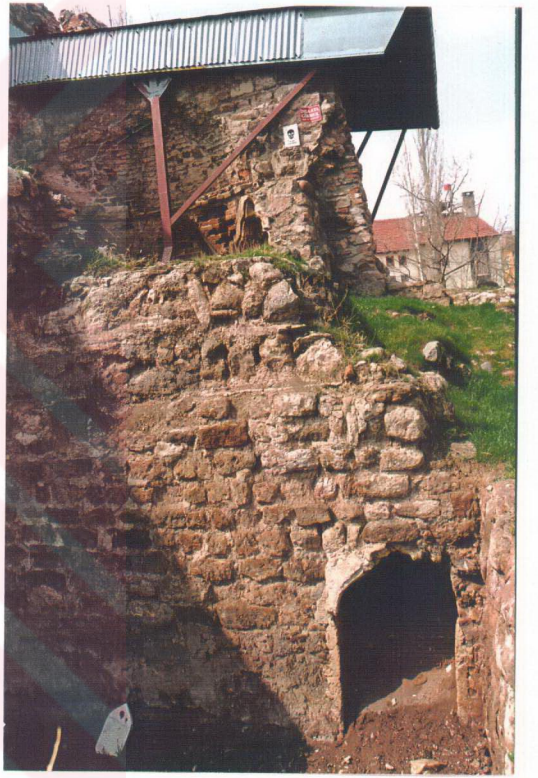
881 H. / 1476 M. tarihli Fatih dönemine ait vakıf kaydından Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın mülkleri arasına Sahip Atâ Fahreddin Ali'nin Konya'daki Darüzziyafesi'nden (hanikâh / misafirhane) devredilen bazı vakıfların olduğu anlaşılmaktadır **(Konyalı, 1974: 1294)**. Birbirlerine yakın iki şehrin yapıları arasında böyle bir yardımlaşmanın olması Melik Mahmud Gazi'nin adıyla anılan bu yapının bir hanikâh olma ihtimalini güçlendirmektedir.

İ. H. Konyalı Aksaray tarihi, abide ve kitabeleri hakkındaki eserinde yapının 593 H. / 1196 M. yılında basılmış gümüş parası olan II. Rükneddin Süleyman Şah zamanına tarihli bir darphane binası olduğunu ifade eder **(Konyalı, 1974: 987)**. 1993-2001 yılları arasında Prof. Dr. Bekir Deniz tarafından yürütülen kazıların sonuçlarına göre Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'ndan yapının bir darphane binası olma ihtimalini kuvvetlendirecek ölçüde buluntu elde edilmemiştir. Selçuklu döneminden günümüze sağlam olarak ulaşabilen bir darphane binasının olmayışı sebebiyle bu yapıların mimarisi hakkında çok fazla şey söylenememektedir. Bu sebeple de darphane binası olabileceği ileri sürülen Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nı karşılaştırabileceğimiz bir başka yapı yoktur. Fakat plan şeması olarak yapının özellikle de XIII. ve XIV. yüzyılda inşası yoğunlaşan hanikâh ve zaviye gibi isimlerle adlandırılan tarikat yapılarıyla ortak bir şemaya sahip olduğu açıktır. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, Konya Sahip Ata Hanikâhı, Çorum Mecidözü Elvan Çelebi Zaviyesi, Antalya Yivli Minare Külliyesi'nin bir parçası olan Mevlevihane, Niksar Çöreği Büyük Tekkesi, Diyarbakır Eğil Tekke, Arapkir'deki Hanikâh, Kütahya Balıklı Tekke, Tokat bölgesindeki tek eyvanlı, kubbe örtülü bir sofaya sahip Ebu'ş Şems Hanikâhı, Şeyh Meknûn Zaviyesi, Sünbül Baba Zaviyesi ve Halef Gazi Hanikâhı ile bu yapılarla paralel bir gelişme çizgisi takip eden medreseler XIII. ve XIV. yüzyılda yoğunlaşan ve benzer bir plan şeması ortaya koyan yapılardır.

Şekil 5.149 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı cephesi

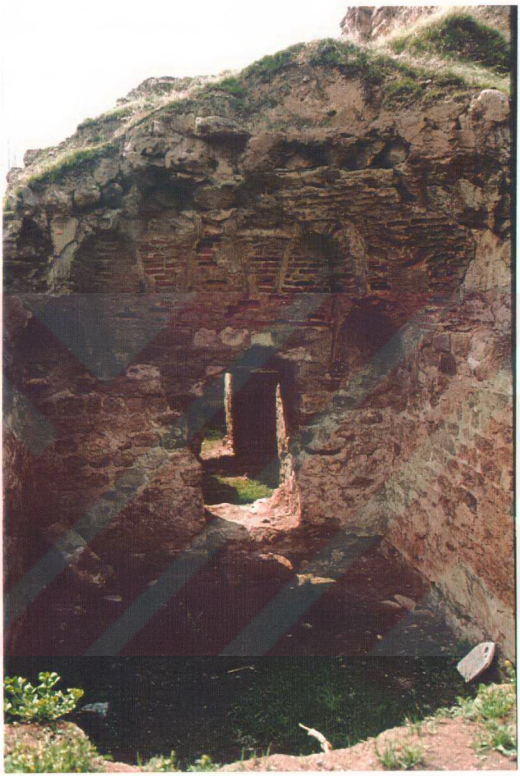


Şekil 5.150 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, giriş dehlizinin batısındaki kubbeli odanın mukarnaslı trompları



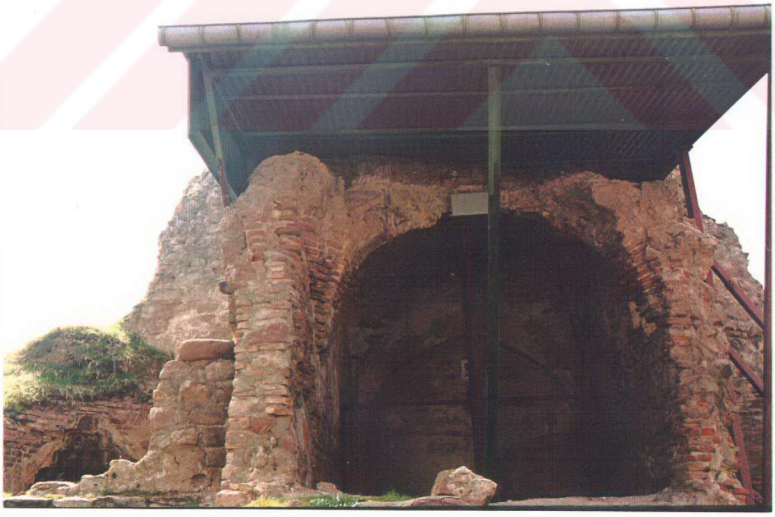
Şekil 5.151 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı,kuzeydoğu odasından giriş dehlizine bağlanan tonozlu mekana geçiş

Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın giriş eyvanının üzerinde yer alan ve kubbeyle örtülü merkezi mekanın kuzeybatısına dayalı merdivenlerle ulaşılan üst kat, yapının önemle üzerinde durulması gereken bölümüdür. Ayrıca merkezi mekanın batısındaki tonozlu odanın üzerinde de kubbe ile örtülü tekrarlanan ikinci bir kat daha görülür. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda ve Kütahya Balıklı Tekke'de girişin üzerinde böyle benzer mekanlara rastlamaktayız **(Eyice, 1971 a : 45)**, **(Madran, 1974: 145, 162)**, **(Altun, 1978: 2, 20)**. Bu iki örnek dışında benzer uygulamanın Kayseri Köşk Hanikâhı'nda giriş eyvanından merdivenlerle çıkılan üst katın yanlarında **(Şaman-Yazar, 1991: 303, 313)**, Kayseri İncesu ilçesindeki Şeyh Turesan Zaviyesi'nin merkezi kubbeli bölümünden dama çıkan merdivenlerinde tekrarlandığını görmekteyiz **(Çayırdağ, 1980 a: 272)**, **(Çayırdağ, 1980 b: lev. I)**. Şeyh Turesan Zaviyesi'nde ikinci bir katın olmamasına karşılık merdiven öğesi kubbe ile örtülü mekanın kuzeyine sadece dama çıkabilmek amacıyla yerleştirilmiştir. Merkezi mekanın batısına dayalı bu merdivenler Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda tonozla örtülü, Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda ise kırlangıç tonozla ve kubbe ile örtülü üst kat odalarına çıkmak amacıyla tasarlanmıştır. Bu yapıların ikisinde de üst kata alınmış oldukça küçük boyutlu bu mekanların alt katta çözümleme imkanı söz konusudur. Ayrıca buraya (veya dama) çıkan merdivenin özellikle de dini toplantıların yapıldığı kubbe ile örtülü merkez konumundaki bu mekanlara yerleştirilmesinin de belirli bir sebebi olması gerekmektedir. Merkezi simgeleyen orta mekan, evrenin yönlerini sembolize eden ve sayıları değişen eyvanlar, dini toplantıların yapıldığı merkez konumdaki orta mekandan yukarı doğru kademe kademe yükselen basamaklar belirli bir düşüncenin ifadesi olan ve tasavvufi düşünce diline uygun düşen uygulamalardır. Tarikatlarda inanışa göre sufi olarak da adlandırılan salik hakk'la bir olmak ve bu arzusunu gerçekleştirmek için tarikat yolunu izlerken sırasıyla bir takım makamatlardan ve hallerden geçmektedir. Bu sebeple de salik tarikat yolunda yedi makamdan oluşan aşamalar zincirinde yoğrulur bu sayede ise ruhi ve ahlaki açıdan olgun hale geldiğine inanılır **(Nicholson, 1978: 25-26)**. Muhtemelen merdivenlerle ulaşılan üst kat odası ise bu aşamalardan geçmiş olan hanikâhın şeyhine ait olmalıdır. Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda bu mekanı örten kırlangıç tonoz ise yine özel bir anlamı ihtiva eden bir örtü biçimidir. Bu örtü sistemi hem Anadolu'da hem de Türklerin geldikleri yer olan Orta Asya'da uzun bir geçmişe sahiptir. Bu örtü sisteminde köşeleriyle evrenin tüm yönlerini gösteren eş merkezli kareler, merkezi vurgulayan bir tür "tevhid" sembolü olarak



Şekil 5.152 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, kuzeydoğu odasından doğu eyvanına geçiş

Şekil 5.153 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, kuzeydoğu odasının doğu duvarındaki iz



Şekil 5.154 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki mekan

yorumlanmaktadır **(Gölpınarlı, 1969: 42-43)**. Tüm evrenin Tanrıyla bütünleşmesi yani tevhid, "vahdet-i vücut" inancının özünü oluşturmaktadır. Bayramilerde ise bu inanç önemli bir yer teşkil etmektedir **(Gölpınarlı, 1979: 425)**.

Tarikat yapılarıyla bağlantıları inkar edilemez bir yapı tipi olarak karşımıza çıkan Zaviyeli Camilerin, Selçuklu sonrası Osmanlının kuruluşunda ve gerçekleştirilen fetih hareketlerinde yararlılıkları olan kolonizatör dervişlerin zamanında çok fazla sayıda inşa edildikleri bilinmektedir. Zaviyeli camilerde benzer şekilde girişin üzerinde, küçük boyutlu ve kubbeli sofa mekanına açılan benzer uygulamalar karşımıza çıkmaktadır. 1413-20 tarihli Bursa Yeşil Cami, 1425-26 tarihli Bursa II. Murad Cami'nde, 1414-1419 tarihli Amasya'daki Bayezid Paşa Cami'nde, 1366 tarihli Bursa'daki Hüdavendigar Cami'nde böyle mekanlarla karşılaşmaktayız. Bursa'daki Hüdavendigar Cami'nde üst kat odasının girişin değil de mihrabın üzerine alındığı görülmektedir. Buraya ulaşabilmek için ise 32 metrelik bir koridor takip edilmektedir. Bu mekan güney eyvanına açılan pencere ile yapının içiyle bağlantı kurabilmekte ve burada gerçekleşen toplantıları gözlemleyebilme imkanı vermektedir. Bu küçük odanın Melik Mahmud Gazi ve Afyon Boyalıköy Hanikâhı'ndaki gibi bir mihrabı bulunmamaktadır. Buraya geçişi sağlayan 32 metrelik koridorun ise zaman zaman 61 santimetreye kadar daralması buraya ulaşmayı güçleştirmektedir. Tüm yapıyı izleyebilme imkanı vermesi sebebiyle mekana hakim aynı zamanda soyutlanmış küçük bir inzivaya çekilme hücresi olduğu anlaşılan bu mekanların Selçuklular döneminde inşa edilmiş tarikat yapılarıyla olan bağlantıları bu özellik açısından da inkar edilemez bir gerçektir. Camilerde karşımıza çıkan bu mekanların hünkara, Selçuklu dönemine ait tarikat yapılarındakilerin şeyhe ait olan mekanlar olduğu düşünülebilir. Benzer uygulamaları XIII. ve XIV. yüzyıla ait medreselerde de bulabilmekteyiz. Divriği Darüşifası (1229), Kırşehir Cacabey Medresesi (1272), Erzurum Yakutiye Medresesi (1310) ve Karaman İbrahim Bey Medresesi'nde (1432-33) girişin üzerinde böyle yükseltilmiş mekanlar mevcuttur. Dolayısıyla da medreselerdeki bu mekanların ise müderrise ait odalar olabileceği söylenebilir.

XIII. yüzyılda yaşamış Melik Mahmud Gazi'nin adıyla anılan yapının XV. yüzyıldan XIX.yüzyıla kadar devam eden vakıflarının olduğu bilinmektedir. Darphane binası olduğu ileri sürülen ve para basma işini yerine getiren bir devlet yapısının kendine

Şekil 5.155 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki ve batısındaki ikinci kat odalarına çıkışı sağlayan merdiven

Şekil 5.156 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki oda

Şekil 5.157 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki odanın üst örtüsü

adanmış vakıflarının olması şüphe ile karşılanmalıdır. Ayrıca tasavvufi kimliği şüphe götürmez olan Şeyh Yusuf Hakiki'nin kendi mülklerini de bu yapıya devrettiği bilinmektedir. Devletin bir kuruluşu olan bu yapının XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar gerek hanikâh olarak kayıtlı olması gerekse vakıflarının olması sebebiyle bu tarihlerde bir devlet kuruluşu olan darphane binası olmadığı açıktır. Tüm bu bilgiler ışığında yapının bir hanikâh olduğu açıktır.

Yapıya ait bir kitabe mevcut değildir. Prof. Dr. Bekir Deniz tarafından yürütülen Melik Mahmud Gazi Hanikâhı bilimsel kazısının 1994 yılı çalışmasında yapının doğusunda ele geçen kitabenin bu yapıyla ilişkili olması mümkündür **(Deniz, 1995: 476-477)**. Fakat kitabenin çok az kısmı okunabildiği için bu yapıya ait olup olmadığı anlaşılamayacağı gibi 1314-1315 tarihini veren kitabenin bir inşa kitabesi mi yoksa onarım kitabesi mi olduğu da kesin değildir. Yapıya adını veren Melik Mahmud'un XIII. yüzyılda yaşadığı bilinmektedir. Yapının kuzeyindeki giriş eyvanının aynalı çapraz tonozundaki çiniler XIII. yüzyıla tarihlenmekte ve Melik Mahmud Gazi'nin yaşadığı tarihe uygun düşmektedir. Benzer tonoz biçimlerini Divriği Darüşşifası'nın güney eyvanını, Divriği Ulu Cami'nin Hünkar Mahfili'ni, Karatay Han'ın türbesini örten tonozlarda görmekteyiz **(Yavuz, 1978: fig. 5-9)**.

Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nı tek bir yüzyıla tarihlendirmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Yapının giriş eyvanının tonozunu kaplayan çinilerin ve tonoz biçiminin, girişin üzerinde yer alan üst kat odasının XIII. yüzyıla giden varlığına karşılık, batı odasında ve girişin iki yanındaki mekanlarda kubbeye geçişte kullanılan mukarnas dolgulu tromplar, odalarda yer alan ocak ve tandırlar, güney eyvanının tonoz yerine bir kubbeyle örtülü olması daha geç bir tarihe, zaviyeli camilerin inşa edilmeye başlandığı XIV. ve XV. yüzyıla işaret etmektedir. Bu da yapının doğusunda bulunan 1314-1315 tarihli kitabenin tarihine uygun düşmektedir. Ayrıca yapının güney eyvanının zemininin yapının çokgen planlı orijinal mihrap duvarının önünde kubbeli sofa mekanına göre daha yüksek olduğu ifade edilmektedir **(Deniz, 2003: 80)**. Hanikâhın güney eyvanının sofaya göre daha yüksek olması ile zaviyeli camilerdeki gibi bir düzenleme göstermektedir. Yapının beşgen planlı dışarı taşan mihrabının benzeri de Aksaray'a 40 km uzaklıktaki Hacı Bektaş Zaviyesi'nde görülmektedir. Hacı Bektaş Zaviyesi'nin mihrabı ise yedigen planlıdır. Bu sebeple de yapının çokgen planlı mihrabı ve mihrap duvarı XIV. ve XV. yüzyıla tarihli zaviyeli

camilerde görülmektedir. Aynı zamanda yapının orta sofasının kuzey duvarındaki deliklerden burada sütunların taşıdığı bir mahfilin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca güney eyvanının doğusunda bulunan sütun, sütun gövdeleri, çökmüş kemer ve tuğla döşeme izleri yapının camiye dönüştürüldüğü tarihlerde yapılan ilavelerdir.

Ş. Yetkin, G. Öney, İ.H. Konyalı, O. Özcan, Ö. Bakırer, A. Tükel Yavuz ve B. Deniz yapıyı XIII. yüzyıla buna karşılık G. Schneider, N. Çetintürk ve M. Meinecke XV. yüzyıla tarihlendirmektedir. Sonuç olarak ise Melik Mahmud Gazi'nin adıyla anılan yapının bir hanikâh olduğunu, ilk inşa tarihinin XIII. yüzyıl olmasına karşılık, XIV. ve XV. yüzyıllarda tekrar elden geçirilmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Şekil 5.158 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, girişin üzerindeki odanın üst örtüye geçiş elamanı

Şekil 5.159 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı batı odası

Şekil 5.160 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı odasının ikinci katında kubbeye geçişte kullanılan mukarnaslı tromplar

6. DEĞERLENDİRME VE KARŞILAŞTIRMA*

6. 1. Ortaçağ Boyunca Anadolu'da İnşa Edilmiş Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Görüldüğü Tarikat Yapıları

Ortaçağ boyunca Anadolu'da inşa edilen tarikat yapıları içinde, kubbe ile örtülü kapalı avlu temasını yaşatan sofa mekanı ile bu bölüme bağlanan ve sayıları değişen eyvanlardan oluşan plan şeması önemli bir yere sahiptir. Aynı zamanda bu plan düzeni pek çok farklı yapı tipi için tercih edilen ve uzun bir geçmişe sahip olan bir tasarımı da ifade eder.

III. Gıyaseddin Keyhüsrev'in saltanatı zamanında 687 H. / 1279-80 tarihinde inşa edilmiş olan Konya Sahip Ata Hanikâhı, merkezi kubbeli sofa ile buraya açılan giriş dahil dört eyvanlı şeması bu plan düzeninin en dengeli ve simetrik örneğini ortaya koyar **(Şekil 5. 29)**. Oldukça özenli bir işçiliğe sahip hanikâhın aydınlık fenerli sofasının altında sekizgen bir havuz bulunmaktadır. Bu bölümün zemini eyvanlara göre 50-60 cm. aşağıda kalmaktadır. Güneydeki eyvan mescid işlevini yerine getirmekte, kuzeydeki eyvanın arkasında ise kubbe ile örtülü türbe, kapı ve pencere vasıtasıyla sofa mekanı ile bağlantı kurmaktadır. Kare planlı sofa bölümü köşelerde pahlanarak sekizgene dönüştürülmüş, bu sekizgenin dört yönündeki eyvanların arasına kuzeydoğudaki türbeye diğer üçü ise bu köşelerde yer alan mekanlara geçit veren kapılar yerleştirilmiştir. Ayrıca sofaya geçişi sağlayan doğudaki giriş eyvanının iki yanında görülen mevcut izler buralarda bazı mekanların bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda tarikat yapılarında, giriş dehlizinin iki yanında konumlanan mekanlar ile yapının içine girildikten sonra asıl mekan olarak da ifade edebileceğimiz sofa ve eyvan ilişkisinin görüldüğü bölümden ulaşılan mekanlar olmak üzere iki bölümlü bir planlama karşımıza çıkmaktadır. Taçkapıdan sonra ulaşılan giriş dehlizi ile bağlantılı odaların genellikle mutfak, kiler ve kısa süreler

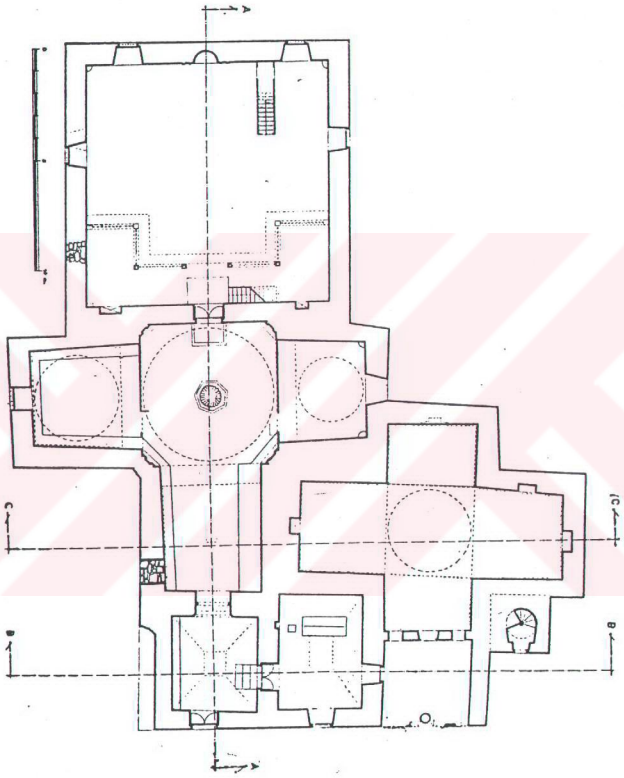
---

* **Değerlendirme ve Karşılaştırma bölümünde ele alınan Anadolu'daki ve Anadolu dışındaki tarikat yapılarının listesi için bknz. s. 480-481.**

için yapıda misafir olan ziyaretçilerin konakladığı mekanlar, asıl mekanla (sofa) bağlantılı olanların ise yapının sürekli kadrosunda yer alan şeyh ve dervişlerin kaldığı yaşam mekanları olduğunu söyleyebiliriz.

Konya Sahip Ata Hanikâhı'nın kubbeli sofasına açılan dört eyvan şemasının bir çeşitlemesi olan XIV. yüzyılın birinci çeyreğine tarihli Çorum'un Mecidözü kazası Elvan Çelebi Köyü'ndeki Aşık Paşa oğlu Elvan Çelebi zaviyesi giriş dahil üç eyvanlı, ortası kubbe ile örtülü kapalı avludan meydana gelen bir plan düzeni ortaya koyar **(Şekil 6. 1)**. Kapalı avlunun merkezinde yer alan yedi köşeli havuz Bektaşiler için önemli bir sayıyı hatırlatmaktadır. Zaviyenin kuzeybatısında kalan haçvari planlı, kubbeli türbenin aslında plan ve temeller açısından eski bir Hıristiyan yapısına ait olduğu ifade edilmektedir **(Eyice, 1969: 235)**. Benzer durum üç eyvanlı zaviye bölümü içinde iddia edilmekte bu sebeple de zaviye bölümünün türbe bölümü gibi kendisinden önceki bir döneme ait bir yapının temellerinden istifade edilmek suretiyle inşa edilmiş olabileceği üzerinde durulmaktadır. Yapının çevresinde ve duvarlarında görülen bol miktarda devşirme malzeme de bu yoruma neden olmaktadır. İslami bir tesis olan zaviye, hanikâh ve bazen de ribat gibi isimlerle adlandırılan Ortaçağda inşa edilmiş tarikat yapıları genellikle İslamiyet dışındaki dinler için özellikle de Anadolu'da, Hıristiyanlar için önemli bir konumu olan yerlere sahip çıkarak kurulmuş, bölgede hakim olan efsanelere İslami bir boyut kazandırarak Hıristiyan halkın İslamiyeti kabul etmesini, Türkleşmesini ve İslamlaşmasını kolaylaştırmıştır. Buradaki yapı içinde benzer bir düşünceyi ileri sürebiliriz. Dört eyvanlı kapalı avlulu düzenin üç eyvanlı bir varyantı olan bu yapıda girişin karşısına gelen dördüncü eyvanın yerini ise kare planlı büyükçe bir mescid almıştır.

İnşa kitabesi olmadığı için döneminden kalma tek bölümü olan taçkapısı, Niksar Çöreği Büyük Tekkesi adıyla bilinen yapının tarihlendirilmesinde temel olarak alınmakta, yapı XIII. ve XIV. yüzyıllara tarihlendirilmektedir. Taçkapıda görülen başını geriye dönerek diz çökmüş geyik figürü tarikatlarda kutsal sayılan bir hayvandır. 1939 ve 1942 yıllarında geçirdiği depremlerden sonra, 1957 yılında baştan inşa edilen yapının orijinal planının merkezinde sekizgen havuzlu dikdörtgen bir avlu yer almaktadır **(Şekil 6. 2-5)**. Yapı dört eyvanlı şemanın üç eyvanlı bir varyantı olarak değerlendirilebilir. Eyvanların arasına ise köşe odaları yerleştirilmiştir **(Gabriel, 1934: 123-125)**.



Şekil 6. 1 Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi planı (Eyice, 1969: lev. XIV, res. XXXI)

Şekil 6. 2 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi doğu cephesi(2002)

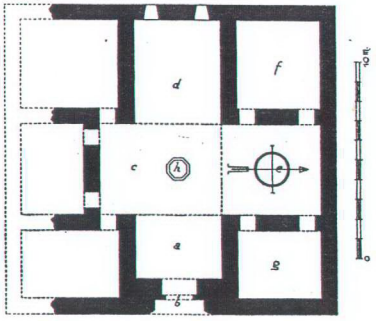
Şekil 6. 3 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi, taçkapı (2002)

Manisa'da İshak Çelebi'nin yaptırmış olduğu zaviye, 710 H. / 1368-69 yılına tarihlenmektedir. Zaviyenin merkezinde kare planlı ve kubbeli sofa bölümü yer alır **(Şekil 6. 6)**. Semahane olarak kullanılan bu bölüm sivri beşik tonozlu dört eyvanla kuşatılmıştır. Güney eyvan mescid olarak hizmet vermektedir. Doğu ve batı yöndeki eyvanlar ise ahşap katlar halinde bölünmüş ve sema ayinlerini izlemeye gelen seyirciler için düzenlenmiştir. Kuzeydeki eyvan ise girişe tahsis edilmiştir. Eyvanların aralarında kalan bölümlerde dervişlerin kaldığı hücreler bulunmaktadır.

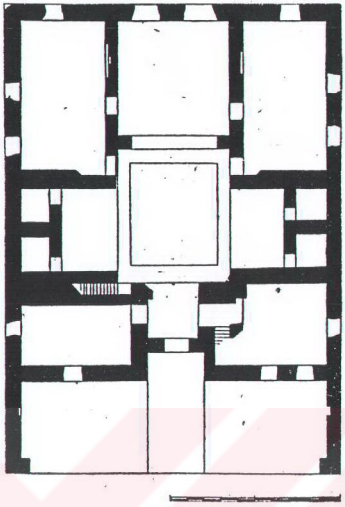
Tokat il merkezinde, Müineddin Pervane tarafından 1270 yılında yaptırıldığı kabul edilen Gök Medrese'nin kuzeyinde kalan yapı bakiyesinin mahiyeti hakkında farklı görüşler söz konusudur. G.Cantay büyük bir şifahane olan Gök Medrese'yi kuzeyindeki yapı bakiyesi ile birlikte Kayseri'de inşa edilmiş olan yapı gibi tıp medresesi ve şifahaneden oluşan bir tıp külliyesi olarak değerlendirirken; İ. Numan bu kalıntıların Sivas'taki Çifte Minareli Medrese'ye bitişik farklı bir fonksiyona sahip bina gibi bir yapı olabileceğini düşünmektedir **(Cantay, 1980: 10-11)**, **(Numan, 1984: 253, 255, dn. 9)**. Aynı zamanda buradaki kalıntıların asıl işlevinin yapılacak bir sondaj çalışması ile kesinleşebileceğine değinirken bir zaviye binasının varlığından şüphelenmektedir. Eğer böyle bir durum söz konusu ise Konya Sahip Ata Hanikâhı'ndan önceye giden muhtemelen dört eyvanlı, merkezi kubbeli ve köşe odalı bir şema ortaya çıkmaktadır **(Şekil 6. 7-9)**. Batısında yer alan kare planlı kubbeli türbe ile bağlantılı oluşu da medreselerde görüldüğü gibi daha çok tarikat yapılarında sık karşılaşılan bir özelliği ortaya koymaktadır.

Eskişehir dolaylarında I.Gıyaseddin Keyhüsrev'in annesi Ümmühan Hatun tarafından inşa ettirilen ve ilk kuruluşu XIII. yüzyıla kadar geriye giden Seyyid Battal Gazi Külliyesi'nin esas binası, ortası avlulu ve üç eyvanlı bir plan düzenine sahiptir **(Şekil 6. 10)**. Yanlardaki iki eyvanın iki yanında üçer hücre bulunmaktadır. A. Kuran yapıyı açık avlulu bir medrese yapısı olarak ele almakta ve avlunun 1511-1517 yılları arasında kapatıldığından bahsetmektedir **(Kuran, 1969: 69)**. Dolayısıyla avlu dikdörtgen bir şemaya sahip olduğundan ancak ayaklara oturan iki adet kubbeyle örtülebilmiştir. Bu yapıda girişin karşısında yer alan eyvan, antik döneme ait bir mezar yapısıdır. Pek çok tarikat yapısında karşılaşılan antik malzeme kullanımı bu yapıda da görülmektedir. XVI. yüzyıla gelindiğinde tekkenin mensupları takibata uğradıklarından dağılmışlar ve bundan dolayı da yapı işlev değiştirerek bir medrese haline getirilmiştir.

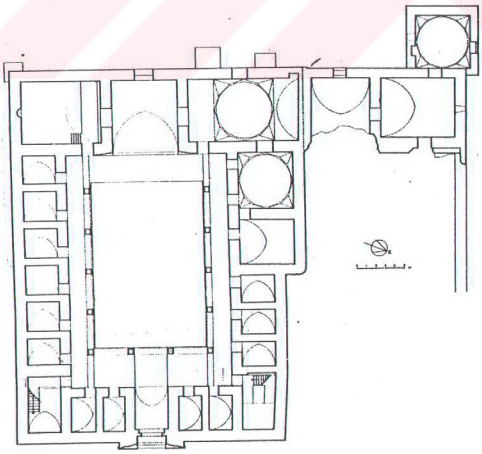
Şekil 6. 4 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi, taçkapıdaki geyik figürü (2002)



Şekil 6. 5 Niksar Çöreği Büyük Tekkesi planı
(Gabriel, 1934: 123, fig. 81)



Şekil 6. 6 Manisa İshak Çelebi Zaviyesi planı (Eyice, 1962-63: 65, pl. 4)

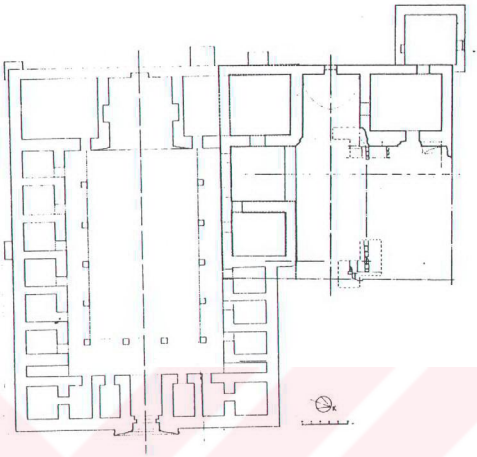


Şekil 6. 7 Tokat Gök Medrese ile yanındaki yapı bakiyesinin planı

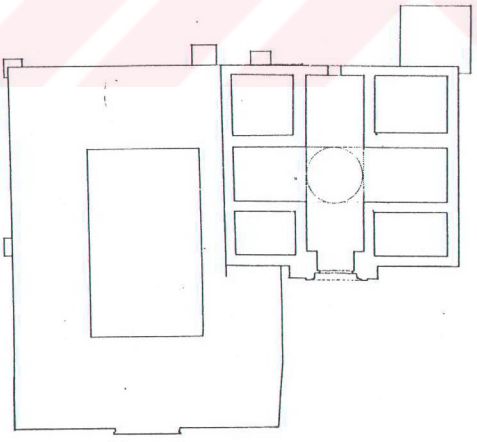
Malatya Arapkir'de, XIII. yüzyılın sonuna ve XIV. yüzyılın başına tarihlenen hanikâh, ortada hafif beyzi bir kubbe ile örtülü kapalı avlu ile birbirini dik olarak kesen beşik tonozla örtülü iki koldan meydana gelmektedir **(Şekil 6. 11)**. Bu kollardan güneydekine batı yönünden beşik tonozla örtülü küçük bir hücre bağlanmaktadır. Bu hücre muhtemelen bir türbeye yada bir inziva hücresine işaret etmektedir. Kuzey-güney doğrultulu kolun güney duvarında iki dikdörtgen niş arasında bir mihrap yer almakta, beşik tonozla örtülü bu bölüm aynı zamanda mescid işlevini de yerine getirmektedir **(Ünal, 1972: 61-62)**.

Konya'da, Sultan II.Mahmud'un Bektaşiliği yasaklamasından sonra adı değiştirilerek sultanın adıyla -Mahmudiye- olarak anılmaya başlamış bir medrese yapısı olarak ele alınan Ali Gav Zaviyesi'nin ilk yapıldığı tarihteki işlevinin ne olduğu konusu henüz tam olarak açıklığa kavuşmuş değildir **(Konyalı, 1964: 909-910)**. İnşa edildiği tarih konusunda XIII. ve XIV. yüzyıl gibi iki farklı tarihten bahsedilen yapının aynı zamanda Konya'da ikamet eden Bektaşiler tarafından inşa edildiği de ifade edilmektedir **(Önge, 1967: 14)**. Bugünkü görünümüyle yapı, beşik tonozlu eyvan ile iki yanındaki kubbeli mekanlardan ve bu bölümün önündeki iki devşirme ayağa oturan çapraz tonoz örtülü revaktan ibarettir **(Şekil E. 19), (Şekil 6. 12)**. Yapının kuzeyinde yapılan hafriyat sonucu mevcut bu iki ayağın karşısında aralarındaki mesafeye eşit ölçüde bulunan iki kolon, avlunun sadece bir revakla çevrili olmadığını aynı zamanda bir kubbe ile de örtülü olduğunu göstermiştir. Bu durumda XIII. yüzyılın başına tarihli Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda olduğu gibi dört ayak üzerine oturan kubbe ile örtülü bir sofa, yapının merkezini teşkil etmekte doğuda ve batıda yer alan hücrelerin yanı sıra güney eyvanının karşısına tekabül eden bir kuzey eyvanının varlığı ihtimal dahilinde düşünülerek iki eyvanlı, kapalı avlulu bir plan şeması ortaya çıkmaktadır. Güneydeki ana eyvanın solundaki kubbeli mekan mescid hizmetini vermektedir. Güneybatıdaki kubbeli köşe odasının zemininde pişmiş topraktan yapılmış tandırlar bulunmaktadır. Benzer şekilde Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda ve Ereğli'deki Şeyh Şihabeddin Sühreverdi Zaviyesi'nde tandırların varlığı tespit edilmektedir. Aynı zamanda yapıda bol miktarda kullanılmış olan devşirme malzeme bir Bizans yapısından istifade edildiğini göstermektedir.

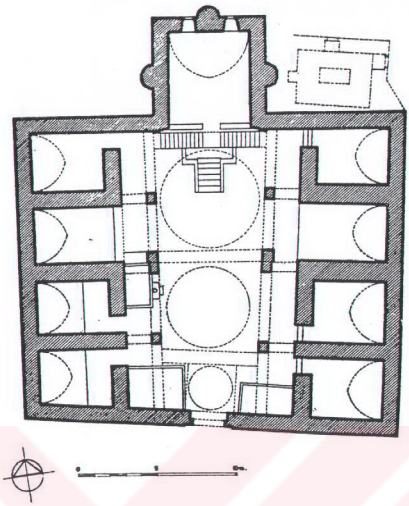
Dört ayak üzerinde yükselen merkezi kubbeli bir sofaya sahip Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın bu bölümü güneyde iki ucu beşik tonozla örtülü eyvanlardan meydana



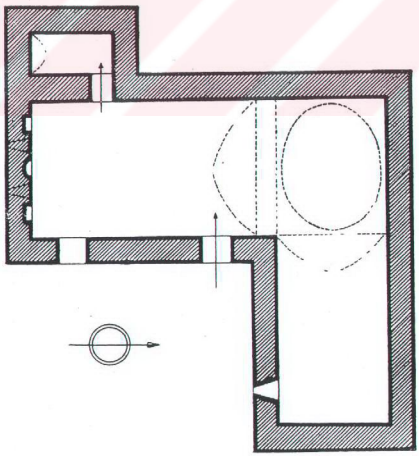
Şekil 6. 8 Tokat Gök Medrese yanındaki yapı bakiyesinin medreseye göre konumu (Numan, 1984: 260, pl. 2)



Şekil 6. 9 Tokat Gök Medrese yanındaki yapı bakiyesinin restitüsyonu (Numan, 1984: 261, pl.3)



Şekil 6. 10 Eskişehir Seyyid Battal Gazi Zaviyesi planı
(Kuran, 1969: 70, şek. 34)



Şekil 6. 11 Malatya Arapkir'deki hanikâhın planı
(Ünal, 1972: şek. 12)

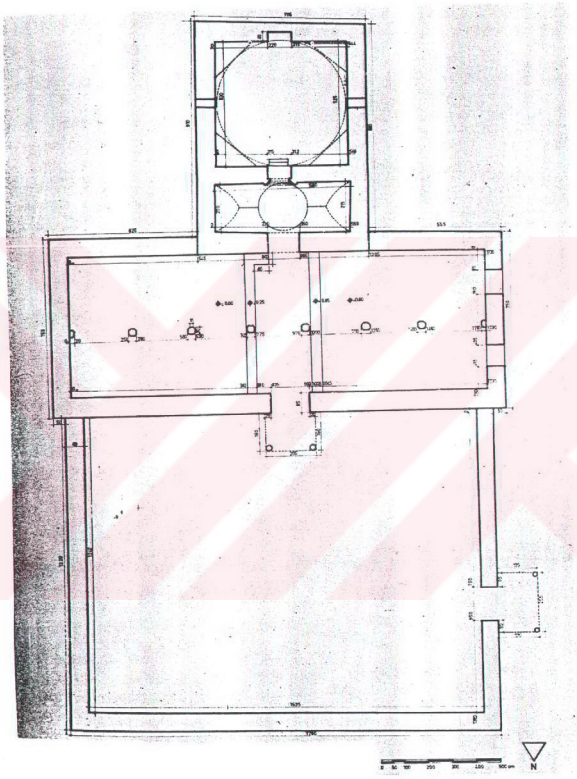
gelen enine bir sahınla birlikte " T " şeklinde bir plan şeması ortaya koymaktadır. Benzer bir plana sahip orta mekan, Diyarbakır'ın Eğil Bucağı'nın doğusundaki Tekke adıyla anılan mahallede kurulu Selçuklu dönemine tarihlenen Eğil Tekke'de de karşımıza çıkmaktadır **(Şekil E. 20)**. Yapının orta mekanında Afyon Boyalıköy Hanikâhı'ndan farklı olarak ayaklara değil beden duvarlarına oturan kubbeye güneyden tonozla örtülü " T " şeklinde bir bölüm bağlanmaktadır. Kubbe-eyvan ilişkisinin esas olduğu bu bölüme bir çoğunun içinde iklim nedeniyle ocakların, bunun yanısıra kitap v.b şeyleri koymak için rafların bulunduğu altı adet oda kapısı açılmaktadır. Yapının Afyon Boyalıköy Hanikâhı'ndan ayrılan en önemli farkı ise güney yönde tonoz ile örtülü ayrı bir mescid bölümünün planlanmış olmasıdır. Bu yapıda Afyon Boyalıköy Hanikâhı'ndaki gibi giriş dehlizine açılan mekanlar görülmektedir. Fakat farklı olarak girişin üzerinde ikinci bir kata rastlanılmamakta ve giriş dehlizinin solunda görülen merdivenler sadece dama çıkışı sağlamaktadır. Yapının batısında ve güneyinde ise tarikat yapılarının çevresinde sıkça karşılaşılan bir özellik olarak mezarlar yer almaktadır **(Sözen, 1971: 278-279)**, **(Ünal, 1975: 67-73)**.

Kayseri'nin İncesu İlçesi ile Ürgüp'ün Başköyü arasında bulunan ve Tekke Dağı adıyla anılan sarp tepeler üzerinde I. Alaeddin Keykubad'ın eşi Mahperi Huand Hatun tarafından yaptırılmış olan Selçuklu dönemine tarihli Şeyh Turesan Zaviyesi'nin cümle kapısı üzerindeki dört satırlık kitabede yapı "meşhed" yani "şehitlik" olarak adlandırılmakta ayrıca I.Alaeddin Keykubad'ın eşinin adının yerine "Melike Saffeti'd-dünyâ ve'd-dîn" ünvanı kullanılmaktadır **(Çayırdağ, 1980 a : 274-275)**. Tarih kısmı kırılmış ve silinmiş olan kitabede geçen "Saffetü'd-dünya ve'd-din" ünvanı hükümdar eşleri için kullanılan ve Selçuklu dönemi yapı kitabelerinde rastlanan bir kelimedir. Yapının planının merkezinde girişten sonra "L" şeklinde, beşik tonozla örtülü kapalı avlunun girişin tam karşısına denk gelen uzun kolunda adeta sembolik diyebileceğimiz 100 x 150 cm. boyutlarında küçük bir kubbe yer almaktadır **(Şekil E. 26)**. Merkezi kubbeli bir sofaya müsaade etmeyen planda zorlamayla sembolik ölçüde de olsa küçük boyutlu çarpık bir kubbe ele alınmış, bu kubbenin hemen altında ise kuzey duvarına dayalı olarak sadece dama çıkmak amacıyla bir merdiven yerleştirilmiştir. Bu yapıda ve ayrıca Afyon Boyalıköy ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâh'larında merdivenin özellikle yapının en önemli noktası olan ve tüm mekanlarla irtibat kurmayı sağlayan sofaya

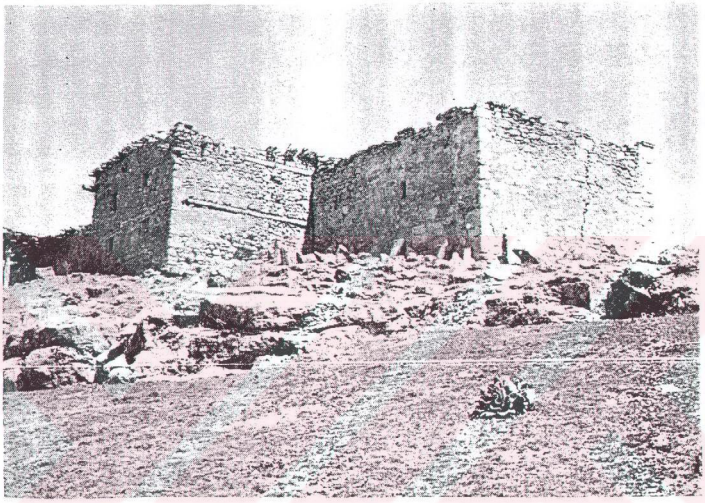
Şekil 6. 12 Konya Ali Gav Zaviyesi'nden günümüze ulaşan güney eyvanı ile iki yanda kubbeli mekanlar (2003)

yerleştirilmesi ilgi çekici bir durumdur. Özellikle de bu yapıda oldukça dar bir alanda merdivenin sembolik bu kubbenin altına yerleştirilmekte ısrar edilmesi sadece işlevsel bir nedene dayanmasa gerektir. Şeyh Turesan Zaviyesi'nde girişin hemen solundaki mihraplı ilk oda mescit ikinci oda türbe olarak ele alınmış, sağındaki birinci mekan bir oda ikincisi ise bir mutfak olarak düzenlenmiştir. Ayrıca girişin sağa doğru devam eden tonozlu bölümünün sonundaki doğu-batı doğrultulu uzunca mekan tonoz ile örtülü olan han kısmıdır. Duvardaki halkalardan buranın özellikle hayvanların bağlandığı bir mekan olduğu da anlaşılmaktadır.

Ilgın'ın Mahmuthisar ve Tekke köyleri yakınındaki Dediği Dede Tekkesi batıdan girişin sağlandığı dikdörtgen bir avlunun güneyinde yer alan ve eklemelerle genişlemiş olan bir yapılar topluluğundan meydana gelmektedir **(Şekil 6. 13-14)**. Avlunun güneyinde bir kapıyla ulaşılan ve sonradan eklendiği düşünülen enine dikdörtgen mekan, sekiz ayakla güney duvarına paralel iki sahın meydana getirmektedir. Bu mekandan daha erken tarihli olduğu tespit edilen iki bölümden ilki olan yanlardan beşik tonozlu eyvanların açıldığı ortası kubbeli bölüme geçilmektedir. Bu bölümün iki ucunda yer alan eyvan kısımlarında birer mezar bulunmaktadır. İkinci mekan merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü bölümün güneyindeki bir kapı vasıtasıyla geçilen kare planlı, kubbeli bir mesciddir. İç içe bir düzenlemenin görüldüğü Dediği Dede Tekkesi adıyla anılan bu yapıda mescide geçit veren kapı üzerinde yer alan kitabe, II. Kılıç Arslan'ın saltanat dönemine işaret etmekte ve bani olarak azatlı bir cariyenin, Sahnevber Hatun'un adı ve 576 H. / 1180 M. gibi oldukça erken bir tarih yer almaktadır. Ayrıca pek çok yerde kullanılmış olan devşirme malzeme yapının erken tarihli olabileceğine işaret etmektedir. Bu durumda kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü bölümde yer alan mezarların burada ilk inşa tarihinden beri var olup olmadıkları sorusu akla gelmektedir. Eğer bu bölüm Dediği Dede Tekkesi olarak geçen yapının esas tekke bölümü ise bir çeşit kubbeyle örtülü kapalı avlu ve buraya açılan iki eyvanın görüldüğü bir plan şeması ortaya çıkmaktadır. Ayrıca güneyde yer alan mescid bu bölümle birlikte ele alınmış ayrı bir ibadet birimine işaret etmektedir. Kuzeydeki duvarlarla çevrili avluda da mezarlar görülmektedir. Tüm bu yorumların ötesinde erken tarihli olduğunu ifade ettiğimiz kare planlı, kubbeli ibadet mekanı ile kuzeyindeki bölüm, yapının bir son cemaat yeri bölümüne sahip mescit olabileceğini de düşündürmektedir. Fakat yapının bulunduğu alan köyün dışındaki eteklerde kalmakta ve bu bölgenin sık ziyaret edilmeyen bir yer



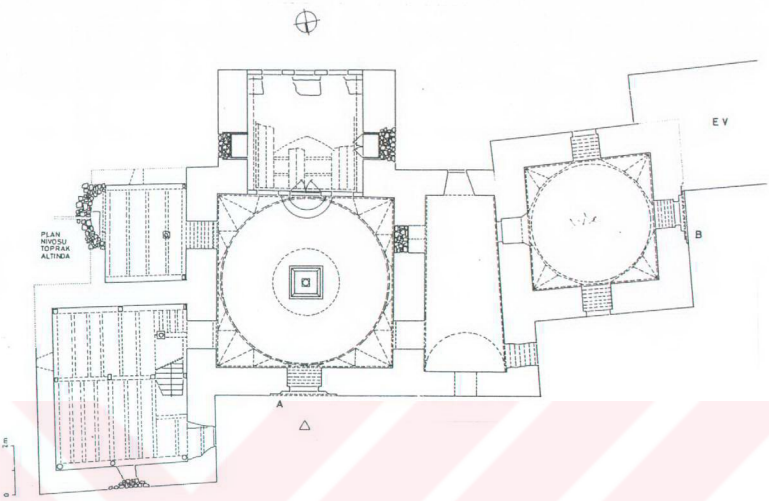
Şekil 6. 13 Ilgın'ın Mahmuthisar ve Tekke köyleri yakınındaki Dediği Dede Tekkesi planı (Bakırer-Faroqhi, 1975: şek.1)



Şekil 6. 14 Ilgın'ın Mahmuthisar ve Tekke köyleri yakınındaki Dediği Dede Tekkesi güneybatı cephenin görünüşü (Bakırer-Faroqhi, 1975: res. 3)

olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda yapının bir tarikat yapısı olması muhtemeldir. Oldukça erken tarihli olan bu yapı aynı zamanda kadın banili olması açısından da dikkat çekicidir **(Bakırer-Faroqhi, 1975: 447-456).**

Tokat il merkezinde, Gıyaseddîn II.Mesud zamanında inşa edilmiş tarikat yapılarından XIII. yüzyılın dördüncü çeyreğine tarihlendirilen Şeyh Meknûn Zaviyesi ile 1288 tarihli Ebu'ş Şems Hanikâhı, 1291-1292 tarihli Tokat Sünbül Baba Zaviyesi ve yine aynı tarihlerde inşa edilmiş olan Tokat Halef Gazi Hanikâhı kapalı avlu veya sofa olarak adlandırdığımız yapının merkezini teşkil eden bölümüne yalnızca tek bir eyvanla bağlanmaktadırlar.Tokat il merkezinde, Soğukpınar mahallesinde, Kâtipzâde (eski adı Müftü) sokakta bulunan, kuzey yöndeki giriş kapısı üzerinde yer alan üç satırlık inşa kitabesine göre "dârü'ş-şâkirîn" ve "me'vâ'z-zâkirîn" yani "Allah'ı şükredenlerin evi" ve "Allah'ı zikredenlerin sığınağı" olarak adlandırılan Abdullah bin Muhyî Zaviyesi, Ebû Said Bahadır Han'ın tahta çıktığı 717 H. / 1317 M. yılında inşa edilmiştir **(Emir, 1994: 65-66)**. Yapının planının merkezini giriş ekseninde yer alan kubbeli bir sofa ile buraya güney yönden açılan tonoz örtülü bir eyvan meydana getirmektedir **(Şekil 6. 15-16)**. Sofanın her iki yanında yer alan tonoz örtülü birer oda ile bu odalardan batıdakine bitişik kubbeli türbe zaviyenin planını tamamlayan diğer mekanlardır. Yapının kuzey yöndeki giriş kapısının doğrudan kubbeli sofaya açılması, Abdullah bin Muhyî adıyla bilinen zaviyeyi bu özelliğinden dolayı Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı'na ve Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne yaklaştırmaktadır. 1279 / 80 tarihli Konya Sahip Ata Hanikâhı, 1291-92 tarihli Tokat Halef Gazi Hanikâhı ve aynı tarihlerde inşa edilen Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nde varlığı kolayca tespit edilebilen, Şeyh Meknûn Zaviyesi ile Afyon Boyalıköy, Tokat Ebu'ş Şems ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhlarında muhtemel olan merkezi kubbedeki açıklığa Abdullah bin Muhyî Zaviyesi'nde de rastlanılmaktadır. Bu açıklık yaklaşık 2.5-3 m. çapını bulmakta, açıklığın altında ise dikdörtgen kesitli kesme taştan bir havuz yer almaktadır. Zaviyenin sofa mekanının batısındaki tonozlu odaya bir kapıyla açılan türbenin kitabesine göre 717 H. / 1317 tarihli olmasına karşılık çarpık konumu ve tonozlu odadan buraya açılan kapının sövelerinin durumu nedeniyle zaviye inşa edilirken birlikte tasarlanmadığı ve Abdullah bin Muhyî'nin ölümü üzerine sonradan ele alındığı düşünülebilir. Konya Sahip Ata ve Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhları ile Tokat Şeyh Meknûn ve Hoca Sünbül Baba Zaviyeleri ile Halef Gazi Hanikâhı'nda kare



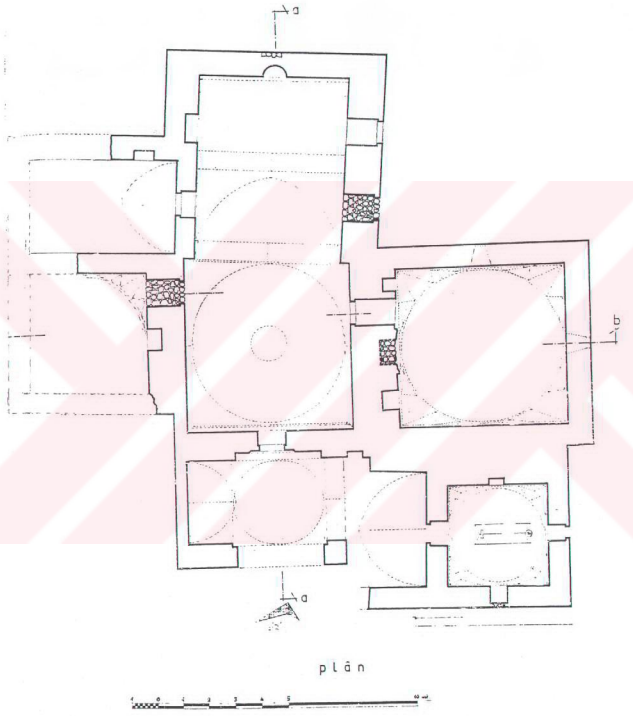
Şekil 6. 15 Tokat Abdullah bin Muhyî Zaviyesi planı (Emir, 1994: şek. 118)

Şekil 6. 16 Tokat Abdullah bin Muhyî Zaviyesi ve türbesi (2002)

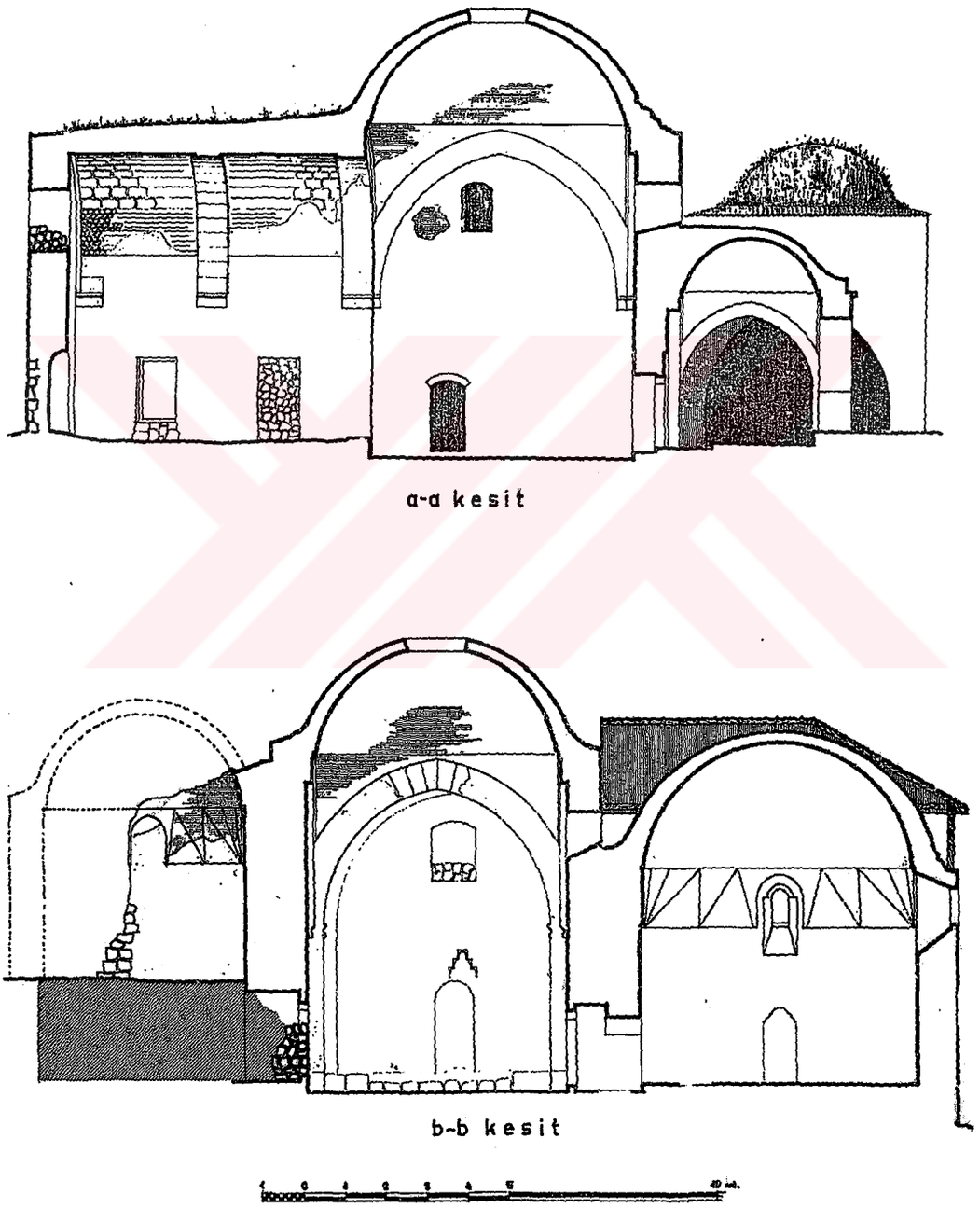
planlı kubbeli ve yapı kitlesine dahil edilmiş olan türbelere rastlanılmaktadır. Abdullah bin Muhyî'nin türbesi de bu yapılar içinde çarpık konumu sebebiyle sonradan eklenmiş olduğunu göstermekte, bu yönüyle de Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin güneydoğu köşesine eklenmiş havası veren türbeyi anımsatmaktadır. Ayrıca Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın güneydoğusunda ve kuzeyinde kalan mezar yapıları ile bahçesinden Afyon Müzesi'ne taşınmış olan mezar taşları, Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın girişinin önündeki bölümün mezarlık haline getirilmesi, tarikat yapılarıyla mezar yapıları ve mezarlıklar arasındaki ilişkiyi açıkça göstermektedir.

Bazı bölümleri harap olmasına karşılık planı tespit edilebilen Ertena oğullarından Gıyaseddin I. Mehmed Bey'in oğlu Sultan Alaeddin Ali Bey zamanında Abdullah oğlu Hacı Bulu tarafından 777 H. / 1375 tarihinde inşa edilmiş olan Tokat'ın Gümüştop (Dazya) köyündeki zaviye, plan olarak Tokat bölgesindeki tarikat yapılarında ısrarla uygulanmış olan kapalı avluya (sofaya) açılan tek eyvan şemasını tekrarlar **(Şekil 6. 17-18) (Yurdakul, 1969 b: 244-245)**. Tonoz örtülü eyvan kapalı avlunun güneyine tekabül etmekte ve mescid işlevini yerine getirmektedir. Güney eyvanının açıldığı sofanın kubbesinde 134 cm.lik bir aydınlık açıklığı görülür. Zaviyenin kuzeybatı köşesine ilave edilmiş darülhuffaz aynı zamanda türbe işlevini de yerine getiren bir mezar yapısıdır. Tüm bu birimlerin yanısıra tonoz örtülü güney eyvanının doğusunda aynı sistemle örtülmüş bir başka oda daha görülmektedir. Sofanın iki yanında yer alan birer oda da tonoz yerine kubbenin tercih edilmesi zaviyeli camilere doğru giden değişimin açık bir ifadesidir. Aynı zamanda sofanın güneyinde yer alan mescid işlevini yerine getiren eyvanın zemininin kapalı avlu zemininden yaklaşık 46. cm. yüksek oluşu bu duruma daha da belirginlik kazandırmaktadır. Benzer şekilde Ebû'ş Şems ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhlarında güney eyvanının, Konya Sahip Ata Hanikâhı'nda ise sofaya açılan dört yöndeki eyvanların sofadan yüksek oldukları düşünülmektedir.

Antalya'da eski kale içerisinde, surların kuzeyinden başlayıp teraslar teşkil ederek yerleşen I. Alaeddin Keykubad devrinde inşa edilmiş Yivli Minare Külliyesi'nin bir parçası olan mevlevihanenin, külliyenin camisi ile muhtemelen aynı tarihlerde (1219-36) ele alınmış olduğu tahmin edilmektedir **(Anonim, 1972: 516)**. Yapı XVIII. yüzyıla gelindiğinde Tekeli Mehmet Paşa tarafından mevlevihaneye



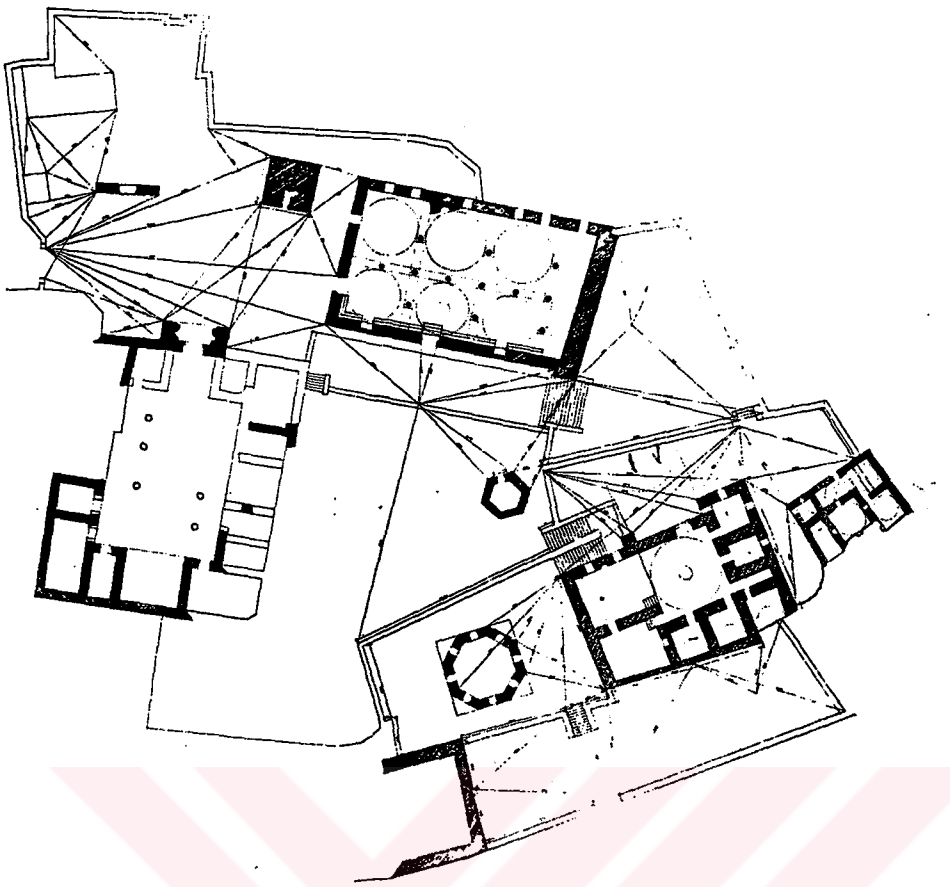
Şekil 6. 17 Tokat'ın Gümüştop (Dazya) köyündeki zaviyenin planı (Yurdakul, 1969 b: şek.1)



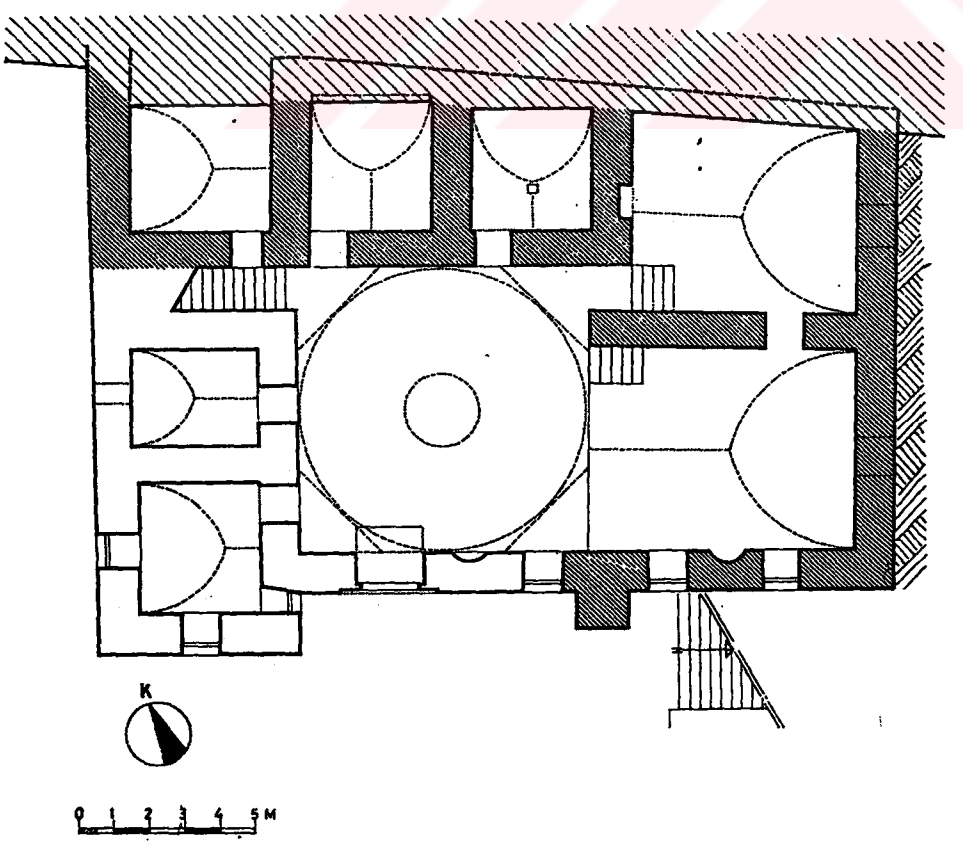
Şekil 6. 18 Tokat'ın Gümüştop (Dazya) köyündeki zaviyenin a-a ve b-b kesitleri (Yurdakul, 1969 b: şek. 2-3)

dönüştürülmüştür. Bugünkü şekliyle ortasındaki açıklığı örten aydınlık feneriyle kubbeli sofaya doğu yönünden zemini yükseltilmiş tek bir eyvan açılmaktadır **(Şekil 6. 19-21)**. Fakat sofaya açılan eyvanın merkezinden geçen aks ile sofa kubbesinin merkezinin aynı eksende olmayışı, mevlevihanenin giriş açıklığının doğrudan sofaya açılması ve bu girişin hem solundaki mihrabın gelişi güzel seçilmiş yerinin konumu, güneybatı köşede kalan odanın dışarı doğru yaptığı taşma ve benzer şekilde güney duvarında yarım kalmış duvar izleri plan üzerindeki oynamalara açık işaretlerdir. Sofanın kuzeyindeki ve batısındaki odaların iki katlı oluşu, alt kattakilerin birer kapıyla üsttekilerin ise birer pencereyle sofaya açılışı Selçuklu dönemi tarikat yapılarında pek karşılaştığımız bir durum değildir. Yalnızca Afyon Boyalıköy, Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhlarında ve Kütahya Balıklı Tekke'de girişin üzerinde, ikinci katta böyle bir hücreye rastlanılmaktadır. Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda girişin üzerindeki bu hücrenin yanısıra kuzeybatı köşedeki tonozlu odanın üzerinde de kubbeli bir oda yer almaktadır. Fakat Antalya Mevlevihanesi'ndeki kadar çok sayıda odanın orta mekana (kapalı avlu / sofa) açıldığı ikinci kat hücrelerine bu tarihten medrese yapılarında rastlanılmasına karşılık hiçbir tarikat yapısında karşılaşılmamaktadır. Aynı zamanda kapalı avlunun kuzeyindeki alt kat odalarından birinin tonozu üzerinde bir havalandırma deliğinin bulunması da bu yöndeki mekanların tek katlı olabileceğini akla getirmektedir. Benzer şekilde batıdaki ikinci kat odaları da sonraki bir tadilatın sonucu olarak değerlendirilmektedir. Yapının asıl planının nasıl olabileceği konusunda Antalya kalesi içersinde bulunan ve Karatay Cami olarak bilinen aslında bir tarikat yapısı olan dârüssülehânın şemasına yakın bir plan düzeni ortaya konmaktadır **(Şekil 6. 22)**. Buna göre yapının avlusunun üzeri açık, giriş dahil iki eyvanlı bir plan şemasına sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda Antalya Yivli Minare Mevlevihanesi'nde açık avlulu-eyvan ilişkisi öne çıkmaktadır **(Şekil 6. 23)**. Bu açık avlunun ise yapının mevlevihaneye çevrilmesi esnasında semahane olarak kullanılabilmesi için kubbe ile örtüldüğü düşünülmektedir **(Numan, 1982: 126-130)**, **(Yılmaz, 1982: 79)**.

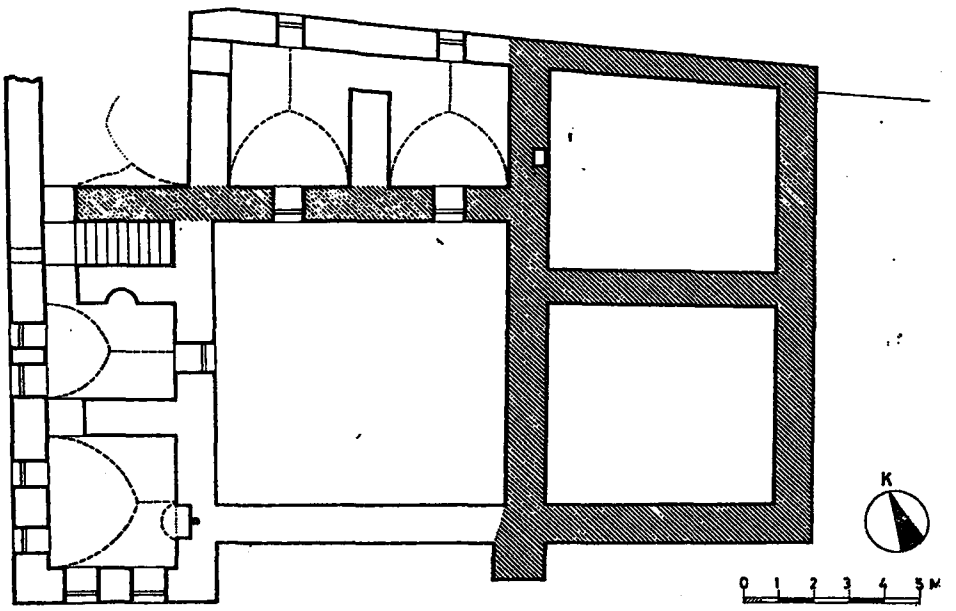
Kütahya il merkezinde, Balıklı mahallesinde, Balıklı (Rüstem Paşa) Hamamı olarak bilinen çifte hamamın güneyinde yer alan, XVII. yüzyıl ortalarında vefat etmiş yapının ilk halveti şeyhi, Şeyh Muslihüddin'den dolayı Muslihüddin Tekkesi olarak da bilinen XIV. yüzyılın sonuna XV. yüzyılın ilk yarısına tarihli Kütahya Balıklı



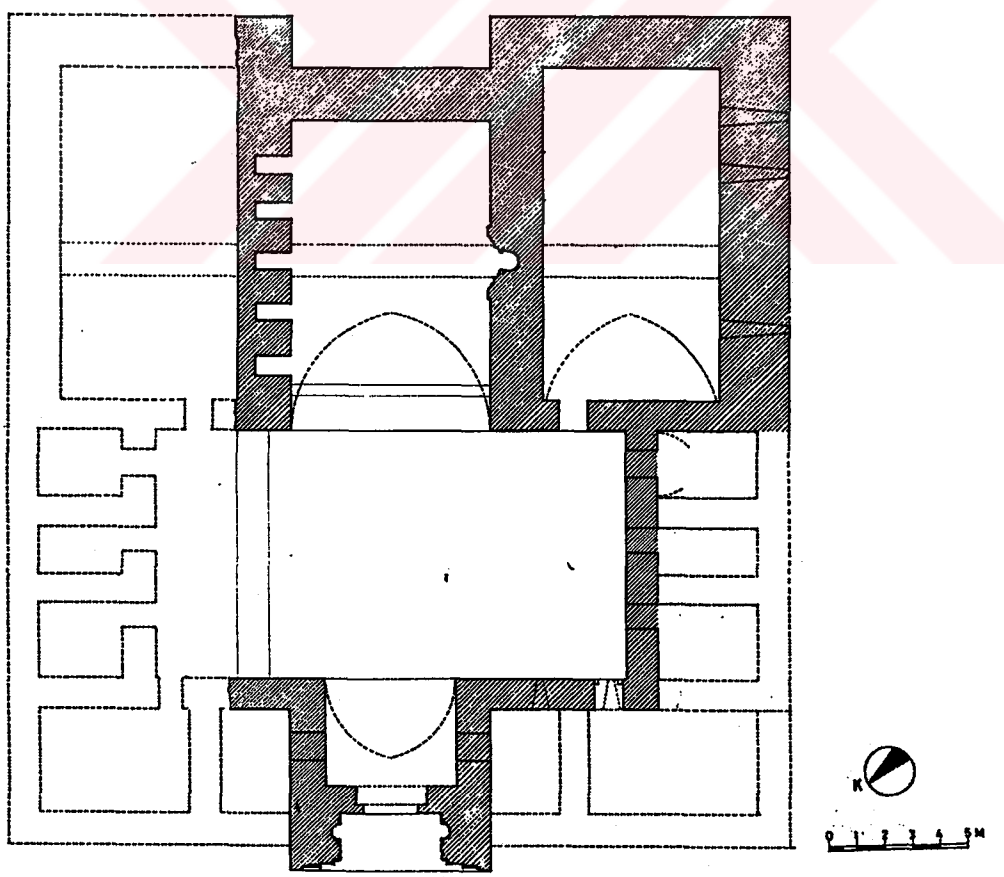
Şekil 6. 19 Antalya Yivli Minare Külliyesi'nin vaziyet planı
(Numan, 1982, 133, pl.1)



Şekil 6. 20 Antalya Mevlevihanesi alt kat planı
(Numan, 1982: 134, pl.2)



Şekil 6. 21 Antalya Mevlevihanesi üst kat planı
(Numan, 1982: 134, pl.3)



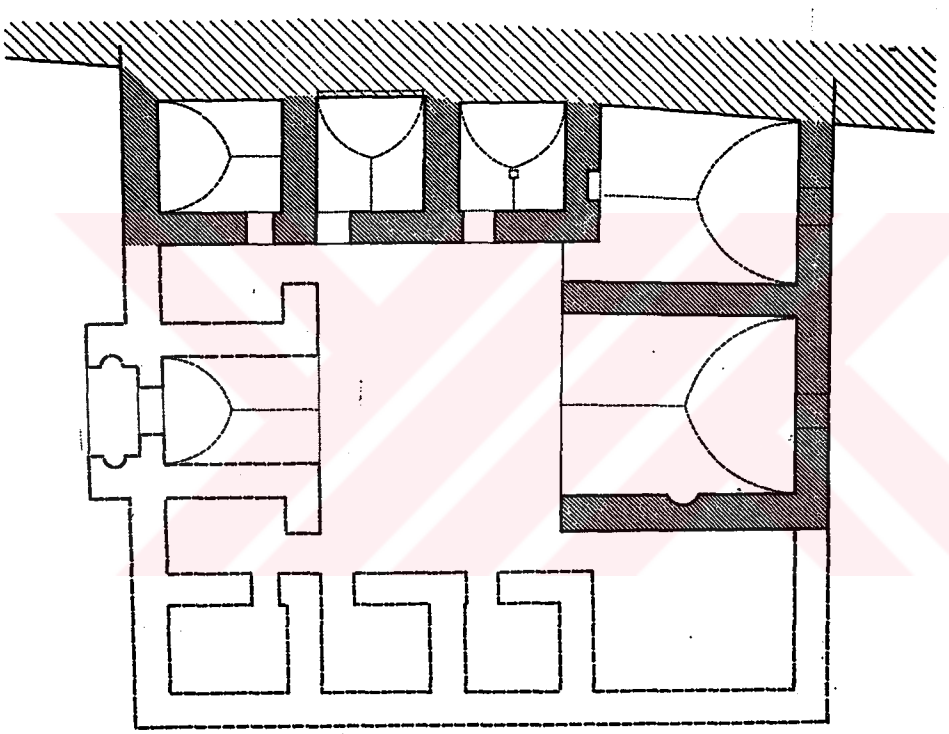
Şekil 6. 22 Karatay Cami (Darüsülehâsı) planı
(Numan, 1982: 136, pl. 5)

Tekkesi'nin plan şemasının merkezinde, aydınlık fenerli bir açıklığa sahip kubbeli sofa ile bu bölüme güneyden açılan mescid işlevini yerine getiren zemini sofaya göre yükseltilmiş tonoz örtülü eyvan yer alır **(Şekil E. 8.)**. Yapının giriş bölümünün iki katlı oluşu da dikkati çeken bir özelliktir. Yapının doğusunda tekkenin ilk halveti şeyhi olan Muslihüddin Efendi ve çoğu şeyhlik yapmış ailesine ait mezar taşları bulunmaktadır **(Altun, 1978: 10)**.

Osmanlı devletinin kurulmasından sonra beyliğin bir devlet haline gelmesinde büyük faydaları dokunan fütüvvet ehlinin XIV. yüzyılda oldukça etkin bir konumda olduğu bilinmektedir. Osmanlı öncesi Anadolu'da, Selçuklular tarafından inşa edilen tasavvuf kurumuyla ilişkili tarikat yapılarından işlev ve tasarım özellikleri açısından etkilenen bu dönemin zaviyeleri, fütüvvet teşkilatı ile ilgili yeni bir yapı tipi olan, "ters T planlı", "yan kanatlı veya mekanlı", "tabhaneli", "Bursa tipi" ve "zaviyeli" gibi isimlerle de adlandırılan yapılarla aynı tarihlerde inşa edilmişlerdir. Osmanlı devletinin kuruluşundan sonraki tarihlerde, XIV. yüzyılın ikinci yarısından XVI. yüzyılın sonuna kadar inşa edilen fütüvvet kurumuyla olan sıkı münasebeti nedeniyle Fütüvvet Camileri demeyi daha doğru bulduğumuz bu yeni cami tipi aynı tarihlerde inşa edilen tasavvuf kurumuyla bağlantılı yapılarla paralel olan tasarım özellikleri ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda bu iki farklı yapı tipi dışında "imaret" adı verilen yapılar daha büyük boyutlu olan yapıları ifade etmekte ve mihraplarının konumu sebebiyle bu tip yapılarda fütüvvet camilerinden farklı olarak namaz fonksiyonu ikinci planda kalmaktadır.

Fütüvvet Camileri olarak adlandırılan bu yapı tipinde genellikle kuzeyden girişi sağlanan aydınlık fenerli, havuzlu, kubbeli sofa ile zemini sofaya göre yüksekte kalan mihraplı, çoğu zaman da minberi olan, namaz fonksiyonunu yerine getiren kubbeyle veya tonoz ile örtülü ibadet hacmi arka arkaya sıralan bir düzenleme gösterirler. Sofanın iki yanında ise bazen eyvan şeklinde -erken tarihli örneklerde tonoz, geç tarihli olanlarda kubbe ile örtülü- genellikle ise duvarlarla kapalı avlu mekanından ayrılmış olan içersinde aynı zamanda oturmak için yapıldığını gösteren ocak ve dolapların yer aldığı sosyal-kültürel, siyasi-idari, ticari-iktisadi faaliyetlerin yürütüldüğü mekanlar yer almaktadır. Ayrıca yapıların boyutlarına bağlı olarak çok gözlü, kubbe ve tonoz örtülü son cemaat mekanı bu tip yapıların önünde bir hazırlık mekanı teşkil etmektedir. Bu plan şemasının değişmeyen tek bölümü sofanın kubbe

ile örtülü oluşudur. Fütüvvet camileri XIV. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra inşa edilmeye başlamış ve bu süreç XVI. yüzyılın sonuna kadar devam etmiştir. Osmanlı öncesi Anadolu'da, Selçuklular tarafından inşa edilen ve daha çok zaviye ve hanikâh gibi adlarla isimlendirilen tarikat yapılarından ana hatlarını almış olan fütüvvet camilerinin plan ve tasarım özellikleri ile ilgili olarak ifade edilen tüm bu özellikler çağdaşı olan tasavvuf kurumuyla ilgili zaviyelerde ve dini-dünyevi bir tesis olan imaretlerde de görülmektedir.

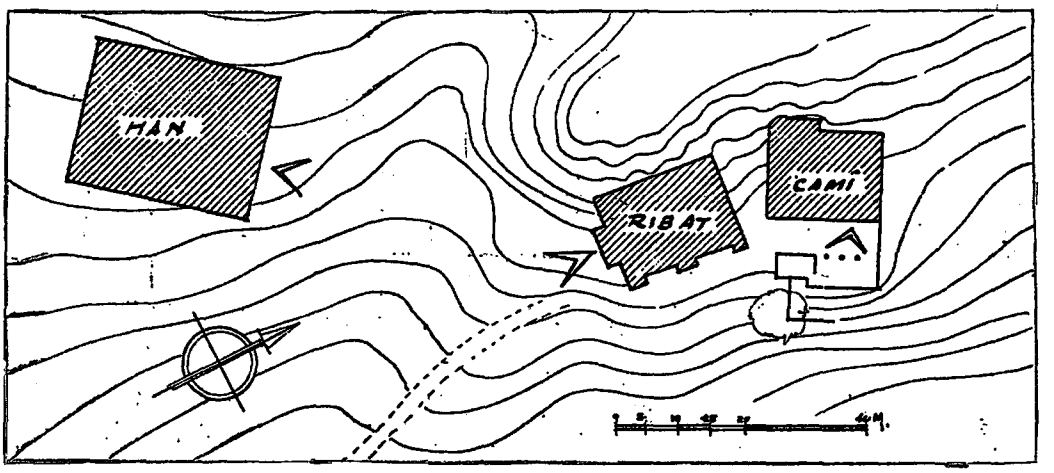


Şekil 6. 23 Antalya Mevlevihanesi plan restitüsyonu
(Numan, 1982: 137, pl. 7)

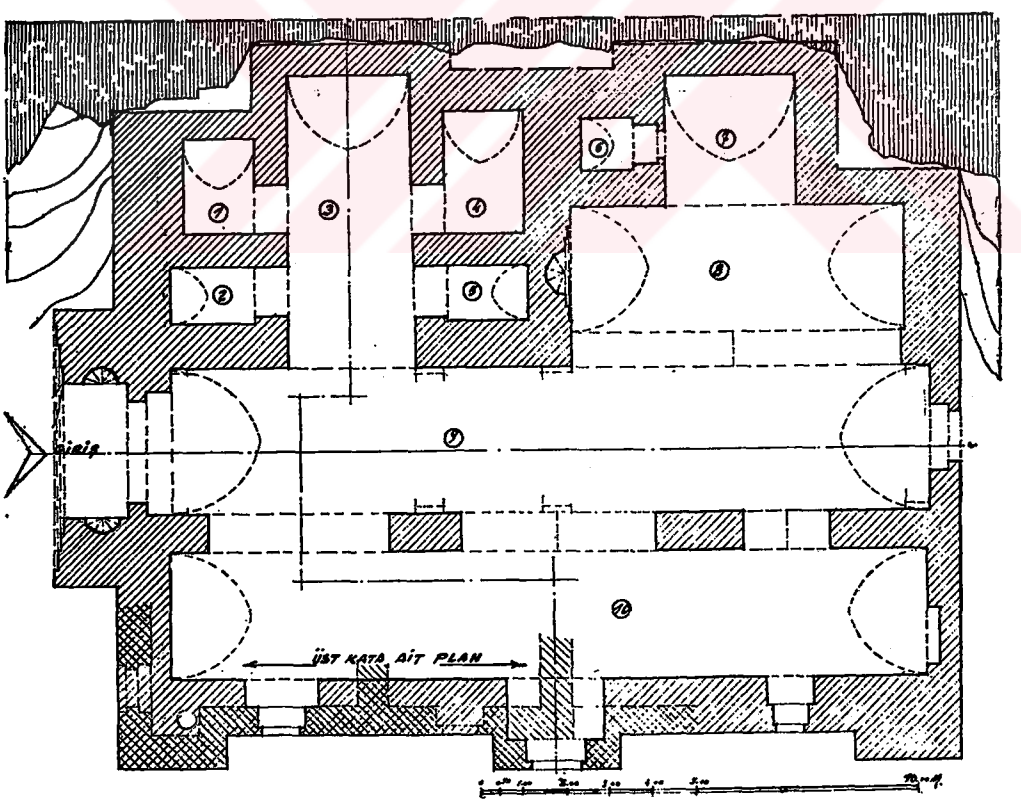
6. 2. Ortaçağ Boyunca Anadolu'da İnşa Edilmiş Farklı Plan Şemalarının Görüldüğü Tarikat Yapıları

Ortaçağda Anadolu'da inşa edilmiş tarikat yapılarından farklı plan şemalarına sahip yapılar, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü çağdaşı olan tarikat yapılarında karşılaşılan karakteristik bazı özellikleri tekrarladığı gibi kendi bünyelerine özgü istisnai farklılıklarda ortaya koyarlar.

Kahramanmaraş'ın Afşin ilçesinde bulunan ribat, antik çağdan beri önemli bir kült yeri olarak kabul edilen Eshâb-ı Kehf (Esbâbü'l-Kehf) adıyla tanına gelmiş mağaranın çevresine Sultan I. İzzeddin Keykâvus zamanında 612 H. / 1215 tarihinde Maraş valisi olan Nüsrat-al-Din Hasan b. İbrahim tarafından inşa ettirilmiştir. 1233 yılına kadar külliyenin diğer birimleri olan cami ve hanın inşası devam etmiştir **(Şekil 6. 24)**. 1480-1492 yılları arasında Dulkadir Beyliği hükümdarı Alâüddevle Bey tarafından ribatın üst katına bir medrese eklenmiştir. Hıristiyanlar ve Müslümanlar için kutsal kabul edilen Eshâb-ı Kehf Mağarası aynı zamanda içinden çıkan kutsal sayılan bir su ile ilişkilidir. Kitabesinde "ribatü'l-mübarek" ifadesi geçen yapı Anadolu Selçuklu döneminden günümüze ulaşan en erken tarihli tarikat yapısıdır **(Özkarcı, 2001: 155)**. Plan şemasıyla bir tarikat yapısından çok kervansarayı hatırlatan yapının içerisine güneydeki taçkapıdan girilir **(Şekil 6. 25)**. Taçkapıdan geçilince beşik tonozlu birbirine paralel iki sahın görülmektedir. Bu sahınlardan en sağdaki aynı zamanda bir bodrum kata sahiptir. Bodrum katın daha çok mutfak, kiler ve depo benzeri amaçlar için kullanıldığı düşünülmektedir. Taçkapıdan iç mekana geçilince sol tarafta beşik tonozla örtülü eyvana kuzeyden ve güneyden toplam dört küçük hücre açılmaktadır. Beşik tonozla örtülü bu mekanların çilehane hücreleri olduğu düşünülmektedir. Çilehane hücrelerinin açıldığı eyvan iki katlı olarak inşa edilmiş, güney yöndeki hücrelerin tavanları da alçak tutularak bu bölümün üzerine yapının şeyhine tahsis edildiği düşünülen boydan boya sivri beşik tonoz örtülü bir mekan yerleştirilmiştir. Bahsi geçen bu mekandan ribatın içine doğru bir pencere açılmakta böylece iki kat arasında görsel bağlantı kurulmaktadır. Alt katta çilehane olduğu düşünülen hücrelerin kuzeyinde kalan kısımda ise kıble duvarında bir mihrabın görüldüğü kuzey-güney doğrultulu, tonoz örtülü bölümü batıdan uzanan bir eyvan keser. Ters "T" şeklinde bir şemanın oluştuğu bu bölümün zemini doğusundaki beşik tonozla örtülü sahından yüksekte kalmaktadır. Eshâbı-ı



Şekil 6. 24 Afşin Eshâb-ı Kehf Külliyesi vaziyet planı
(Özgüç-Akok, 1958: 77, şek.1)

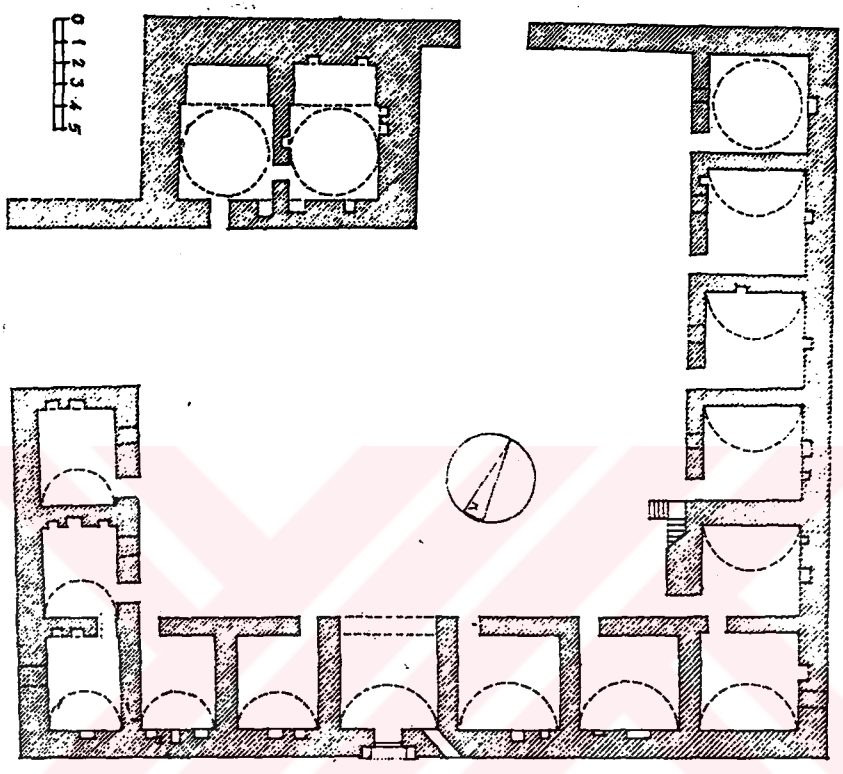


Şekil 6. 25 Afşin Eshâb-ı Kehf Ribatı
(Özgüç-Akok, 1958: 78, şek.2)

Kehf Ribatı'nın taçkapısında kullanılan insan figürü, yapının işleviyle ilgili olarak elleri iki yana açık ve ribata gelenleri içeriye davet eden bir derviş olarak yorumlanmaktadır. Yapı ribat olarak adlandırılmasına karşılık belki de çok kısa bir süre sonra, 1234 yılında külliyenin inşası tamamlanan han yapısından dolayı planında ziyaretçilerin kalabileceği mekanlar tasarlanmamıştır. Külliyenin hanı gerek ziyaretçilerin gerekse onların hayvanlarının barınmaları için mekanlar sağlamaktadır. Dolayısıyla ribatın sadece daimi kadrosunda yer alan kişileri barındırdığı söylenebilir. Hanın ana yola sapa bir yer de bulunuşu da bu yapının antikçağdan beri kutsallığını muhafaza etmiş olan mağarayı ziyarete gelenlerin ikametine tahsis edilmiş bir yapı olduğunu göstermektedir.

Anadolu dışında ribat kelimesi başlangıçta sınırlarda bulunan ve askeri bir fonksiyonu yerine getiren yapılar için kullanılırken tasavvuf kurumunun kökleşmesiyle aynı zamanda dervişlerin ve gazilerin de kaldığı ve inançlarıyla ilgili ibadetlerini yerine getirdikleri mekanlar haline gelmişlerdir. Fakat XI. ve XII. yüzyıllarda bu tip yapılarda kervansaray işlevinin ağır bastığı görülmektedir. Anadolu'da XIII. yüzyılın başından günümüze ulaşabilmiş en erken tarihli tarikat yapısı olması sebebiyle taşıdığı önemin yanısıra sahip olduğu plan ve kitabesinde geçen "ribat" kelimesi yapıya atfedilen bu önemi daha da arttırmaktadır. Orta Asya'da tasavvufla olan ilişkisini yitirdiği düşünülen XI. ve XII. yüzyıllara tarihli ribatların, Anadolu'daki bu örnekle birlikte XIII. yüzyılın başında tekrar canlanması oldukça ilgi çekicidir. Yapı aynı zamanda tasavvuf kurumuyla ilgili tarikat yapılarının mimari açıdan ribatlarla kurulmaya çalışılan alakasının somut bir örneği olma özelliğine de sahiptir.

Kırşehir'de Karakurt veya Karacakurt (Kalender Baba) Ilıcası adı ile geçen yapı doğal sıcak su kaynağı ile ilişkili olan bir ılıca-hanikâhdır **(Şekil 6. 26)**. Yapı, kutsal kabul edilen bir su kaynağı ile ilişkili olması sebebiyle 1215 tarihli Afşin'deki Eshâb-ı Kehf Ribatı'nı hatırlatmaktadır. Karakurt / Karacakurt Ilıca-Hanikâhı'nın hemen yakınında yarı yıkık durumda bir cami ile ona bitişik bir kümbet bulunmaktadır. Bu yapıların etrafında mezarlığa ait taşlar görülür. İlkçağdan beri mevcut olduğu düşünülen kutsal bir su ile ilişkili Kırşehir Karakurt / Karacakurt Ilıca-Hanikâhı'nın yerinde Bizans çağında bir Hıristiyan tesisinin olduğu daha sonra ise camiye bitişik durumda bulunan ve bir Türk veliye ait olan bu türbenin etrafında



Şekil 6. 26 Kırşehir Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası planı (Eyice, 1971 b:lev.II, res.4)

ılıca-hanikâhın geliştiği, zamanla da buranın bir kült yeri haline geldiği anlaşılmaktadır. Bu tesis daha sonraki yıllarda da Bektaşilikle ilişkili hale gelmiş ve Kalender Baba adına tekke olarak kullanılmaya başlamıştır. Kırşehir Emiri Moğol asıllı Nureddin Caca Bey'in 670 H. / 1272 tarihli vakfiyesinde, Sevdiğin köyüne komşu bu ılıcanın adı "terme" diye geçmesinden dolayı henüz Karakurt veya Karacakurt adlarının bilinmediği dolayısıyla 1272 yılından önce mevcut olmadığı kabul edilerek yapı en erken XIII. yüzyıl sonu XIV. yüzyıl başına tarihlendirilmektedir **(Eyice, 1971 b: 240)**.

Mimari açıdan ılıca-hanikâh oldukça gösterişsiz ve özensiz bir yapıdır. Ortada üstü açık geniş bir avlu bulunur. Avlunun etrafı üç taraftan hücreler ile çevrilidir. Hücrelerin bulunmadığı sol tarafta kubbeli hamam-ılıca binası birbirleriyle bir kapıyla bağlantılı, kubbeli iki birimden meydana gelir. On üç adet tonozlu hücrenin bulunduğu hanikâh yapısında kuzeydoğu köşede kalan hücre kubbe ile örtülüdür. Güneyde yaklaşık olarak ortaya denk gelen tonozlu geniş hücre avluya geçişi sağlayan giriş eyvanıdır. Ayrıca doğudaki hücrelerden güneye yakın olan tonozlu hücrenin önünde dama çıkışı sağlayan merdivenler yer alır. Ilıca-hanikâhın yakınındaki türbe-mescid birbiriyle ilişkili olarak ele alınmıştır. Piramidal bir külahla örtülü olduğu anlaşılan türbenin alt kısmı kare, gövdesi ise sekizgendir. Kaide kısmında Bizans dönemine ait devşirme malzeme kullanılmıştır.

Karakurt / Karacakurt Ilıca-Hanikâhı kutsal bir su ile ilişkili olması açısından Selçuklu Sultanı Alaedddin Keykubad'ın 663 H. / 1235-36 yılında inşa ettirdiği söylenen, kitabesinden öğrenildiğine göre de 666 H. / 1267-68 yılında büyük imarcı Selçuklu Veziri Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından ihya olunan veya yeniden yaptırılan Ilgın Ilıca-Hanikâhı ile benzerlik göstermektedir. Şifalı bir suyun etrafında gelişen ılıca ile hanikâhtan başka bu tesis ile ilişkili bir de türbe inşa edilmiştir. Ayrıca Evliya Çelebi'de Hasankeyf'te Dulkadiroğulları'na mal edilen bir ribat-ılıcadan bahsetmektedir.

Kayseri şehir surları dışında, şehir merkezinin 1.5 km. güneydoğusunda, "Köşk Dağı" olarak adlandırılan tepenin üzerinde yer alan Kayseri Köşk Hanikâhı, oldukça simetrik, dengeli ve kendine özgü bir plan şeması ortaya koymaktadır. Yapının kitabesi bugün mevcut değildir. Kayserili Ahmet Nazif Efendi yapıya ait bani kitabesini ve yapının banisi olan Ertenaoğlu Sultan Mehmed'e ait mezar kitabesini

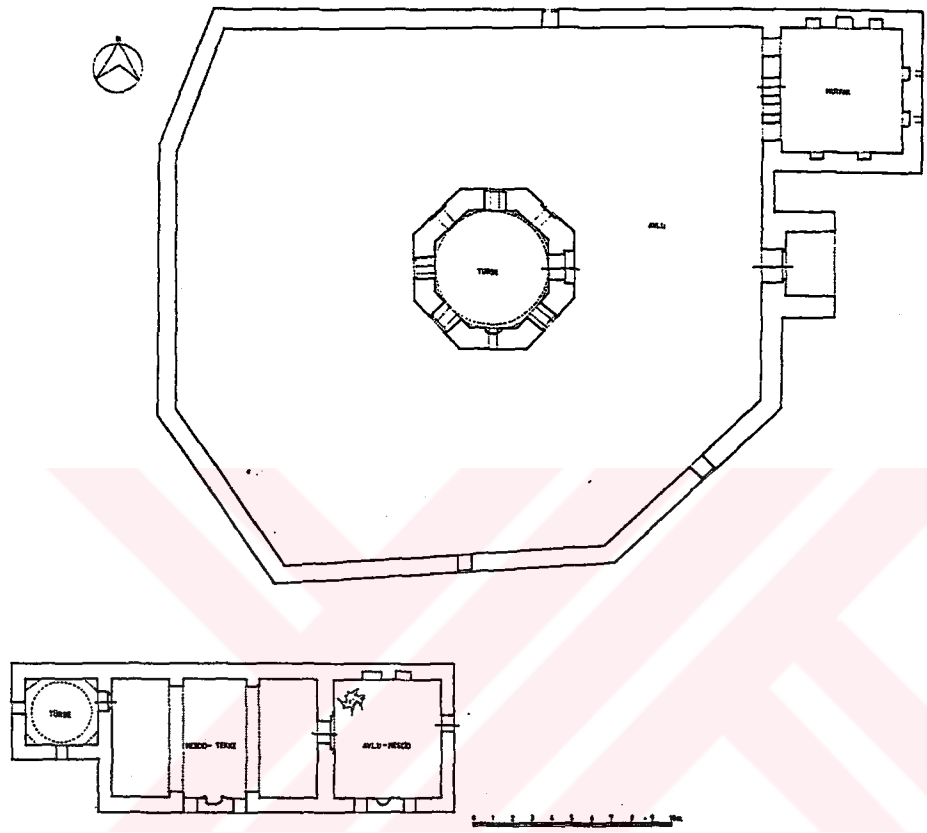
harap olmadan önce kopya etmiştir. Bani kitabesine göre "hâzih'il imaret" şeklinde adlandırılan Kayseri Köşk Hanikâhı, Melik Emir Ertenaoğlu Mehmed Bey tarafından 740 H. / 1339 yılında merhum eşi Melike Suli Paşa için yaptırılmıştır. Ertenaoğlu Sultan Mehmed Bey mezar kitabesine göre 767 H. / 1365 yılında vefat etmiştir **(Şaman-Yazar, 1991: 301)**. Makrîzî'nin "Kitabil's Sülûk" adlı eserinden, hanikâhın ve baninin mezar kitabesini kopya eden Ahmet Nazif Efendi'nin verdiği bilgilerden ayrıca Kayseri Şer'i sicillerinden yapının Melik Ertena tarafından Şeyh Evhadüddin-i Kirmâni sufileri için bir tekke olarak inşa edildiği anlaşılmaktadır **(Şaman-Yazar; 1991: 301-302)**. Yapının bir tarikat yapısı olduğunu kesinleştiren bir durumda bugün mevcut olmayan fakat avlunun merkezindeki türbe kapısı üzerinde yer aldığı bilinen bani kitabesinde geçen "hâzih'il imareti" ibaresinin sadece türbeyi değil yapının tamamını ifade ettiğinin kabul edilmesidir. Benzer şekilde tarikat yapıları için "imaret" kelimesinin kullanıldığı bilinmektedir.

Hanikâh plan olarak kuzey yöndeki taçkapıdan ulaşılan giriş eyvanına doğudan ve batıdan açılan tonoz örtülü, iki katlı hücreler ile bu bölümün gerisinde köşelerde pahlanarak sekizgene dönüşmüş revaklı bir açık avlu ile avlunun merkezindeki sekizgen gövdeli, piramidal külahlı türbe-mescitten meydana gelen bir plan düzenine sahiptir **(Şekil E. 25)**. Giriş eyvanına açılan doğu-batı hücreleri mutfak, kiler, barınma v.b ihtiyaçları karşılamaktadır. Hanikâh barınma gibi bir fonksiyonu yerine getirdiğinden dışa kapalı bir tasarım sergiler. Üst kat odalarına çıkış giriş eyvanının doğu ve batısındaki mekanların duvarlarına yaslı merdivenlerle sağlanmaktadır. Tonoz örtülü ve köşelerde pahlanarak sekizgene dönüşmüş olan revaklı avlunun merkezinde kare kaideli, sekizgen gövdeli türbe-mescid piramidal bir külah ile örtülmüştür. Avluya geçişi sağlayan eyvanın iki yanında dama çıkan merdivenler yer almaktadır. Hanikâh, merkezde yer alan türbe-mescide göre aynı aks üzerine yönlenmiş giriş dahil dört eyvanın vurgulandığı bir plan düzenini açık avluda uygulayan oldukça ilginç bir örnektir. Bu plan düzeni ile merkez ve dört yön bariz bir şekilde vurgulanmaktadır. Mutfak, barınma v.b ihtiyaçlar için düşünülmüş olan mekanların açık avluyu çevreleyen revakların gerisinde yer aldığı örneklerden farklı olarak bu birimler iki katlı ve ayrı olarak ele alınmış fakat aynı zamanda avluyla olan bağları bir eyvan sayesinde korunmuştur.

Plan düzeni açısından 1339 tarihli Kayseri Köşk Hanikâhı'na benzetebileceğimiz Kayseri şehrinin Develi ilçesi Havadan köyünde bulunan Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi, inşa tarihi tam olarak bilinmeyen bir yapıdır. Mutfak, türbe, mescid-avlu, mescid-tekke ve ikinci bir türbeden meydana gelen külliyenin tarihi konusunda yedi köşeli avlusunun merkezinde yer alan bağımsız türbenin diğer yapılardan daha erken tarihli olduğu kabul edilmekle birlikte külliyenin Selçuklu dönemi veya sonrası bir dönemde bu türbe etrafında gelişmiş bir külliye olduğu vurgulanmakta buna karşılık farklı araştırmacılar tarafından aynı zamanda XV. yüzyıla da tarihlendirilmektedir **(Gündoğdu, 1991: 339), (Özbek, 1995: 40), (Özbek, 1994: 213)**.

Külliyenin en erken tarihli yapısı olarak kabul edilen sekizgen türbe duvarlarla çevrili yedigen bir avlunun ortasında kalmakta, bu avluya doğudaki eyvanlı giriş ile ulaşılmaktadır **(Şekil 6. 27)**. Girişin hemen kuzeyinde avlu duvarına bitişik olarak ele alınmış kare planlı, ocaklı, ahşap kirişler üzerine toprak damlı mutfak bölümü yer alır. Yedigen avlu duvarı ile çevrili bu bölümün güneyinde ise doğu-batı doğrultusunda uzanan mescid-avlu, mescid-tekke ve türbeden meydana gelen dikdörtgen yapılar topluluğu görülmektedir. Birbiri içerisinden geçilerek ulaşılan bu bölümde doğudan önce üzeri muhtemelen ilk inşa edildiği dönemde de açık olan mihraplı ve ocaklı bir mescid-avluya, buradan beşik tonozla örtülü dikdörtgen bir mescid-tekke bölümüne, daha sonra da kare planlı, kubbeli türbe bölümüne geçilir. Külliye bu iki mezar yapısının yanısıra bir mezarlığın ortasında kalmaktadır. Bu yönüyle yapı, tarikat yapılarında görülen mezar yapısı / mezarlıklar ilişkisini tekrarlamaktadır. Külliyenin mutfak birimi ise türbeyi ziyarete gelenlerin ve tekkenin sürekli personelinin yemek ihtiyacını karşılamaktadır.

Gerek bu yapıda gerekse de Kayseri Köşk Hanikâhı'nda çokgen kenarlı bir avlunun ortasında türbe binası yer alır. Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi adıyla geçen bu yapıda ayrıca avlunun ortasında yer alan türbenin etrafında görülen temel izleri yapının asıl planının Kayseri Köşk Hanikâhı'nın revaklı avlusuna benzeyip benzemediği sorusunu akla getirmektedir. Her iki yapının avlusunun merkezinde bir türbenin yer alması farklı bir işleve sahip olan XII. yüzyıl sonu XIII. yüzyıl başına tarihli Tercan Mama Hatun Türbesi'ni akla getirmektedir. Tercan Mama Hatun Türbesi'nde kuşatma duvarının içlerinde sandukaların bulunduğu kemerli niş sayılarının on iki adet oluşu da dikkat çekicidir. Bu yönüyle de tarikatlardaki bazı sayılara yüklenen

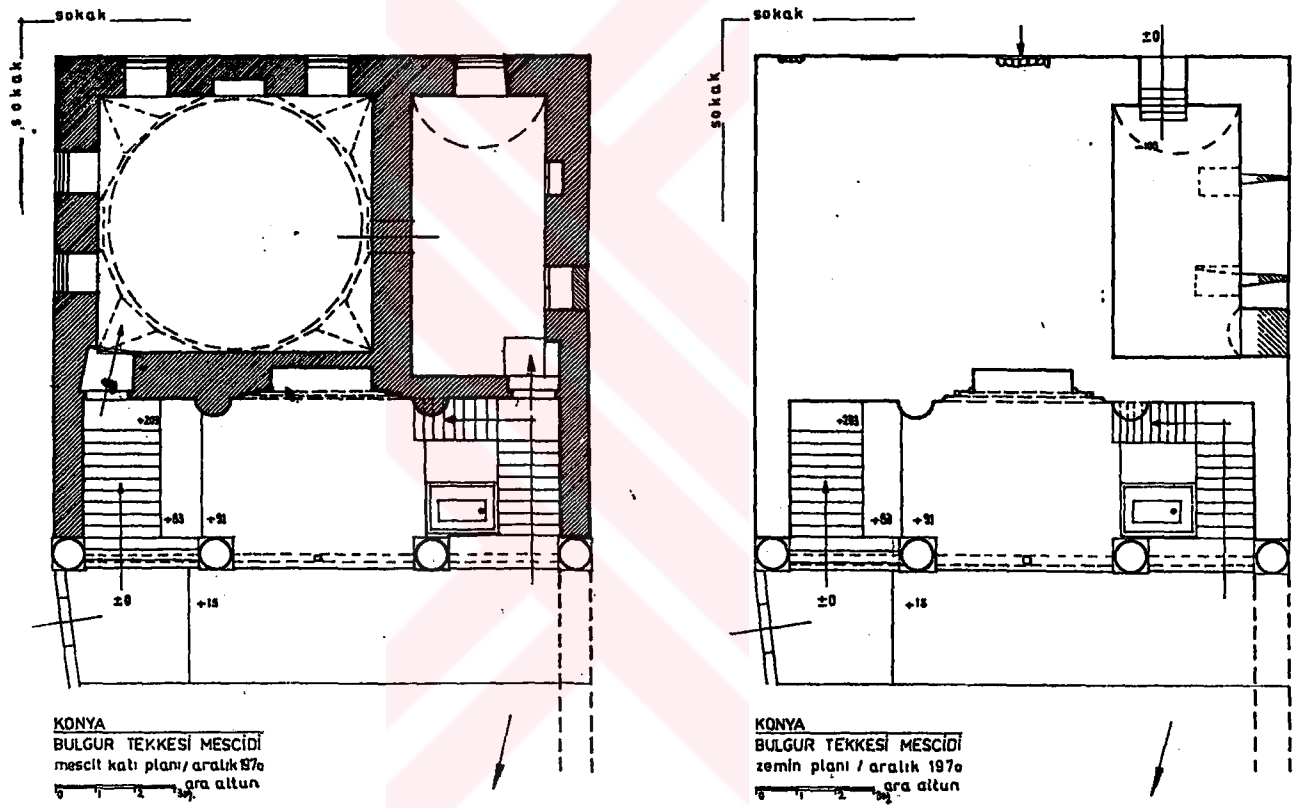


Şekil 6.27 Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi genel yerleşim planı (Gündoğdu, 1991: pl. 1)

özel anlamlar akla gelmektedir. Ayrıca Orta Asya'da farklı plan şemalarının görüldüğü türbe-ziyaretgâh-tarikat yapısı işlevlerine sahip yapıların söz konusu olduğu hatırlanmalıdır.

XIII. yüzyıl sonuna tarihlenen fakat özgün mimarisinden çok şey yitirdiği anlaşılan Konya'daki Bulgur Tekkesi'nin alt katında mutfak, kiler, depo v.b kullanım mekanları bulunmaktadır **(Altun, 1970-1971: 53) (Şekil 6. 28)**. Üst katta ise beşik tonoz örtülü bir mekan ile bu bölümün doğusundaki kubbeli mescitten meydana gelen şemanın kuzeyinde, mescidin duvarına bitişik büyük boyutlu ağır payelere oturan mihrabın, muhtemelen bir eyvanla dışarıya açıldığı ve arkasındaki namazgah taşlığı ile birlikte oldukça farklı bir plan düzeni ortaya koyduğu tahmin edilmektedir. Yapının tüm bölümlerinin özgün biçimleri konusunda kesin bir şema ortaya konamamakta, fakat ağır payelerin görüldüğü bu bölümdeki mihrabın bir kubbe ile örtülü olduğu ve kuzey yöne doğru açılan bir eyvanla avluya bağlandığı düşünülmektedir. Bu mekanların dışında yapının kuzey tarafında bu yapıyla bağlantılı bir takım temel kalıntılarına rastlanılmış olması yapının aslında büyük bir yapılar programından günümüze ulaşabilen kısımlar olduğunu akla getirir. İ. H. Konyalı'da yapı hakkında, dört tarafı revaklı, açık avlulu bir plan şeması teklif etmektedir **(Konyalı, 1964: 339)**.

Konya'nın Ereğli ilçesinde bulunan Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi, müzeye kaldırılmış olan kitabesine göre 793 H. / 1390 tarihlidir **(Karamağaralı, 1985: 662)**. Fakat yapının kitabesinde "emere" fiilinin yerine "amere" kelimesinin geçmesi nedeniyle bu kitabenin inşa değil tamir kitabesi olduğu sonucuna varılmakta dolayısıyla yapının tarihinin 1390 tarihinden önceye gittiği tahmin edilmektedir **(Karamağaralı, 2001: 307)**. Tarihlendirme probleminin yanısıra Sühreverdilik tarikatı ile ilişkili olduğu düşünülen yapıya adını veren Sühreverdi'nin, Evhadüddin Kirmani'nin halifelerinden, Şeyh Ahi Evren'in karısını Kayseri'de karşılayan ve ona yardım eden Ereğlili Şihâbud-d-din olduğu, bu adın ne "ışık teorisinin" kurucusu olan ve 1189 yılında öldürülen Sühreverdi Maktul ile ne de Şiilikle-Sünniliği birleştiren, fütüvvet teşkilatının inceliklerini anlatan "Avarifu'l-Maarif" adlı kitabın sahibi Sühreverdi (1180-1225) ile alakalı olmadığı ifade edilmektedir **(Karamağaralı, 2001: 308-309)**. Yapı daha çok ahilikle ve halvetilikle alakalı bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi zaviyesinin küçük



Şekil 6. 28 Konya Bulgur Tekkesi planı (Altun, 1970-71: 55, pl.1)

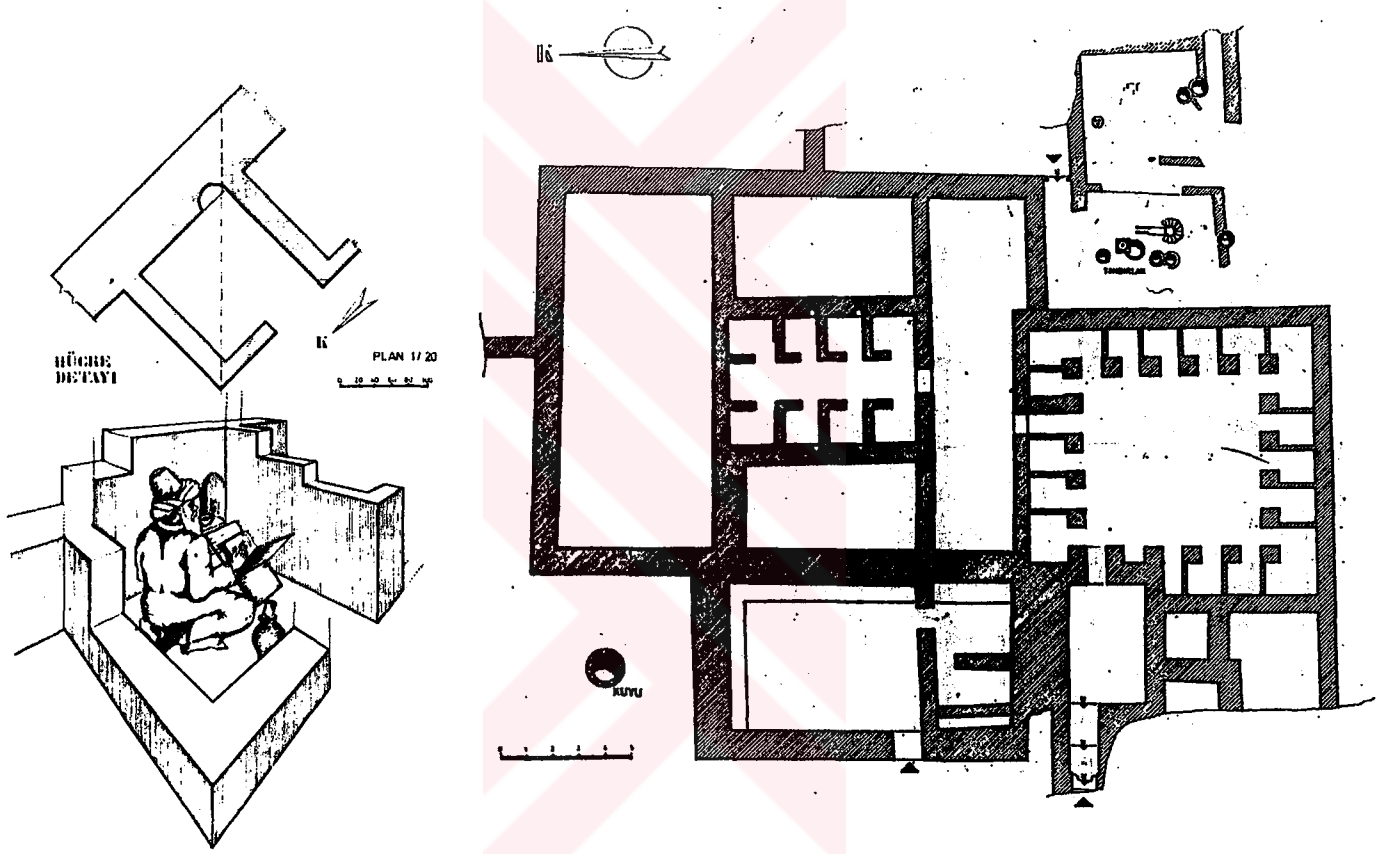
ve alçak çok sayıdaki derviş hücresinden meydana gelen planı halveti tekkelerini hatırlatmaktadır. Fakat Şeyh Şihabü'd-Din'in, Fatma Bacı'nın Ereğli'ye geldiği tarih olan 659 H. / 1261 yılında hayatta olduğu düşünülmektedir. Bu durumda zaviyenin de varlığı daha da geriye gidebilir. XIV. yüzyılın başında kurulduğu bilinen halvetilikten önce eğer bu zaviye mevcut ise yapının ahilikle ilgili bir zaviye olabileceği düşünülebilir.

Zaviye plan olarak birbiriyle bağlantılı olan, ilki uzun bir koridora açılan, içlerinde küçük nişlerin bulunduğu, alçak tavanlı ve ufak boyutlu sekiz hücreye sahip bölüm, diğeri geniş bir avlu etrafında yer alan benzer özellikleri tekrarlayan çok sayıdaki küçük hücreden meydan gelen bölüm olmak üzere iki ayrı mekandan meydana gelir **(Şekil 6. 29-30)**. Derviş mekanları olduğu tahmin edilen ufak boyutlu çok sayıdaki hücreye sahip iki bölümlü zaviyenin yakınında kare planlı bir mescid bulunmaktadır. Mescidin iç mekanında, kuzeydoğu köşesinde yer alan türbenin yanısıra, dışarıda güneydoğu köşesinde de bir mezar bulunmaktadır. Kazılar sonucu bulunan dört tandır mutfağa, kuyunun varlığı ise bir avluya işaret etmektedir.

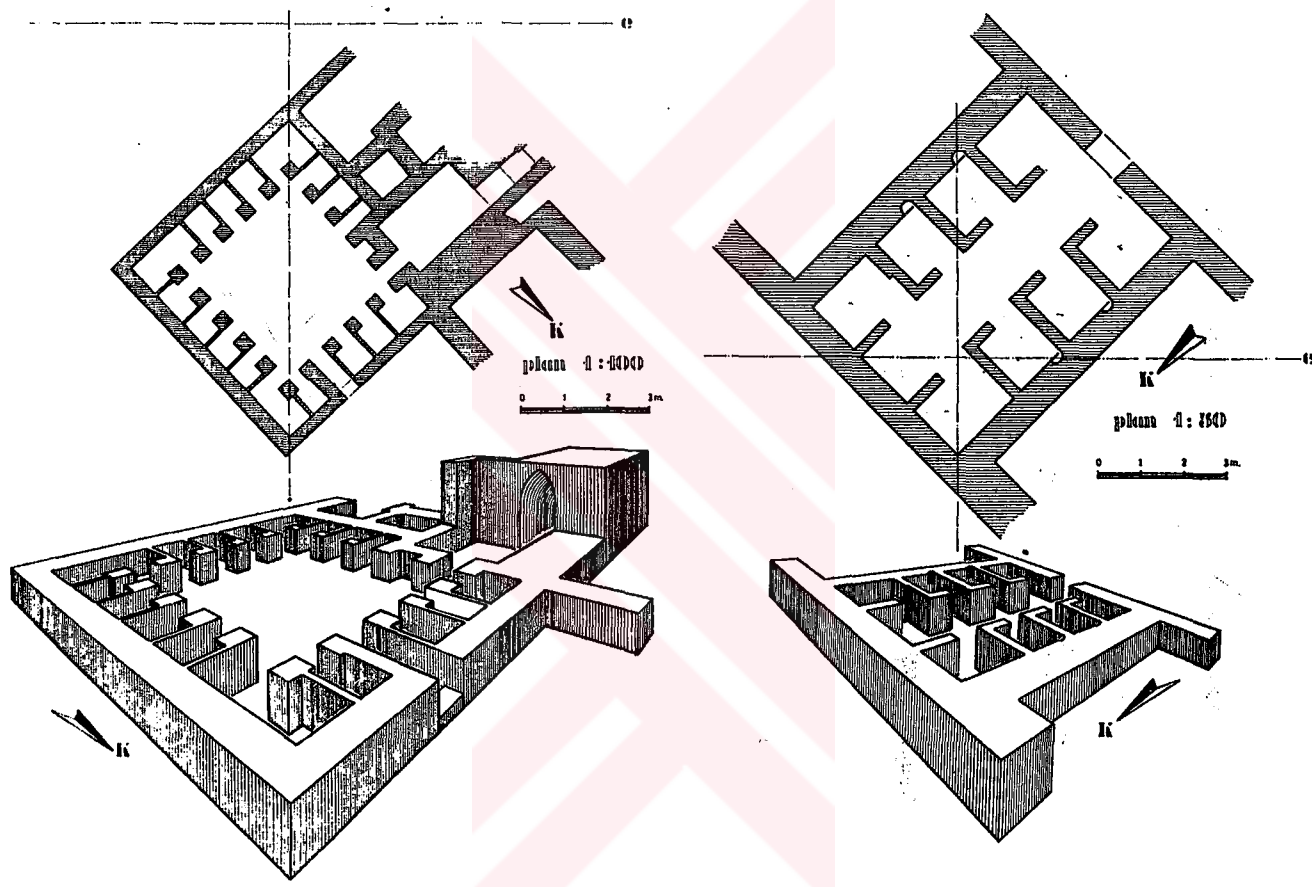
Alanya'da, 1230 yılına tarihli Akşebe Sultan Tekkesi'nde, kare planlı iki birimden oluşan yapı aralarında yer alan üç pencere ile birbiriyle bağlantı kurmaktadır. Kubbeli iki birimden büyük olanı ibadet / ayin mekanı, küçük olanı önünde tonoz örtülü bir giriş bölümüne sahip olan türbedir. Böylece tarikat yapılarında sıkça karşılaşılan ibadet / ayin mekanı ile mezar yapısı arasında kurulmaya çalışılan görsel bağlantı burada da tekrarlanmaktadır.

Erzincan Kemah'taki XII. yüzyıl sonu ile XIII. yüzyıl başına tarihlenen Danişmendoğlu Melik Gazi Zaviyesi'nde birbirine geniş bir kemerle bağlanan kubbe ile örtülü iki birimli bir plan düzeni görülmektedir **(Şekil 6. 31) (Ünal, 1967: 161-162)**.

Balat'ta "tekke" olarak bilinen yapının inşa tarihi ve fonksiyonu tam olarak bilinmemektedir. XV. yüzyılın birinci çeyreğine tarihlendirilen yapı plan olarak Alanya'daki Akşebe Sultan Tekkesi'ni hatırlatmaktadır. Tekke adı ile adlandırılan yapı doğu-batı doğrultusunda uzanan kare planlı ve kubbeli iki birimden oluşur. Doğudaki birimin içerisinde bulunan mihrap buranın bir ibadet / ayin mekanı, kuzey duvarındaki pencerenin solunda bulunan ocak ise aynı zamanda sohbet amaçlı olarak



Şekil 6. 29 Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi plan restitüsyonu ile hücre detayı (Karamağaralı, 1990: 266, şek. 8/c, 9)



Şekil 6. 30 Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi'nin aksonemetrik perspektif çizimi (Karamağaralı, 1990: 267, şek.10-11)

kullanıldığını göstermektedir. Batıdaki birim kuzey yöne bir pencere, batı ve güneye ise iki büyük kemerle açılmaktadır. Bu bölüm daha çok doğudaki mekanın batısında yer alan bir nevi hazırlık / giriş bölümü olarak değerlendirilebilir. Aynı zamanda iki yöne açılan kemerleri ile yazlık bir sohbet mekanı olarak görülebilir. Güneydoğu yönünde ise duvarlarla çevrelenmiş çoğu Menteşeoğlu dönemine ait mezar taşlarının bulunduğu hazire bölümü yer almaktadır. Hazire alanında muhtemelen tekkenin şeyhine ait olduğu düşünülen bir türbenin yıkıntıları görülmektedir. Ayrıca barınma, mutfak v.b ihtiyaçlar için mekanların bulunduğu fakat bunların günümüze ulaşamadığı tahmin edilmektedir.

Bir mağaranın üzerinde yer alan, XIV. yüzyıla tarihlenen Alanya Sitti Zeynep Tekkesi'nde beşik tonoz örtülü bir giriş bölümünden kubbeli türbeye ve yarısı kubbeli diğer yarısı beşik tonoz örtülü ayin mekanına geçilir. Ayrıca türbeye açılan ince uzun dikdörtgen planlı, beşik tonoz örtülü bir mekan daha bulunmaktadır **(Konyalı, 1946: 335-337)**.

Afşin'deki Eshâb-ı Kehf Ribatı'nda, Kırşehir Karakurt / Karacakurt Ilıca-Hanikâhı'nda ve Alanya Sitti Zeynep Tekkesi'nde Türk döneminden önceki bir döneme ait ve Hıristiyanlarca önemli sayılan yapıların bulunduğu bölgelerin Selçuklu döneminde veya hemen sonrasında inşa edilen bu tip yapılarla Türkleşmesi ve İslamlaşması sağlanmıştır. Bu yapılardan ilk ikisi özellikle antikçağdan beri şifalı ve aynı zamanda kutsal sayılan bir doğal su kaynağı ile ilişkilidir. Ayrıca Selçuklu döneminde ve sonrasında kutsal sayılan suyun şifa amaçlı olarak hastaları tedavide kullanıldığı, aynı zamanda tarikat yapılarında ve pek çok farklı yapı tipinde kapalı veya açık avluda bulunan havuzlarla temsili boyutta da olsa suyun kutsallığının vurgulandığı bilinmektedir.

Afşin'deki Eshâb- Kehf Ribatı, gerek kitabesinde ribat kelimesinin geçmesi gerekse de günümüze ulaşan en erken tarihli tarikat yapısı olması sebebiyle önemli bir yere sahiptir. Ayrıca yapının güney bölümündeki çilehanelerin üzerinde iç mekana bir pencere ile açılan ve yapının şeyhine ait olduğu düşünülen bir üst kat odasının varlığı merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın, Kütahya Balıklı Tekkesi'nin ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın girişinin üzerinde yer alan üst kat odalarını; ters "T" şeklinde bir şemaya sahip mescid bölümünün zemininin yüksek oluşuyla, Ebû'ş Şems Hanikâhı'nın, Tokat'ın Gümüştop

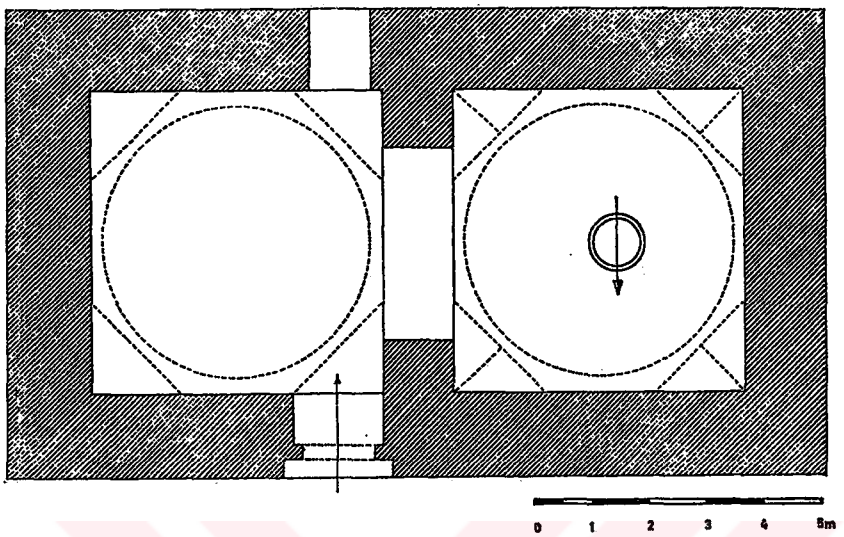
Köyü'ndeki Zaviye'nin, Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın, Antalya Mevlevihanesi'nin, Kütahya Balıklı Tekkesi'nin ve Konya Sahip Ata Hanikâhı'nın (Konya Sahip Ata Hanikâhı'nda kuzey-doğu-batı eyvanları da dahil olmak üzere) ibadete tahsis edilmiş mihraplı güney eyvanlarını hatırlatmaktadır. Ayrıca bu yapıda, Kırşehir'deki Karakurt Ilıca-Hanikâhı'nda ve Konya Ereğlisi'ndeki Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi'nde ayrı mescid birimleri de bulunmaktadır. Bu yapılardan son ikisinin mescid mekanları aynı zamanda türbe birimleriyle de ilişkilidir. Konya Bulgur Tekkesi ve Alanya Sitti Zeynep Tekkesi'nde yapının bünyesine dahil edilmiş kare planlı, kubbeli mescid birimleri bulunmaktadır. Kayseri Köşk Hanikâhı'nda avlunun ortasında bulunan türbe aynı zamanda mescid işlevini de yerine getirmektedir. Kayseri şehrinin Develi ilçesi Havadan köyünde bulunan Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi'nde mescid-avlu, mescid-tekke birleşmesinden oluşan çift fonksiyonlu birimler söz konusudur. Alanya Akşebe Sultan Tekkesi'nde, Balat'ta Tekke adı ile bilinen yapıda ve Erzincan Kemah'taki Melik Gazi Zaviyesi'nde ayin mekanının aynı zamanda mescid mekanı olarak kullanıldığı iki birimden meydana gelen bir plan kuruluşu görülür.

Tarikat yapılarıyla, mezarlar ve mezar yapıları arasında görülen yakın ilişki farklı plan şemalarının görüldüğü bu yapılarda da tekrarlanmaktadır.

Kırşehir'deki Karakurt / Karacakurt Ilıca-Hanikâhı'nda, Konya Ereğlisi'ndeki Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi'nde, Kayseri Köşk Hanikâhı'nda revaklı açık avlular görülmektedir.

Plan şeması olarak bu yapılardan bir avlu etrafında çok sayıda hücreye sahip olan yapısı ile Konya Ereğlisi'ndeki Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi ve Kırşehir'deki Karakurt Ilıca-Hanikâhı benzerdirler. Çokgen bir avlunun ortasında yer alan türbe yapısıyla Kayseri Köşk Hanikâhı ile Kayseri şehrinin Develi ilçesi Havadan köyünde bulunan Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi ortaklık gösterir. Ayrıca Kayseri Köşk Hanikâhı merkezin bir türbeyle vurgulandığı ve aynı aks üzerinde yer alan dört eyvanın açık avluda simetrik bir şekilde ele alındığı merkez ve dört kutsal yönü vurgulayan dengeli bir plan şeması ortaya koyar. Alanya Akşebe Sultan Tekkesi, Balat'taki Tekke adı ile bilinen yapı ve Erzincan Kemah'taki Melik Gazi Zaviyesi'de iki birimli birbiriyle bağlantılı bir planlama anlayışı gözlemlenir. Konya Bulgur Tekkesi'nin tam olarak tespit edilemeyen planına karşılık, ağır payelere

oturan üzeri muhtemelen kubbeli ve kuzeydeki avluya bir eyvanla açılan düzeni ile Afşin'deki Eshâb-ı Kehf Ribatı'nın kendine özgü planı ortaçağda inşa edilmiş tarikat yapılarından farklı örnekler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.



Şekil 6. 31 Danişmendoğlu Melik Gazi Zaviyesi planı
(Ünal, 1967: 162, fig.7)

6. 3. Ortaçağda Anadolu Dışında İnşa Edilen Tarikat Yapıları

Tarikat mimarisinin henüz ortaya çıkmadığı dönemlerde sufiler bir araya gelip sohbet ve zikir faaliyetlerini yapabilmek için evleri kullanmaktaydılar. Ayrıca pek çok konutun sahibi tarafından gönüllü olarak yada farklı sebeplerden dolayı yönetici kesim tarafından el konulmak suretiyle bu tür amaçlara vakfedildiğinin bilinmesi gerek Orta Asya'da gerekse batıda Irak, Suriye, Filistin ve Mısır'da sivil mimarlık örnekleriyle bu tür yapılar arasında ki benzerliğin sebebini ortaya koyar. Bu durumun sebeplerinden bir diğeri de tarikat yapılarının barınma hizmeti vermesi sebebiyle aynı zamanda konutlara benzer olarak gerekli ihtiyaç birimlerinden mutfak, barınma mekanları, ibadet mekanı, hamam, kiler, depo v.b mekanların plan dahilinde ele alınmasını konutlardan farklı olarak ise bir çoğunda kurucu veyahut ta önemli dini kişiliklerin mezarlarının da bu yapılara eklenmesini beraberinde getirmiştir. Benzer bir gelişme, kökenini yine sivil mimariden aldığı düşünülen medreselerde de görülür.

Fakat tarikat yapılarının asıl işlevlerinden biri olarak gerek sürekli kadrosunu gerekse de belirli bir süre ziyaretçileri barındırdığı için daha içe dönük bir planlama anlayışı gösterdiği söylenebilir. Bu planlama anlayışı hemen hemen bu yapıların görüldüğü tüm bölgelerde ortak bir özellik olarak kendini belli eder. Tabi ki tasarımı etkileyen sebeplerden biri olarak iklim faktörü de etkisini hissettirmiştir. Mısır, Suriye ve buralara yakın olan bölgelerde bir aristokrat tarikat yapısı tipi olan "kubbe" yapıları dışındakiler açık bir avlu etrafında bir planlama düzeni gösterirken buna karşılık Orta Asya'daki örneklerde bölgedeki medrese örneklerinden farklı olarak genellikle Anadolu'daki merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü tarikat yapılarıyla ilişkilendirebileceğimiz kapalı avlulu bir şema göze çarpar. Her iki bölgede boyutlar Anadolu'daki örneklere göre çok daha anıtsaldır. Bu Anadolu'daki bütün yapı türlerinin geneli için geçerli bir durumdur.

Horasan'da, hocanın etrafında meydana gelen halkaya ve bu tip yerleşmelere hanikâh adı verilmekteydi. Dolayısıyla hanikâh adı ile anılan bu yapılar başlangıçta özel olarak planlanmış bir yapı değil, bir tip konuttu. Nişabur'daki Ebu'Ali at-Tarsûsi (Ö. 974) tarafından kurulan ve XII. yüzyılın ortalarına kadar ayakta kalabilmeyi başaran hanikâh ile aynı şehirdeki Ebu Ali ad-Daqqaq (Ö. 1016) tarafından kurulan Hanikâh-ı Sarâvi, Ghuzz'lar tarafından yok edilmiştir. Erken tarihli hanikâhların ve diğer isimlerle anılan tarikat yapılarının genellikle sadece türbe kısımları ayakta kalabilmeyi başarabilmiştir **(Trimingham, 1971: 166)**.

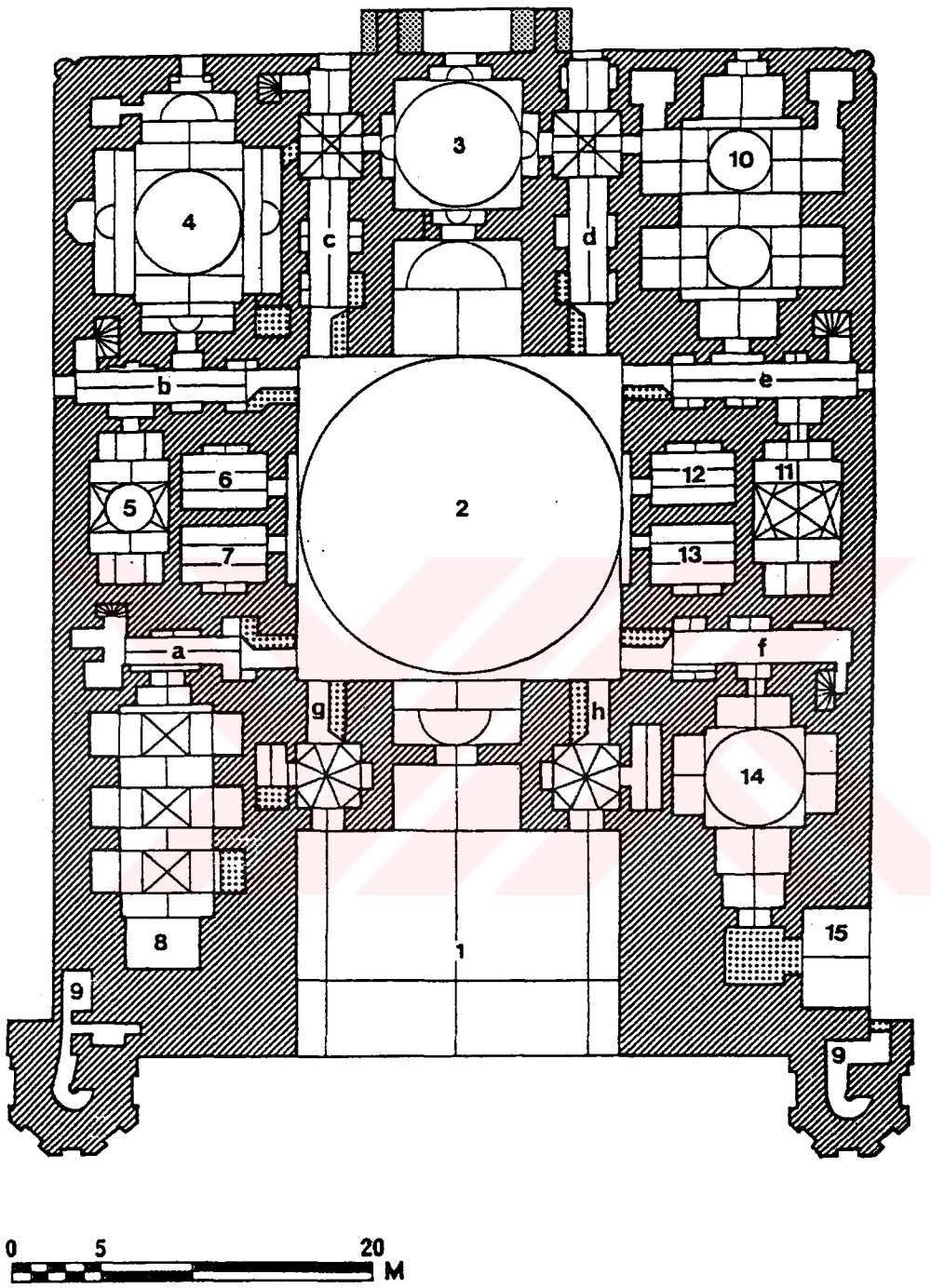
Azerbaycan'da, Bakü-Şemaha yolu üzerinde, Alibayram mevkiinde, Pirsagat nehri kıyısında 1256 yılında inşa edilmiş olan hanikâh kayalık bir alanda yer almakta tıpkı bir kale gibi surlarla ve burçlarla kuşatılmaktadır. İbadet / ayin mekanı, türbe, sufi hücreleri, ahırlar v.b mekanlar, üzeri açık olan merkezi avlunun etrafında konumlanmaktadırlar **(Aslanapa, 1979: 54-57)**.

İran'da, Natanz'da 1307 / 08 yılında İlhanlılar döneminde inşa edilmiş cami-hanikâh-kümbed gibi fonksiyonları birarada sahip olan bir külliye bulunmaktadır. Caminin dört eyvanlı açık avlusu hanikâhın ayin mekanı olarak hizmet vermektedir. Eyvanların aralarında ise barınma mekanları bulunmaktadır. Güneydeki eyvan ibadet mekanı olarak ele alınmış, arkasına yerleştirilmiş olan mezar yapısı ise pencereler vasıtasıyla bu bölüm ile bağlantı kurmuştur **(Wilber, 1955: 133)**. Camilerle tarikat yapıları arasındaki bu bağ bölgede çok daha eskiye dayanmaktadır. Al Makdisi 975

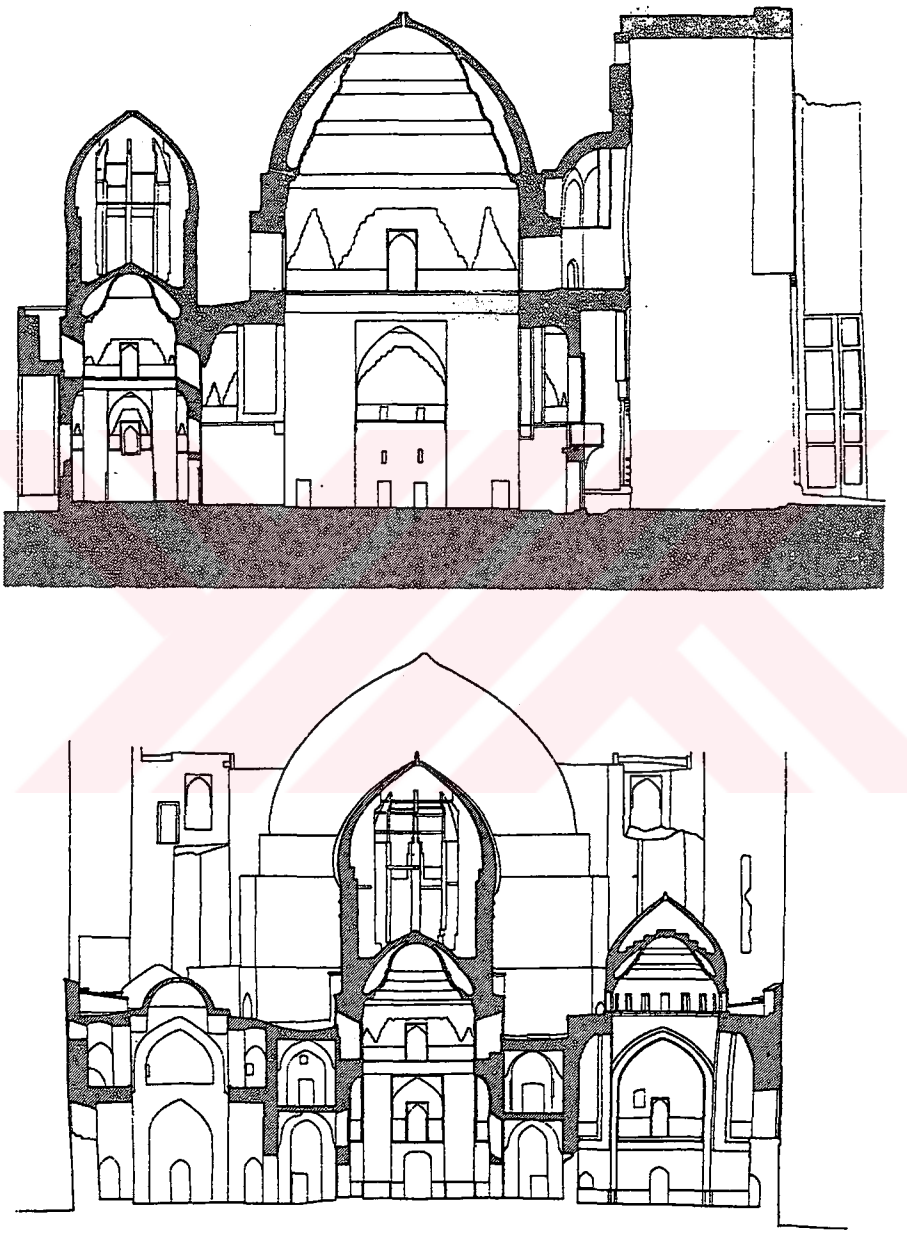
miladi tarihinde tamamladığı eserinde Şiraz'da sufilerin Cuma hutbesinden sonra camilerde zikir yaptıklarını ifade etmektedir **(Trimingham, 1971: 6)**.

Tarikat yapılarının ve özellikle de hanikâh adı ile anılan yapıların inşası Timurlu döneminde (1370-1506) sufiliğe ve tasavvufa verilen önemin artmasına paralel olarak gelişmiştir. Türkistan'ın Yesi şehrinde yer alan Hâce Ahmed Yesevî Külliyesi 1166 / 67 yılında Ahmed Yesevî'nin vefatını müteakip önce bir türbe ve daha sonrasında türbenin Moğol istilası esnasında tahrip edilmesinden dolayı Altın Ordu devletine son veren Timur tarafından 1394-1399 tarihleri arasında büyük boyutlu bir hanikâh yapısı olarak tekrar ele alınmış ve inşa edilmiştir. Yapının merkezini 18.2 metreye varan merkezi bir kubbe örtmekte bu bölüme güneyden ve kuzeyden iki eyvan açılmaktadır **(Şekil 6. 32-33)**. Ayrıca kuzey eyvanının arkasında Hoca Ahmed Yesevî'nin "gurhane" adı verilen kubbeli türbesi yer almaktadır. Yapının kuzeybatı köşesinde haçvari planlı kubbeli mescid bölümü, güneybatı köşede halimhâne veya aşhane adı ile anılan mutfak bölümü ve güneydoğu köşede kudukhâne adı verilen kuyusu ve hamamı bulunan diğer bir bölüm bulunmaktadır. Merkez konumundaki kapalı avlunun etrafında yer alan mekanların büyük bir çoğunluğu burayla görsel bir bağlantıya sahiptir **(Akın, 1990: 102-103)**. Yapının bünyesine dahil edilmiş küçük halvet hücreleri bulunmaktadır. Ayrıca kuzey eyvanının arkasında yer alan Hoca Ahmed Yesevî'nin türbesi de kubbeli merkezi mekanla doğrudan bağlantıya sahiptir. Benzer durum 1279 tarihli Konya Sahip Ata Hanikâhı'ndaki türbede yine kuzey eyvanı vasıtasıyla kubbeli merkezi mekan arasında kurulan bağlantıya benzemektedir. Bunun dışında XIII. yüzyılın dördüncü çeyreğine tarihli Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, 1288 tarihli Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, 1291-92 tarihli Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi ile aynı tarihlerde inşa edilmiş olan Tokat Halef Gazi Hanikâhı'nda merkezi kubbe ile örtülü mekanla bağlantılı olan eyvana açılan türbe bu yapılarda da görülmektedir.

Orta Asya'nın farklı şehirlerinde Timurlu döneminde yaygın olarak inşa edilen hanikâhlar haçvari bir plan şeması göstermektedirler. Bu yapılar genelde "semahâne" veya "tevhidhâne" niteliğinde büyük bir toplantı mekanı içerirler. Çoğu hanikâhta ayrıca küçük inziva mekanları yani "çilehaneler" bulunmaktadır. Bazı örneklerde bu birimler ortadaki merkezi mekanın çevresinde veyahut ta hem zemin hem de birinci katta yerlerini almaktadırlar. Genellikle de bu yapılarda girişin yanında veya



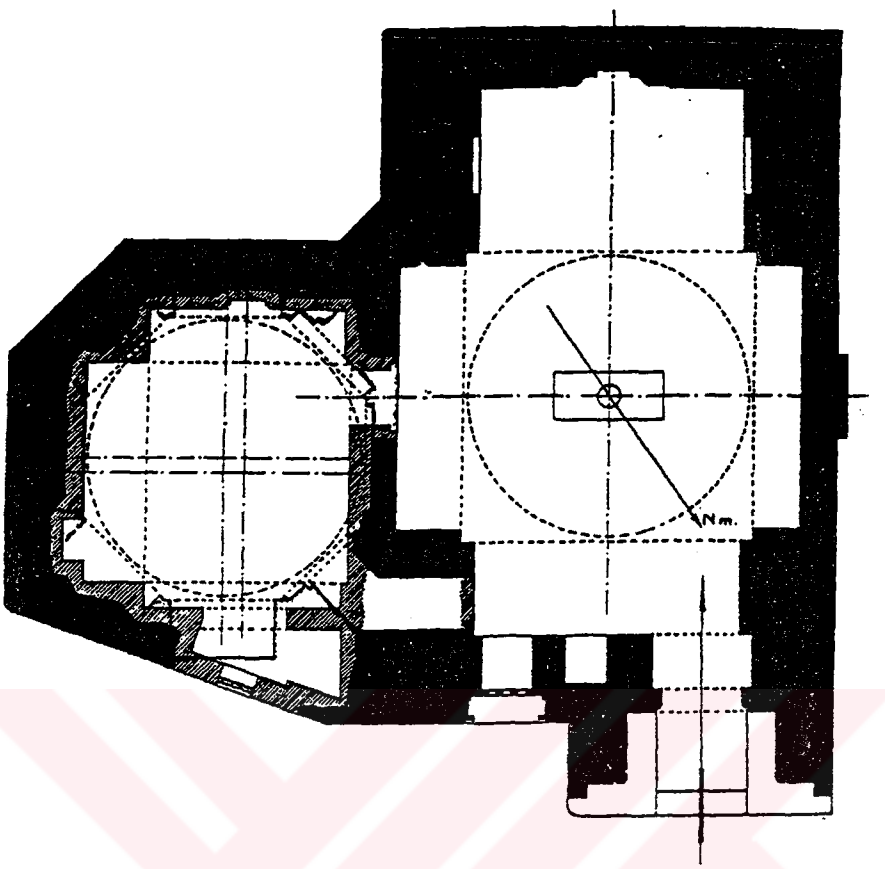
Şekil 6. 32 Ahmed Yesevi Hanikâhı, plan (Akın, 1990: 103, R. 1)
1. giriş eyvanı; 2. kazanlık; 3. türbe; 4. kitaplık; 8. halim-hane veya aşhane; 9. merdiven; 10. büyük Aksaray; 11. küçük Aksaray; 14. kuduk-hane



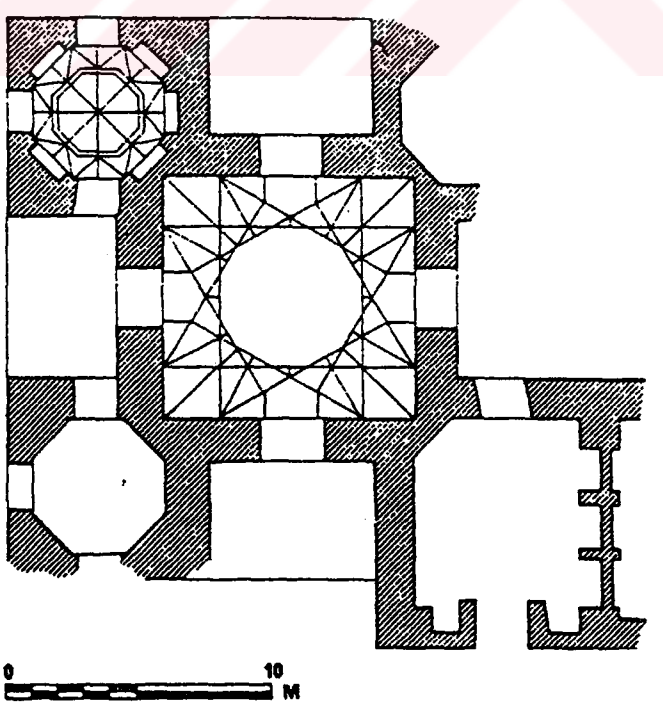
Şekil 6. 33 Ahmed Yesevi Hanikâhı, boyuna ve enine kesit
(Akın, 1990: 104, R. 2)

arkasındaki mekanların birinde türbeler görülür **(Akın, 1990: 69)**. Isfahan şehrindeki İlhanlı döneminden 1340-41 tarihli Baba Kasım Türbe ve Hanikâhı'nda asıl hanikâh bölümünde merkezi bir kubbe ile örtülü kapalı avlu mekanına dört yönden derinlikleri birbirinden farklı olan tonoz örtülü dört eyvan açılmaktadır **(Şekil 6. 34)**. Kıble eyvanında mihrap yerini alırken, doğuda birer kapıyla bu yöndeki eyvan vasıtasıyla orta mekanla bağlantı kuran türbe bölümü bulunmaktadır. Timurlu döneminden Orta İran'ın Afuşteh bölgesinde bulunan 1427 tarihli Seyyid Hasan-ı Vakıf Hanikâhı'nda kubbeyle örtülü merkezi mekanın dört yönündeki eyvanlar sadece birer kapı ile orta mekana bağlanmaktadırlar **(Şekil 6. 35)**. Köşelerde ise farklı kubbe biçimleriyle örtülü mekanlar bulunur. Dolayısıyla haçvari planlı, köşe odalı bir plan şeması ortaya çıkmaktadır. 1444 tarihli Horasan'daki Taybat Bukası'nda oldukça girift bir kubbe örtüsünün görüldüğü kapalı merkezi mekan dört yönden eyvanlarla genişletilerek haçvari bir plan şeması uygulanmıştır **(Şekil 6. 36)**. Güneyde ise yapıya girişi sağlayan oldukça anıtsal boyutlara sahip bir eyvan yer alır. Buhara yakınındaki XV. yüzyılın ikinci yarısına tarihli Dihkan Baba Hanikâhı'da merkezi kubbe ile örtülü orta mekana bağlanan dört eyvan şemasını devam ettiren bir yapıdır **(Şekil 6. 37)**. Kuzey ve güney yöndeki eyvanların diğer iki yöndeki eyvanlara göre derinlikleri daha fazladır. Herat'taki 1472-1501 tarihli Molla Kalan Hanikâhı'nda merkezi orta mekan, oldukça yüzeysel diyebileceğimiz eyvanvari nişlerle dört yönden genişletilerek sembolikte olsa dört yön vurgulanmaya çalışılmıştır **(Şekil 6. 38)**. Bu uygulamanın dışında dört yöndeki doğrudan dışa açılan tonoz örtülü eyvanlar birer kapıyla da orta mekana bağlanırlar. Köşelere gelen yerlere ise dışarıyla bağlantılı mekanlar yerleştirilmiştir. Isfahan şehrindeki 1489-90 tarihli Ebu Mesud Hanikâhı benzer özellikleri tekrarlamakta yapının tevhidhâne veya semahâne olarak adlandırılan bölümü dört yönü vurgulayan ortası kubbeli bir plan şeması göstermektedir **(Şekil 6. 39)**.

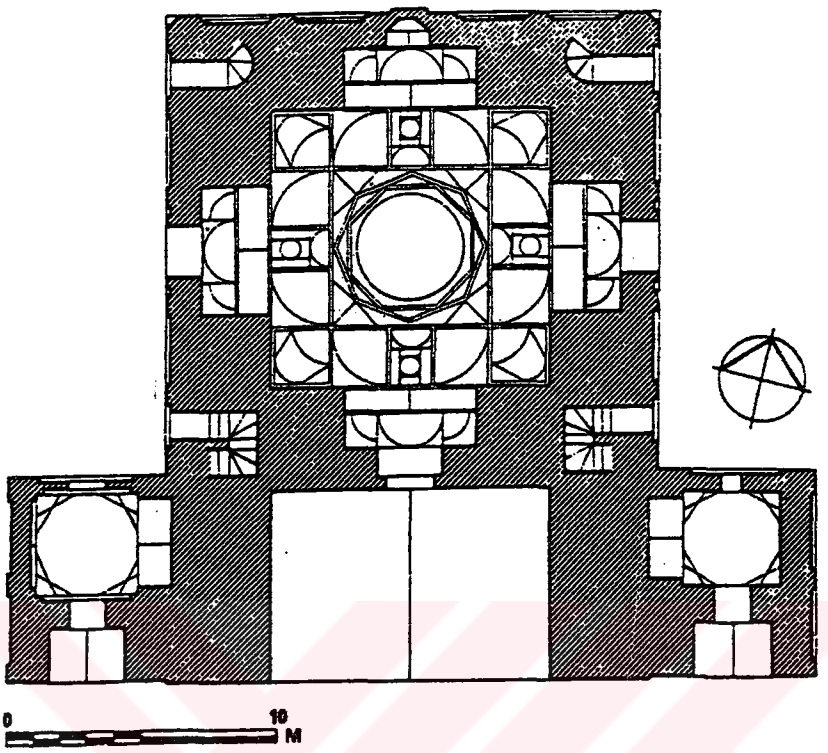
Bir mutasavvıf veya tarikat liderinin türbesi etrafında gelişen ziyaret yerleri de tarikat yapılarıyla benzer bir işlevi karşılamaktadır. Bu yapı tipinde türbenin varlığının yanında tarikata üye kişilere ait mekanlar plan şemasında yerlerini almaktadır. Timurlu döneminden Orta İran'ın Yezd bölgesindeki 1456 tarihli Zangiyan Türbesi ile Horasan yakınlarındaki 1487 tarihli Kasım-ı Anvar Türbesi'nin bu tip mekanlar oldukları düşünülmektedir **(Şekil 6. 40-41) (Akın, 1990: 69)**.



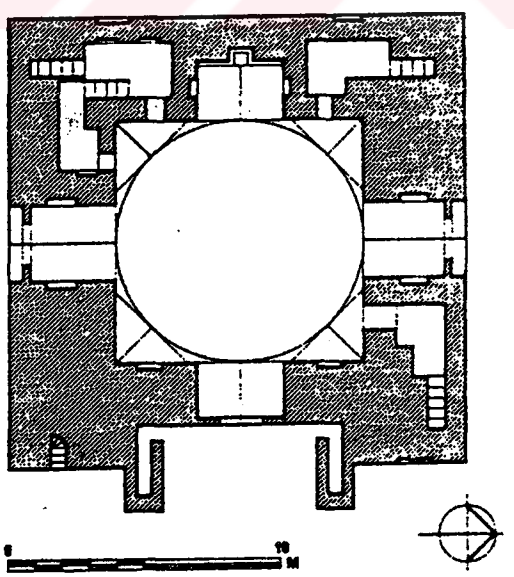
Şekil 6. 34 Baba Kasım Türbe ve Hanikâhı,
plan (Akın, 1990: 83, R. 23)



Şekil 6.35 Seyyid Hasan-ı Vakıf Hanikâhı,
plan (Akın, 1990: 84, R. 24 b)



Şekil 6. 36 Taybat Bukası, plan
(Akın, 1990: 86, R. 30)

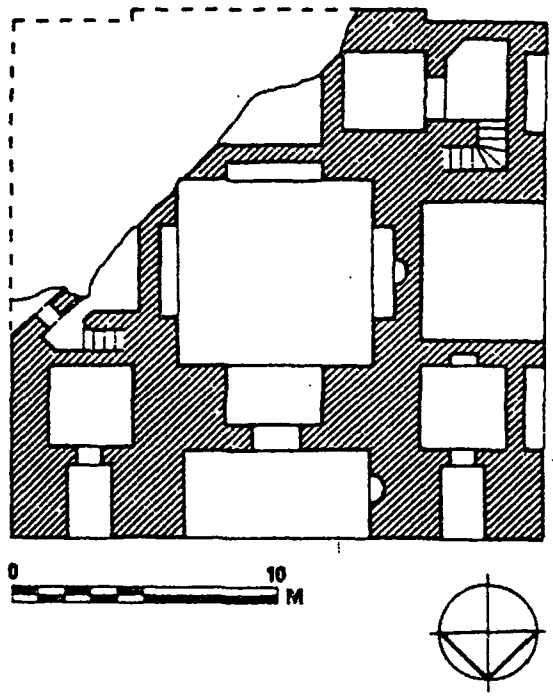


Şekil 6. 37 Dihkan Baba Hanikâhı, plan
(Akın, 1990: 84, R, 24 d)

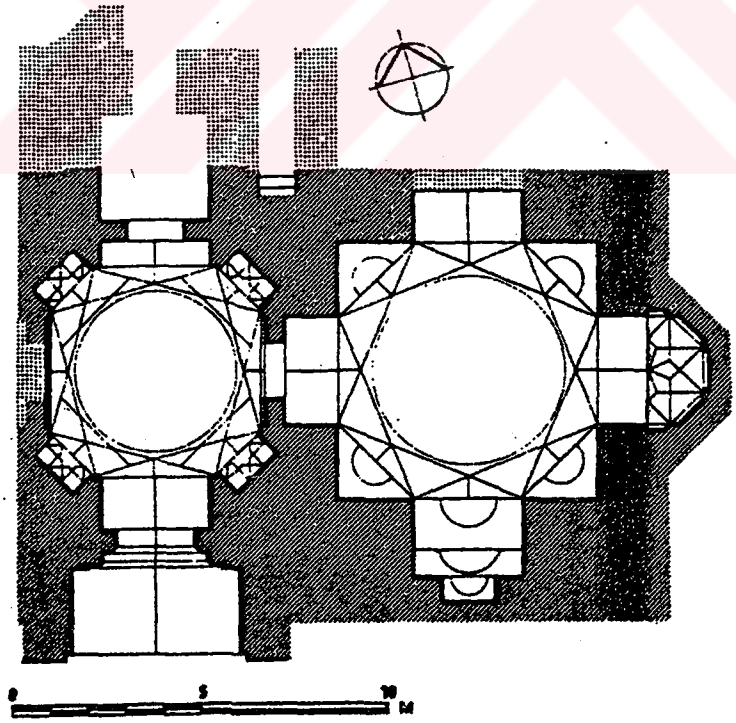
Azerbaycan şehrindeki 1427-28 tarihli, Şakir Ağa İmareti adıyla geçen merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü yapı, mütevazı boyutuyla Anadolu'daki Selçuklu dönemi tarikat yapılarıyla büyük bir benzerlik göstermektedir **(Şekil 6. 42)**. Kitabesinde "imaret" olarak geçen Şakir Ağa Türbesi mumyalığı bulunmayan yatır mezarlarıyla bütünleşen bir tarikat yapısı olarak kabul edilmektedir **(Akın, 1990: 69)**.

Türkistan'a ve Horasan'a özgü olan hanikâh adlı tarikat yapısı Timurlu döneminden önce daha Selçuklular zamanında (1038-1157) Irak, Filistin ve Suriye'ye yayılmış ayrıca Selaheddin Eyyubi (1169-93) tarafından Mısır'a taşınmıştır. Eyyubi döneminden önce Mısır'daki ilk tarikat yapılarının IX. yüzyılın ilk yarısında Muhammed Karrâm (Ö. 869) tarafından Karrâmiyye tarikatı için kurulan yapılar olduğu bilinmektedir. Mısır'da tasavvuf düşüncesinin kurucusu olarak değerlendirilen Zünnûn Mısrî, 859 miladi tarihinde vefat edince kendi zaviyesine defnedilmiştir. Mısır'ın Müslüman Araplar tarafından fethedilmesini müteakip ilk vali olan Amr İbnü'l-As'ın, Fustat'ta inşa ettirdiği Cami el-Atîk'te sekiz adet zaviye bulunmaktadır. Şii Fatımiler döneminde (969-1171), Kahire'de el-Hakim Camii'ne bitişik Ebülhayr el-Kulaybatî Zaviyesi (1021-1036) ile Kubbet el-Nasr Zaviyesi bu dönemde inşa edilen diğer yapılardır. Halep'teki 543 H. / 1148 tarihli Hanikâh al-Kadim, Nureddin İbn Zengi tarafından kurulan ve sufilere vakfedilen bir yapıdır. Yapının bünyesinde şeyhe ait bir kabul odası, fukara için kubbeli bir oda, büyük bir eyvan ve hitap için kıble, bir sarnıç ve önceleri ise bir mutfağının olduğu bilinmektedir **(Trimingham, 1971: 169)**. Fakat gerek Eyyubi öncesi dönemden gerekse Eyyubiler döneminden günümüze ulaşabilen bir tarikat yapısı bulunmamaktadır.

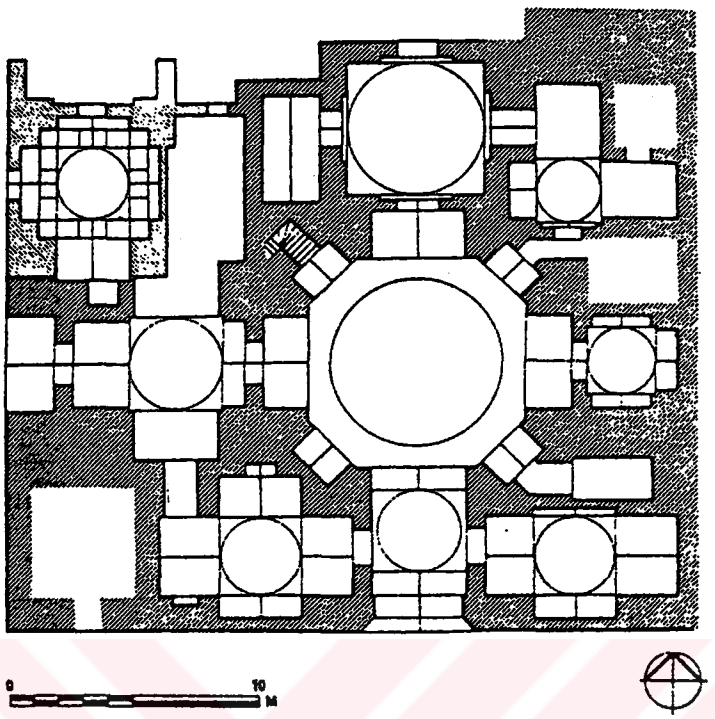
Eyyubiler'den sonra Memlüklüler devrinde (1250-1517) Mısır'da çok sayıda anıtsal ölçekli tarikat yapıları inşa edilmiştir. Medrese yapıları ile benzerlik gösteren bu yapılardan Kahire'deki en erken tarihli tarikat yapısı 707 H. / 1306-7 tarihli Sultan Baybars el-Gaşankîr (Çeşnigîr) Hanikâhı'dır **(Şekil 6. 43)**. Bu yapı Kahire'de bulunan ve günümüze ulaşabilen yapılar içinde merkezi bir açık avluya bağlanan tek dört eyvanlı şemaya sahip tarikat yapısıdır. Hanikâhın açık avlusunda eyvanlar arasında birkaç katlı mekanlar görülmektedir. Vakfiyesine göre hanikâh 100 sufiyi barındırmakta ayrıca gelen ziyaretçilerin de bu hanikâhda misafir edilmesini



Şekil 6. 38 Molla Kalan Hanikâh, plan
(Akın, 1990: 84, R. 24 a)



Şekil 6. 39 Ebu Mesud Hanikâhı, plan
(Akın, 1990: 84, R. 24 c)



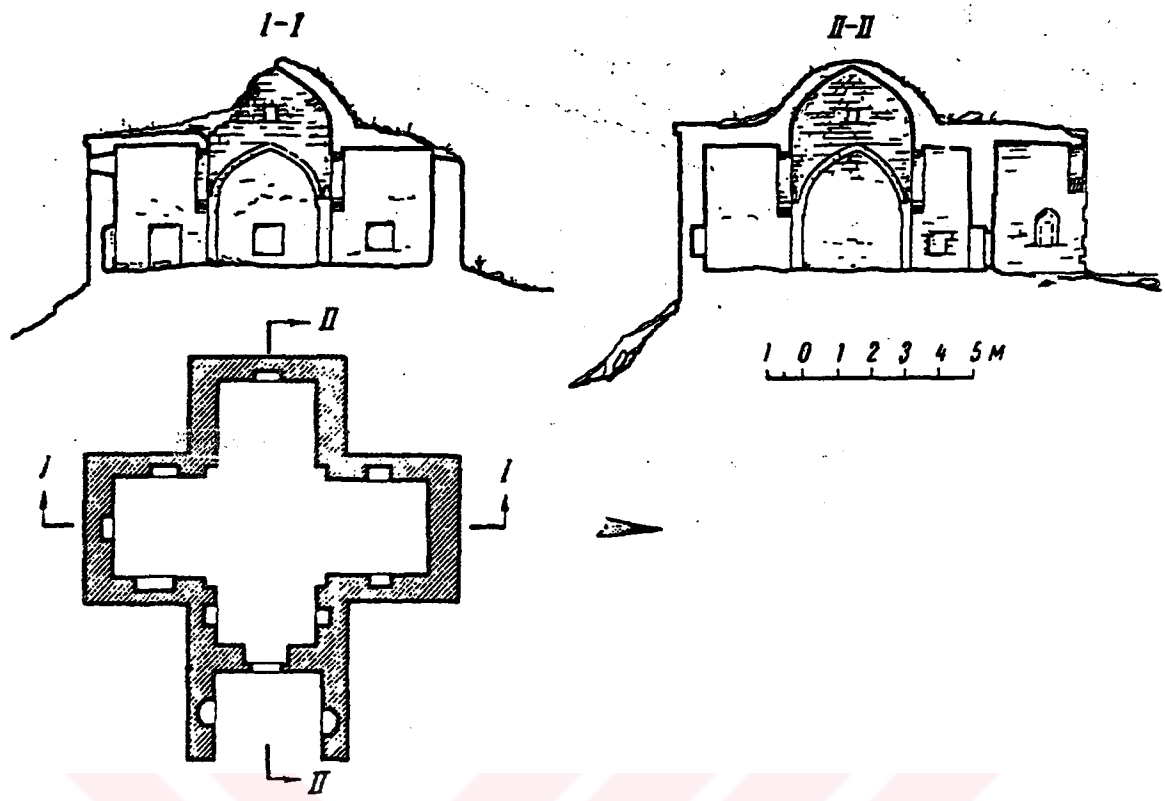
Şekil 6. 40 Zangiyan Türbesi, plan
(Akın, 1990: 84, R. 24 b)

Şekil 6. 41 Kasım-ı Anvar Türbesi, plan
(Akın, 1990: 84, R. 25 a)

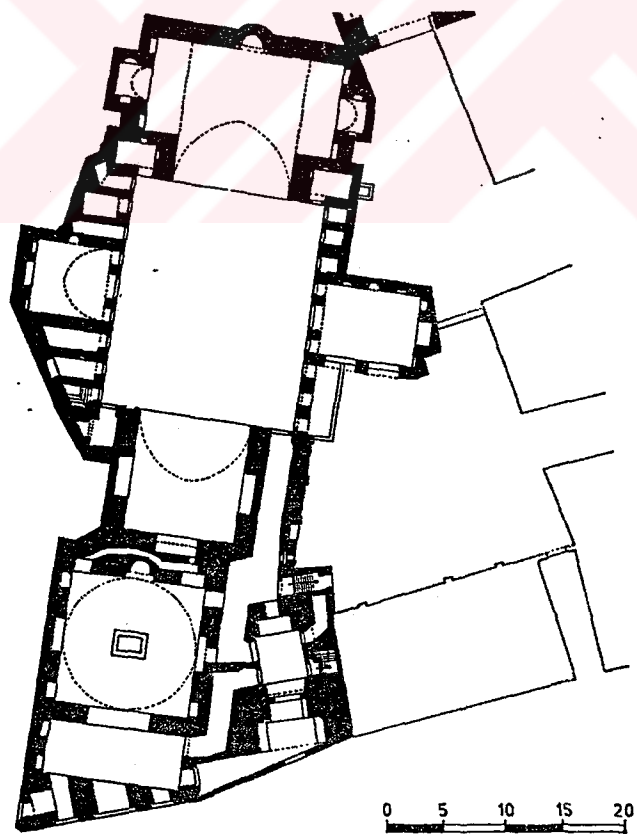
sağlamaktaydı. Kuzey eyvanının arkasında ise Sultan II. Baybars'ın türbesi yer alır. 756 H. / 1355 tarihli Saihû al-'Imarî Hanikâhı, Baybars el-Gaşankîr Hanikâhı'ndan farklı olarak bölgenin medrese mimarisiyle benzerlik göstermektedir **(Şekil 6. 44)**. Kareye yakın bir alanı kaplayan avlusunun iki yanında sufilerin kaldığı hücreler bulunmaktadır. Kıble tarafında ise geniş bir eyvan yer alır. Dördüncü tarafta birkaç tane düzensiz şekilde ele alınmış olan odanın arasında yer alan küçük bir eyvan bulunur. 764 H. / 1363 tarihli Tengizboğa Hanikâhı mezarlık bir alan içersinde bir tepe üzerinde inşa edilmiştir **(Şekil 6. 45)**. Sufi hücreleri avluyu üç yönden çevrelemektedir. Dördüncü tarafta ise kurucunun türbesi ile birlikte bir ibadet mekanı ele alınmıştır **(Behrens-Abouseif, 1985: 79-80)**.

XIV. yüzyıla gelindiğinde tasavvuf düşüncesi ve tarikatlar halk arasında daha etkin bir konuma gelmiştir. Tarikat yapıları bu tarihten sonra birer inzivaya çekilme mekanı olmaktan çıkmış ayrıca medrese, cami ve türbeler sufi uygulamalarına kapılarını açmıştır. Devlet desteğindeki daha çok yabancı seyyah dervişlere hitap eden hanikahların inşasında bir düşüş görülürken ters orantılı olarak daha mütevazı boyutlara sahip olan ve halk arasında daha çok benimsenen zaviyelerin inşasına önem verilmeye başlamıştır. Bu yüzyılda pek çok farklı yapı tipi işlevlerini medrese ve hanikâhlarla birleştirmişlerdir. 703 H. / 1303 tarihli Sancar el-Gavli adlı yapı medrese ve hanikâh işlevlerini birlikte karşılayan ve bu adla anılan bir yapıdır. Plan olarak ise bir açık avlu etrafında tek eyvan, diğer üç yönde ise hücreler yer almaktadır. 786-88 H. / 1384-86 tarihli Sultan Barkuk Medrese-Hanikâhı'nda aynı çatı altında hem öğrenciler hem de sufiler faaliyetlerini sürdürmekteydiler. Yapının plan şemasının merkezini teşkil eden ortasında sekizgen bir havuzun yer aldığı açık avlusuna üç yönden eyvanlar bağlanmaktadır **(Şekil 6. 46)**. Kıble yönündeki dördüncü eyvanın yerinde ise kuzey-güney doğrultusunda gelişen iki sıra ayakla üç sahına ayrılmış ibadet / ayin mekanı yer almaktadır. Eyvanların aralarında konumlanan pek çok hücre penceresizdir ve sadece kapılarından aydınlanmaktadırlar. Bunun sebebi ise yapının bulunduğu yer sebebiyle bağımsız cephelere sahip olmayışıdır **(Behrens-Abouseif, 1985: 81-82)**.

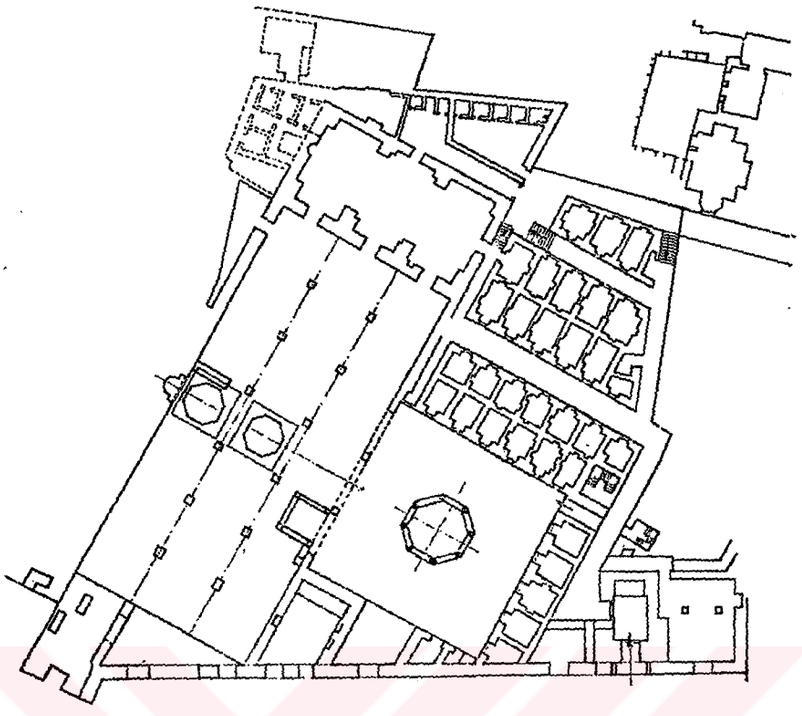
Sultan Baybars'ın adıyla anılan mezarlık alanda bulunan 707 H. / 1306-7 tarihli Sultan Baybars al-Gaşankîr (Çeşnigir) hanikâhı önemli bir gelişmeyi beraberinde getirmiş bundan sonra bu tip yapılara zaviyelerde eklenmeye başlamıştır. Sultan



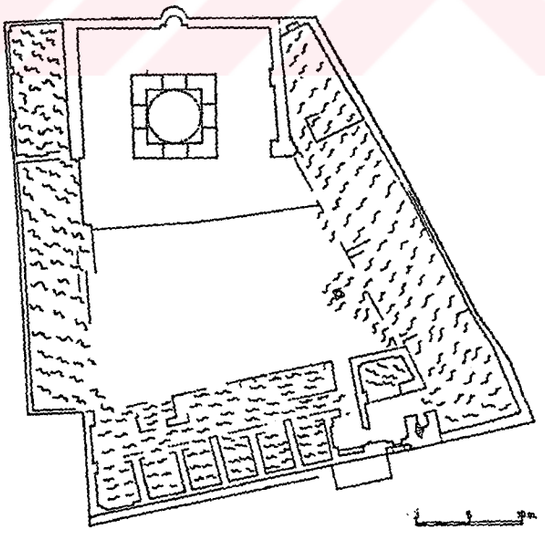
Şekil 6. 42 Şakir Ağa İmareti (Azerbeycan), plan ve kesitler (Akın, 1990: 83, R. 22)



Şekil 6. 43 Baybars el-Gaşankir Hanikâhı (Kahire), plan (Behrens-Abouseif, 1985: 79, fig. 3)



Şekil 6. 44 Saihû al-'Imarî Hanikâhı, plan (Behrens-Abouseif, 1985: 82, fig. 4)

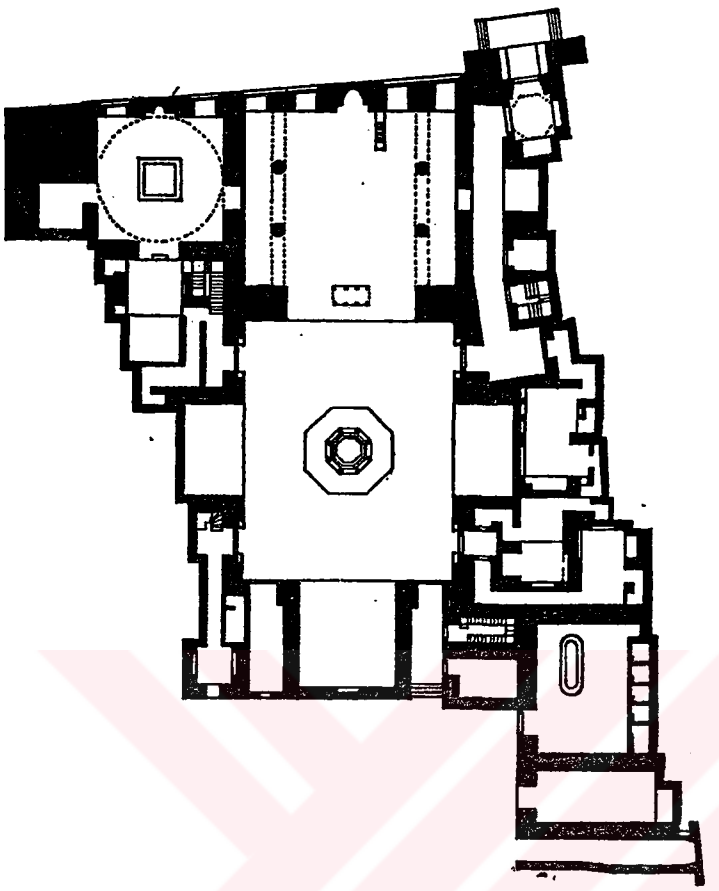


Şekil 6. 45 Emir Tengizboğa Hanikâhı, plan (Behrens-Abouseif, 1985: 84, fig. 6)

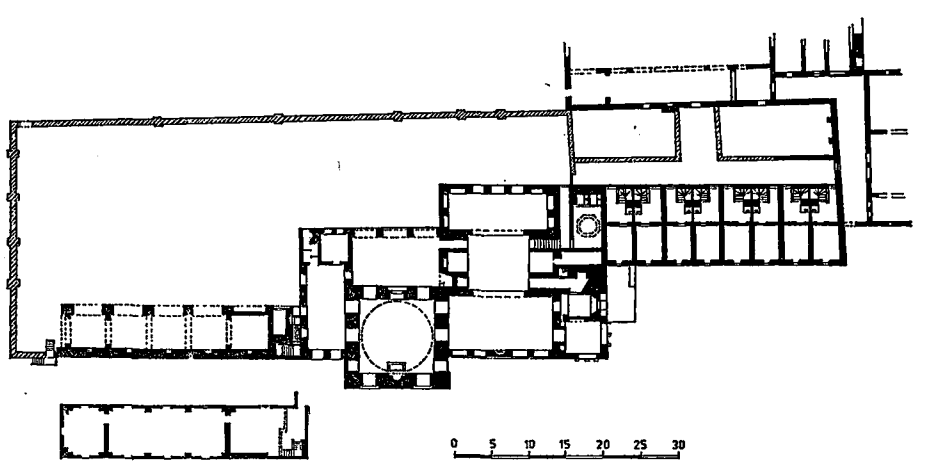
Baybars Hanikâhı'na eklenen iki zaviyeden biri Rifaiyye tarikatına adanmıştır. Her iki zaviye şeyhe ve misafir sufilere barınma işlevini sunmaktaydı. Böylece zaviye adıyla anılan tarikat yapıları bu bölgelerde yoğun olarak inşa edilmeye başladı. Bu hanikâh ayrıca tamamen kapalı bir camiyi ve "rab" adı verilen müstakil mekanları da tarikat mimarisinin bünyesine dahil etti. Böylece her sufinin kendine ait bir odası veya dairesi bu yapı topluluğu içinde yerini aldı. Cami mekanı halka açıldı, yaşam birimleri ise ayrı bir blok halinde planlandı **(Behrens-Abouseif, 1985: 87)**.

877 H. / 1472-74 tarihli Sultan Kayıtbay'ın Hanikâhı'nda mutfak birimi tamamen ortadan kalkmıştır. Yapı vakfiyesine göre cami olarak tanımlanmaktadır. Camisi halka açık olan bu yapıda ayrıca kurucunun türbesi, sebil, öksüzler için mektep (Kuttāb) gibi birimler bulunmaktaydı. Gerek bu yapıda gerekse 988 H. / 1503 tarihli Emir Kanibay al-Ramanâh ve 911-13 H. / 1506-7 tarihli Emir Kurkumas (Korkmaz) Hanikâhlarında mutfak bulunmamaktadır **(Şekil 6. 47) (Behrens-Abouseif, 1985: 89)**. Bu sebeple geç tarihli bu örneklerde hanikâhların önemli işlevlerinden birinin kaybolduğu gözlemlenmektedir.

Saray hayatı ve sufi uygulamaları ile alakalı olduğu bilinen Memlük döneminde daha çok Nil'e kıyısı olan mesire alanlarında karşımıza çıkan, bir çeşit tarikat yapısı olan kubbelerin varlığı Fatımi dönemlerine kadar geriye gitmektedir. Kahire mimarisinde kubbenin yoğun kullanımına karşılık dini tesislerden bahseden Makrizi sadece iki yapıyı kubbe adıyla anmaktadır. Bunlardan biri Sultan el-Salih Necmeddin Eyyub'un 1250 yılında vefatından sonra onun adına eşi tarafından inşa ettirilmiş diğeri Sultan el-Mansur Kalavun adıyla anılan kubbedir. Kubbe adıyla geçen bu iki yapının yanısıra Kubbet el-Nasır adlı yapı Fatımi döneminde tesis edilmiş ve Sultan el-Nasır Muhammed tarafından tamiri yapılmıştır. İbn Battuta, Kahire'de yaşayan sufilerin bu tip yapıları toplantı yapmak amacıyla kullandıklarını ifade eder. Kubbeler asıl gelişimini Memlük Dönemi'nde gerçekleştirmiştir. Sultan Barsbây tarafından 1433 tarihinde mezarlık alanda inşa edilen Mabed el-Rifaî Kubbesi vakıf belgelerine göre zaviye olarak adlandırılmaktadır. 1462 tarihli Kasr el Ayni'de, Ganibak Kubbeleri, Matariyye yakınındaki 1477 tarihli Yaşbak min Mehdî Kubbesi, Hüseyniyye'nin kuzeyindeki 1479 tarihli Yaşbak min Mahdi Kubbesi ve Kahire'nin kuzey eteklerinde 1496'dan önce inşa edilmiş olan el-Demirtaş Kubbesi'ni sayabiliriz **(Şekil 48-49)**. El-Demirtaş Kubbesi dışındakilerin hepsi bir mezar yapısı içermeyen



Şekil 6. 46 Sultan Barkuk Medrese-Hanikâhı, plan
(Behrens-Abouseif, 1985: 85, fig. 7)



Şekil 6. 47 Emir Kurkumas (Korkmaz) Hanikâhı, plan
(Behrens-Abouseif, 1985: 90, fig. 9)

Şekil 6. 48 Kasr el Ayni, Ganibak Kubbeleri (Behrens-Abouseif, 1983: pl.I)

Şekil 6. 49 Kasr el Ayni, Ganibak Kubbeleri (Behrens-Abouseif, 1983: pl.II-A)

aristokratik karakterli sufi tesisleridir. Kahire çevresinde görülen bu yapıların büyük bir çoğunluğu günümüze ulaşamamıştır **(Behrens-Abouseif, 1983: 2-7)**.

Magrib'de zaviye adı ile anılan yapılar genellikle bir duvarla çevrili külliyedir. Merkezinde kurucunun kubbeli türbesi bulunmaktadır. Aynı zamanda kurucunun halefleri de aynı türbeye gömülmektedir. Küçük bir cami veya "musalla" adı verilen dua odası, bir kuran okulu ve iç mekanda sufilerin dini ibadetlerini yapabilmeleri için bir oda bulunmaktadır. "Hadra" adı verilen zikir genellikle açık avluda yapılmaktadır. Ayrıca zaviyelerde şeyh, onun soyundan gelen diğer üyeler, eşleri, çocukları, hizmetliler, seyyahlar ve hacılar için barınma mekanları bulunmaktadır **(Trimingham, 1971: 177)**.

6. 4. Merkezi Kubbe-Eyvan İlişkisinin Görüldüğü Anadolu Selçuklu Dönemi Tarikat Yapılarının Plan Şemasının Kökeni, Benzerleri ve Anlamsal Boyutu

Merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin esas olduğu plan şemasının anlamsal boyutta vurgulamak istediği, merkez ve bunla ilişkili kutsal yönler, yani bir çeşit "mikrokosmos" imgesidir. Evrenin tarih boyunca toplumlar tarafından algılanış biçimi mimariye yansımıştır. Özellikle Asya mimarisinde gökyüzü yarım küre olarak algılanmış ve kubbe formuyla mimaride karşılığını bulmuştur. Diğer mekanlar kubbenin etrafında kendilerine yer edinmişlerdir. Dolayısıyla kubbe gökyüzünü sembolize eden aynı zamanda bir merkez öğesi olarak ele alınmıştır. Yeryüzü mimaride nadiren dairesel genelde ise kare bir form olarak karşılığını bulmaktadır. Kubbenin örttüğü merkez ile daire veya çoğu zaman kare olan alan içerisinde yerlerini alan diğer mekanlar merkez ile sıkı bir irtibat kurmaktadır. Bu anlayış bir noktaya yani tek bir merkeze bağlı olan çoklukların oluşturduğu bir bütünü, bir birliği meydana getirmektedir. Bu genel şema içinde dört ana yön ve bununla birlikte ara yönler plan düzeninde yerlerini alırlar. Planda ana yönler genellikle tonoz, ara yönler ise kubbe ile örtülü olarak merkeze bağlanır. Böylece tam anlamıyla evrenin merkezi ve tüm yönleri farklı yapı tiplerinin plan şemalarında milattan önceki yıllardan beri kubbe ve eyvanlar ile temsil edilmiştir. Anadolu Selçuklu Dönemi tarikat yapılarında görülen açık avlulu plan şemasının yanında merkezi kubbe ve

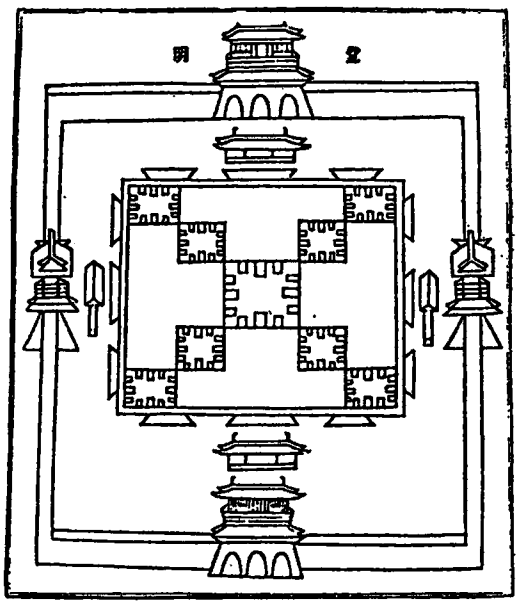
sayıları değişen eyvan ilişkisinin görüldüğü yapılar önemli bir yere sahiptir. Merkeze bağlılığın ana koşul olduğu bu planda "çokluk içinde birlik" görülür. Genel çerçeve içinde merkezin ve dört yönün uygulandığı şemanın kökeni milattan önceki dönemlere gitmektedir.

Orta Asya'da "orduğ-balık" veya "ordu-kent" denilen en eski Türk külliyelerine muhtemelen milattan önceki son bin yılda yaşayan Proto-Türk Chou'ların hükümdar şehri ve milattan önceki son bin yılda yaşayan Proto-Peçenekler'in kurganlarının köken olduğu düşünülmektedir. Türk devrinde ordunun bulunduğu kurgan hendekler, surlar ve kuleler ile müstahkem edilmişti. "Bark" adı verilen avlu haçvari şekilde kesişen kollarla dört yola ayrılmıştı. Bu yolların sonlarına kapılar yerleştirilmişti. İç içe iki kaleden meydana gelen kuruluşun iç kalesinde hükümdar ikamet etmekteydi. Hükümdarın otagı ve kubbeli olduğu bilinen köşkü bu haçvari planın ortasında yerini almakta böylece merkez ve dört yön vurgulanmaktaydı. Maiyet ve Er-at denilen yaya ve atlı askerler dış kalenin iç duvarları boyunca sıralanan hücrelerde barınıyorlardı. Bu Türk külliyesinde her uygulamanın işlevsel özelliklerinin yanısıra temsil ettikleri sembolik manalarda söz konusu idi. Bu bağlamda hendekler yeryüzünü çevrelediği düşünülen denizleri, avluyu çevreleyen surlardaki müstahkem kuleler dağ silsilelerini ve köşedeki kulelerde dört yöndeki en yüksek dağları, hükümdar otagının veya köşkünün bulunduğu ordu-kurgamı dünyanın merkezinde bulunduğuna inanılan ve göklere kadar yükselen Altındağı simgelemekteydi **(Esin, 1972: 76-78)**.

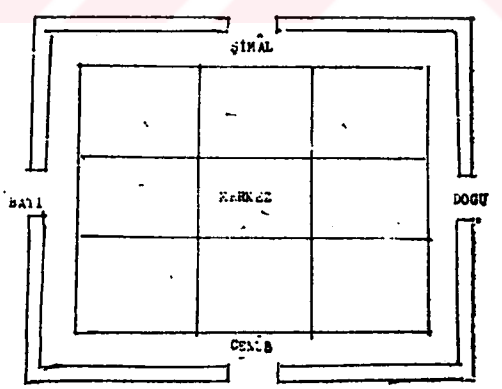
Orta Asya'daki Türkler M.Ö X. yüzyıldan itibaren Gök Tanrı inancına mensup olmuşlardır. Bu inanca göre Gök Tanrı'nın sarayının Kutb yıldızında olduğuna inanılıyordu. Gerek semâ, gerekse yeryüzü merkez ile dört yöne, toplam beş kısma, ara yönlerde ilave edilir ise dokuz kısma ayrılıyordu. Şehirler, saraylar, tapınaklar ve mezar yapıları bu şemaya uygun olarak inşa edilmişti. Aynı şemaya göre inşa edilen bu yapılardan özellikle saraylar ile tapınaklar arasında yakın bir ilişki gözlemlenmekteydi. Çünkü hükümdar Kutb yıldızında oturduğuna inanılan Gök Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi, onun sarayı da aynı zamanda bir gök ibadeti merkezi idi. Ayrıca efsaneleştirilmiş hükümdarların göğe uçan ruhlarının ve bunların temsil ettikleri unsurlarında dört ciheti idare ettikleri düşüncesi milattan önceki bin yılda aralarında belki de Proto-Türklerin de bulunduğu bir İç Asyalı kavim, Çince adıyla Chou'lar tarafından taşınmış olan Çin'in Gök Tanrı inancında mevcut idi.

Dört yön, dört renk ve dört hayvan adı ile isimlendirilen dört büyük yıldız manzûmesine, dört mevsim ve gün ile gecenin merhalelerine teşmil ediliyor böylece zaman ve mekan aynı remzler ile ifade edilerek, kainat ve tapınak planı takvim vechesi de alıyordu. Gök tapınağına prototip olan "ming-tang" mimari bakımdan surlarla çevrili, dört yönde birer kapısı olan, üç setli veya üç katlı bir yapıydı **(Şekil 6. 50)**. Chou hükümdarlarına bağlı eyalet beyleri, mevkilerine ve mensup oldukları yönlere göre en alttan üste doğru sıralanmakta idiler. En tepedeki, kubbeli ve dokuz hücreli "köşk" hükümdarın makamı idi **(Şekil 6. 51)**. Buna göre merkezinde "otag" adı verilen Türk çadırında olduğu gibi tepesi açık bir kubbeyle örtülü bir mekan aynı zamanda merkezi vurgulamakta, bunun etrafında dört ana yöne ve köşelerde dört ara yöne rastlayan dokuz birimli bir tasarım ortaya çıkmaktaydı. Böylece makrokosmos olan kainat, mikrokosmos olarak mimaride karşılığını bulmakta ve sembolize edilmekte idi. Hükümdar her mevsimde o mevsime uygun yöndeki hücrede kalmaktaydı. Ming-tang'ın solunda "pi-yung" adını taşıyan askeri tapınak bulunuyordu. Pi-yung aynı zamanda bir alplar mektebi idi. Ming-tang'ın sağındaki "ling-t'ai" ise, semavi ruhlar ile görüşmek ve astrolojik incelemeler yapmak için kullanılıyordu. Ayrıca dağ, pınar veya göl ile otag adı verilen Türk çadırının kubbesi gibi unsurlar bu tapınaklarda yerlerini almaktaydı. "Ming-lou" denen diğer bir kulede hükümdar davulu bulunuyordu **(Esin, 1982: 37-38)**. Tüm bunlar Doğu Asya'ya örnek olacak saray tapınakları külliyesi modelini ortaya koyan özelliklerdi.

Gök ibadetinin merkezi olan tapınağın mimari şekli yalnızca dağ ve kubbe geleneği değil, kainatın asli ve tek bir birliğin bölünmesinden geliştiğine inanan gök dini, tasavvuf düşüncesine de uygun düşmekte, bu durum mimaride karşılığını bulmaktadır **(Esin, 1982: 40)**. Böylece tapınaklarda ortaya konan form, bölünmüş olan parçaların, yalnızca tek ve bir merkez etrafında konumlanan birliğini ve bir bütün olan "tözün" ifadesini temsil etmekteydi. Gök Tanrı için yapılan ibadetler esnasında kadın kamlar davul çalarken, tangaç gençleri Türkçe "iöküK" denen merasim ile heykellere içki sunuyorlardı. Tabgaç'lardan sonra gelen mensub sülalelerde "Yabancı Gök Tanrısı" adı verilen ayine devam ettiler. Bunlardan, Kuzey Çin'e hakim Güney Chou ve Ch'i adlı sülaler, 756 yılında gök ayini esnasında cezbe içinde "dini rakslar" yapmaktaydılar **(Esin, 1982: 41)**. Tasavvuftaki cezbe, kendinden geçme ve semânın kökeni konusunda net bir şey söylenemese de Gök Tanrı inancındaki kainatın tek bir birliğin bölünmesinden meydana gelmesi inancı



Şekil 6. 50 Ming-Tang diagramı (Esin, 1982: 55, lev. I / a)



Şekil 6. 51 Chou hükümdarlarına tâbi eyalet beylerine ait dokuz hücreli köşkü ifade eden şema (Esin, 1982: 55, lev. I / b)

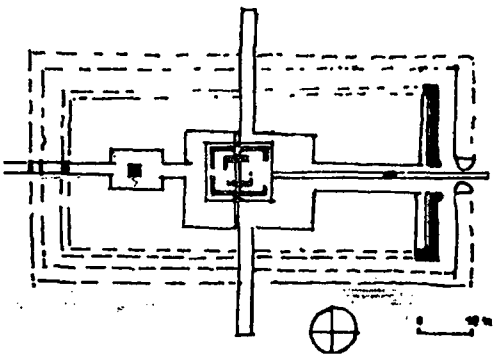
tasavvuftaki "vahdet-i vücud" anlayışı ile paralellik göstermektedir. İbn ül Arabî'nin "el- Futuhat el Mekkiye" adlı eserinde evrenin düzenini gösteren ve dairelerin kesişmesinden meydana gelen şema bunu en iyi şekilde tasvir etmekte aynı zamanda merkez ile ana yönler ve ara yönlerin birleşmesinden oluşan benzeri plan şeması pek çok farklı yapı tipinde karşımıza çıkmaktadır **(Şekil E. 16)**.

Göktürk devri tapınağı setler üzerinde, surlar içinde, mingtanga benzer bir plana sahipti. Bu devre ait Kültigin anıtında da merkezin ve dört yönün vurgulandığı açıktır **(Şekil 6. 52)**. Gök tapınağı bazen Kültigin abidesinde olduğu gibi merkez ve dört yönün vurgulandığı Çin köşkü gibi yada otag adı verilen Türk çadırı gibi kubbeli inşa edilmekteydi **(Şekil 6. 53) (Esin, 1982: 42)**.

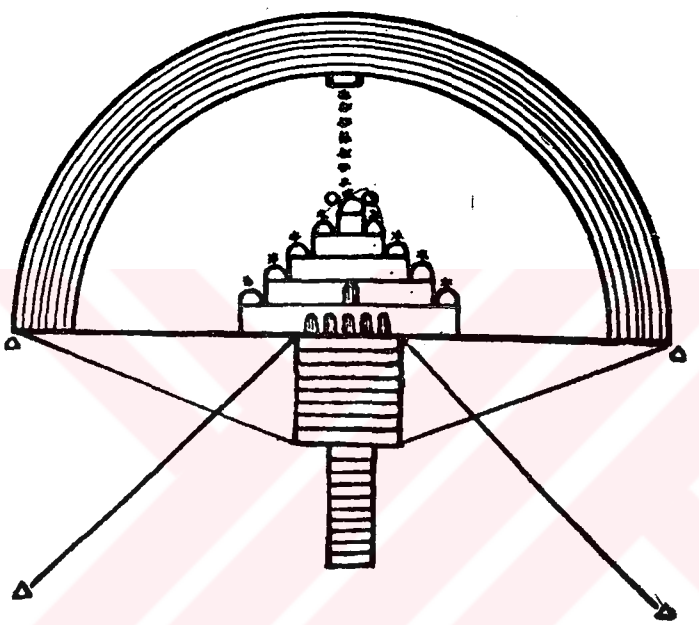
Kökşibagan olarak geçen XI. yüzyıla tarihli Hazara Kışlak Cami'nin şehrin merkezinde bir gök tapınağının yerinde yükseldiği bu sebeple de Gök Tanrı inancının tapınağı olan "tengrilik" ile aralarında bir bağlantının olabileceğinden bahsedilen yapı, dönemi içi oldukça ileri bir plan şeması ortaya koymaktadır. Dokuz birimli camide merkez ve köşeler kubbe aralar ise tonozla örtülerek merkezi bir plan şeması ortaya konmuştur **(Şekil 6. 54)**.

Miladın ilk yüzyıllarında Budizm / Burkan dini Doğu Türkistan'a yayıldı. Gök dininin çeşitli inanç ve kavramları son dönem Hunları ile Tabgaçlar tarafından benimsenmiş olan Burkan dininin yani Budizm'in içine aktarıldı. Budist Kral Asoka (M.Ö. 264-232), kayalara yazdırdığı yazılarda, her soka'da (yarım mil) kuyular kazılmasını ve insanlar ile hayvanların dinlenmesi için yapılar inşa edilmesini emretmiştir. Sanskrit dilindeki "punya" dan gelen ve "hayrat", "hayrat yeri" manasında kullanılan "buyan" kelimesi Budist külliyeleri ifade etmektedir. Ayrıca bu Budist külliyelerde iki ayrı talebe tipi olduğundan bunlardan bir grubu "Mahava" adı verilen inzivaya çekilenler, diğeri ise "Brahmacārin" adıyla anılan dünyevi bir hayatı takip eden talebelerdir. Aynı zamanda "vihar" veya "vihara" denilen M.Ö III. yüzyıldan beri inşa edilen bu külliyeler önceleri emirlere, Budist rahiplere, Türkçe adı ile "toyın" lara ikametgâh ve yolculara da barınma imkanı sağlamaktaydı **(Esin, 1972: 79, dn. 27)**.

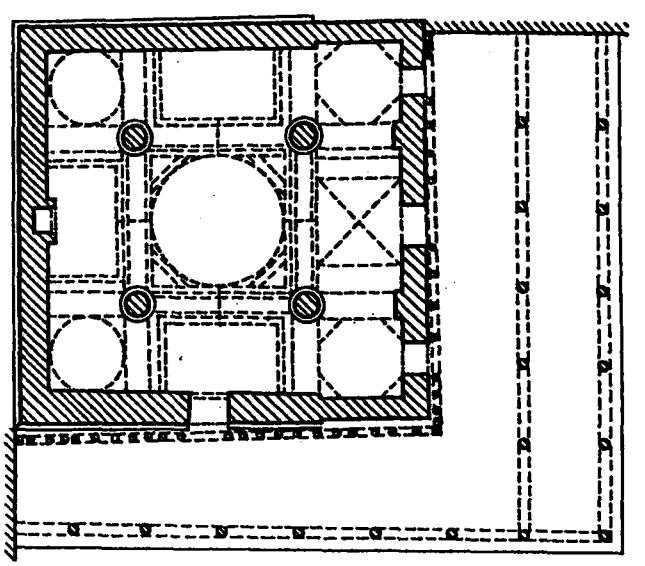
Proto-Türk Tsü-k'ü Hunları, miladi IV. yüzyıldan itibaren Türk kağanları, hatunları, tiginleri ve Türk beyleri Budist abideler ve külliyeler inşa ettirdiler **(Esin, 1972: 79)**.



Şekil 6. 52 Kül Tigin Anıtı'nın planı (Esin, 1982: 55, lev. I / c)



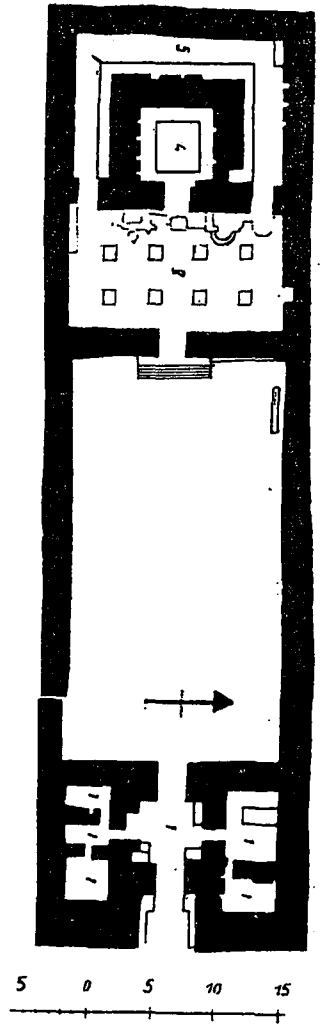
Şekil 6. 53 Gök Tapınağı (Esin, 1982: 58, lev. IV / a)



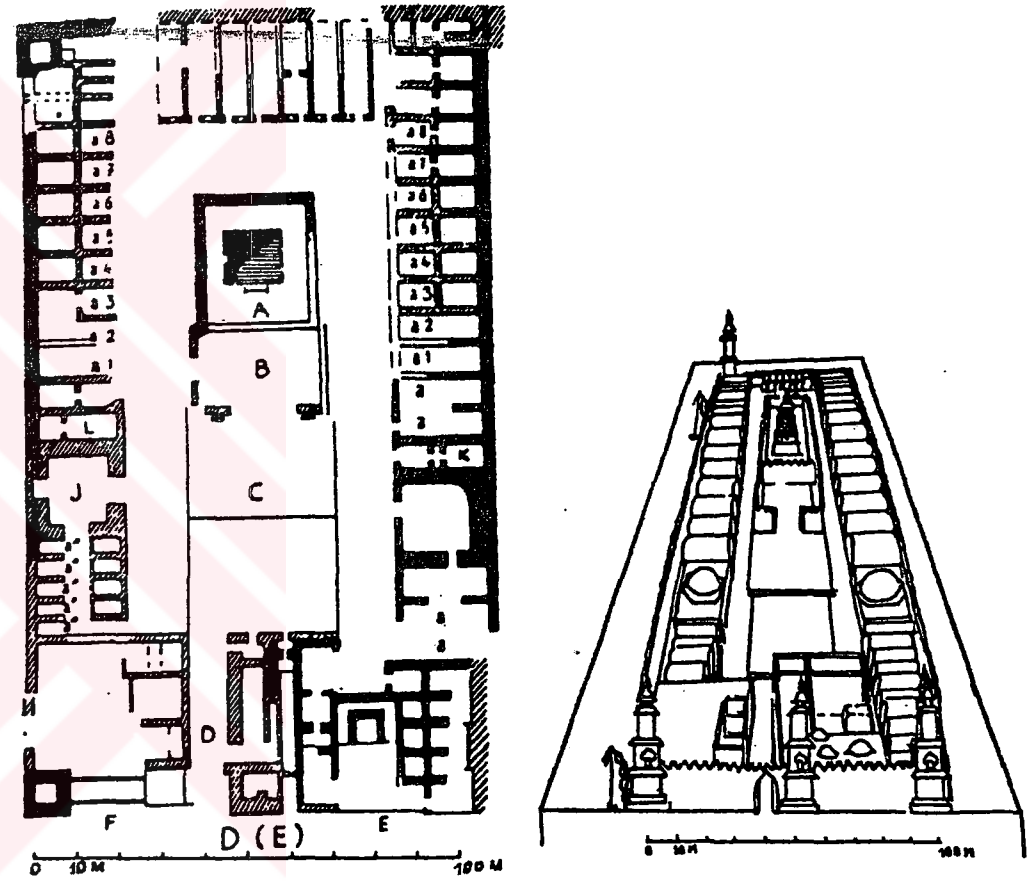
Şekil 6. 54 Diggaron (Hazara) Camisi planı (Akın, 1990: R. 28)

Hükümdarın köşkünün ve otagının da bulunduğu ordu-kurganını veya ordu-balıkların planını hatırlatan şema bu Budist külliyelerinde "mandal" veya "mandala" adı verilen şema adı altında tekrarlanıyordu. Ordu-kent planındaki şehirlerde iç kaleyi teşkil eden hükümdara ait kubbeli köşk veya otagın yerini Budist külliyelerde kubbeli ve kümbetli olan "buda evi" denen mabed almaktaydı. Külliyenin köşelerinde ve diğer yerlerinde kuleler bulunmaktaydı. Bunlara yüksek ev, "idhiz eb" adı verilirdi. Bir çeşit "kule-mabed" (pagoda) denilen bu kuleler, kubbeli ve kümbetliydi. Aynı zamanda bu birimlerde azizlerin vücutlarından kalıntılar ve dini yazılar saklanılırdı. Burkanın maiyeti sayılan toyınların (rahip) hücrelerine "parayan" (prayana) adı verilirdi. Bu birimlerde duvarların içi boyunca bazen revaklar arkasında dizilirdi **(Şekil 6. 55)**. Bu mekanlar genellikle beşik tonozla örtülüydü **(Şekil 6. 56)**. Bazen de bu mekanları örtmek için kubbe tercih edilmekteydi. Bahsi geçen uygulamaların haricinde toyın / rahip hücreleri mabedin altındaki seviyede, toprak altında fakat yine avlu mevkinin etrafına düşen kısımlara da dizilmekteydi **(Esin, 1972: 82, dn. 36)**. Bu yapıların planlarıyla ilgili olarak ayrıca miladi X-XI. yüzyıla ait Uygur Budist metinlerinde dört yöne nazır haçvari plan şeması her ev, mabed, kalık için şart sayılır **(Esin, 1972: 92)**. Gök Tanrı'nın yerine alan Burkan yani Buda, evrenin "tözlüğü" olarak kabul edilmiştir. Gök Tanrı tapınağındaki bir çeşit mikrokosmosu ifade eden şema Budizm'in tapınağına aktarılmıştır. Tun-huang'da bulunmuş miladi IX-X. yüzyıllardan, Uygur devrine ait Çince yazılı "mandal" yeryüzünün planını göstermektedir. Bu şemaya göre merkez ve dört ana yön vurgulanmakta, köşelere tekabül eden ara yönlerle birlikte dokuz birimli bir şema ortaya çıkmaktadır **(Şekil 6. 57)**.

VII-VIII. yüzyıllara tarihlendirilen doğu-batı doğrultulu Ak-Beşim'deki I. Budist tapınağının girişi doğudandır **(Şekil 6. 55)**. Bu yönde anıtsal bir portalin bulunduğu düşünülmektedir. Giriş eyvanından sonra geçilen bir merkez konumundaki holden sağda ve solda yer alan odalara geçilmekte, bu bölümde merkezi bir planlama anlayışı görülmektedir. Anadolu'da Selçuklu dönemine tarihli merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü yapıların bazılarında iki bölümlü olarak ifade ettiğimiz ibadet ile barınma v.b işlevlere yönelik mekanların birbirinden ayrıldığı ve genelde tonoz örtülü giriş dehlizine açılan mekanların Budist külliyelerde karşılaşılan yaşam mekanları ile benzerlik gösterdikleri açıktır. Ak-Beşim'deki I. Budist külliyesinde girişten sonra ulaşılan bir orta holden sağda ve soldaki odalara geçilmekte, asıl



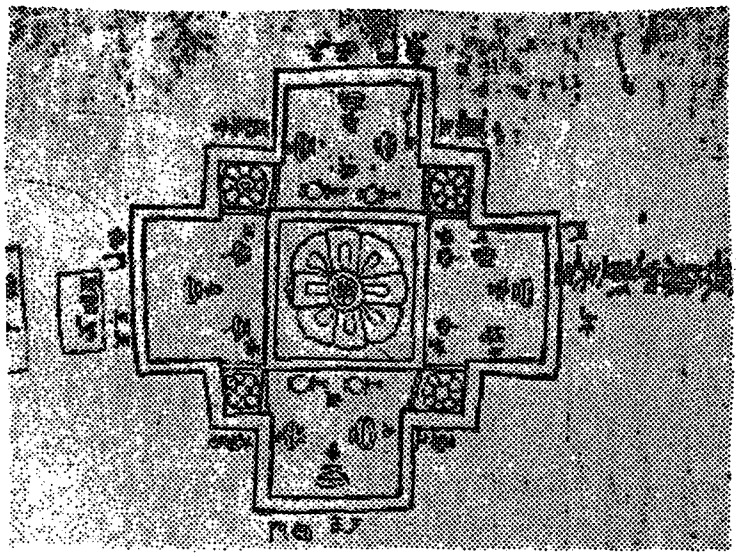
Şekil 6. 55 Ak-beşim Buddhist Tapınağı planı
(Cezar, 1977: 30, şek. 5)



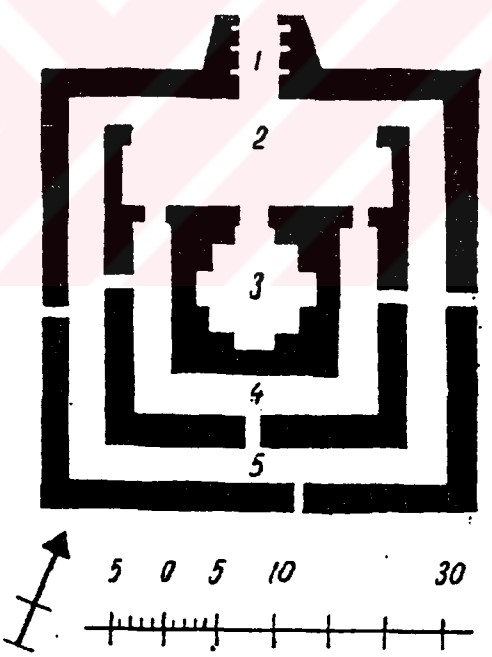
Şekil 6. 56 Koça'da Uygur dönemine tarihli Bata Külliyesi'nin planı ve rekonstitüsyonu
(Cezar, 1977: 75, şek. 44)

tapınak bölümü ise avlunun diğer ucunda ayrı olarak ele alınmaktadır. Yapının bu birimlerinin gerisindeki ahşap sütunlarla taşınan revaklı avlusunun medreselerde olduğu gibi tarikat yapılarında da görülen açık avlulu şemaya örnek olduğu düşünülebilir. Avlunun gerisindeki asıl tapınak bölümünün zemini beş basamakla yükseltilmiş böylece mekanın önemi ve kutsallığı vurgulanmıştır. Bu durumda sadece bir benzerlik olarak tarikat yapılarında ibadete ayrılan bölümün yani güney eyvanının bazı yapılarda diğer işlevlere tahsis edilmiş bölümlerden yüksekte tutularak öneminin ve kutsallığının vurgulanması aynı zamanda bu sayede ibadet mekanı olması sebebiyle bu mekanın diğer mekanlara göre daha temiz kalması sağlanmaktadır. Kare planlı ve ortasında buda heykeli bulunan tapınak bölümü ortasında bir açıklığa sahip bir kubbe ile örtülmüştür **(Cezar, 1977: 33-35)**. Benzer şekilde Anadolu Selçuklu dönemi merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü tarikat yapılarında yapının en kutsal bölümlerinden biri olan ve sayıları değişen eyvanlarla birleşen kapalı avlusunun (sofa) kubbesinde bir açıklık görülür. Böylece mikrokosmos olan yapı bu açıklıktan asıl evren ile bağlantı kurmaktadır. Tapınak bölümünü ise dışarıdan "U" şeklinde tonoz örtülü bir dehliz çevrelemektedir. Yapıyı ziyarete gelenler asıl tapınak bölümünü çevreleyen bu koridorda dolaşarak ibadetlerini yapıyorlardı. Bu uzun dar koridor aynı zamanda manevi olgunlaşma sürecini simgeleyen mistik bir yolculuğu da sağlıyordu. Bu yapıda asıl tapınak bölümü dışında merkezi bir plan anlayışına sahip giriş bölümü barınma ihtiyacını karşılamakta ve belki de bu bölüm dönemin sivil mimari anlayışına ışık tutmaktadır.

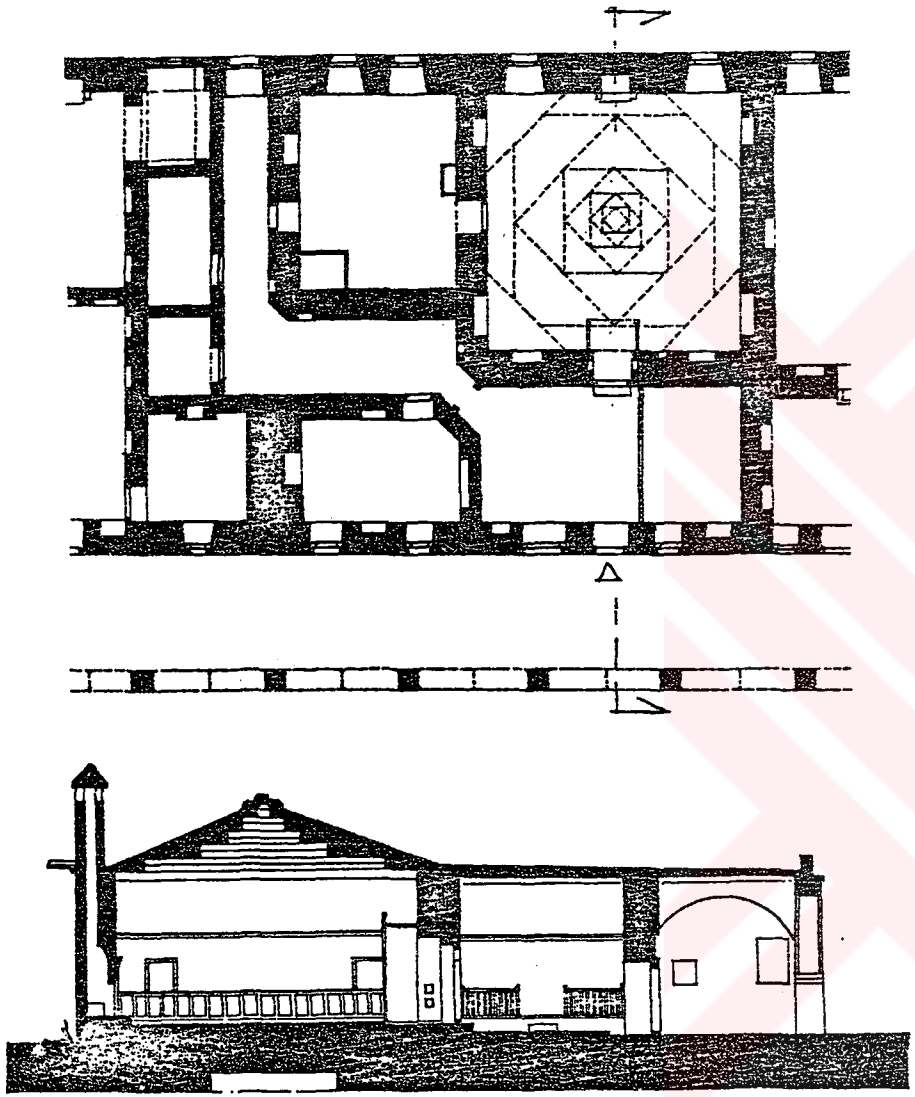
Ak-Beşim'deki Göktürklere ait II. Budist tapınağı birincisinden sadece 250 m. mesafede bulunmaktadır **(Şekil 6. 58)**. Kare planlı yapıya kuzeydeki tünel biçimli bir girişten ulaşılmaktadır. Zemini "salon" adı verilen önündeki, yuvarlak ayaklarla taşınan bölüme göre yüksekte kalan kubbeli asıl tapınak bölümünde dört yönün vurgulandığı bir şema gözlenir. Kutsal bu bölüm I. Budist tapınağından farklı olarak bir değil iki adet tonoz örtülü dehlizle "U" şeklinde çevrelenmiştir. Ayrıca kutsal bölümü örten kubbenin tepesinde açıklık bulunan ahşap, köşeli bir örtü sistemi yani tütekli örtü olduğu düşünülmektedir **(Cezar, 1977: 36)**. Bu örtü sisteminin Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın girişinin üzerinde yer alan mekanın örtüsünde, Selçuklu döneminde pek çok yapıda ve sonrasında cem evlerinde Anadolu'da severek uygulandığı hatırlanmalıdır **(Şekil 6. 59-60)**.



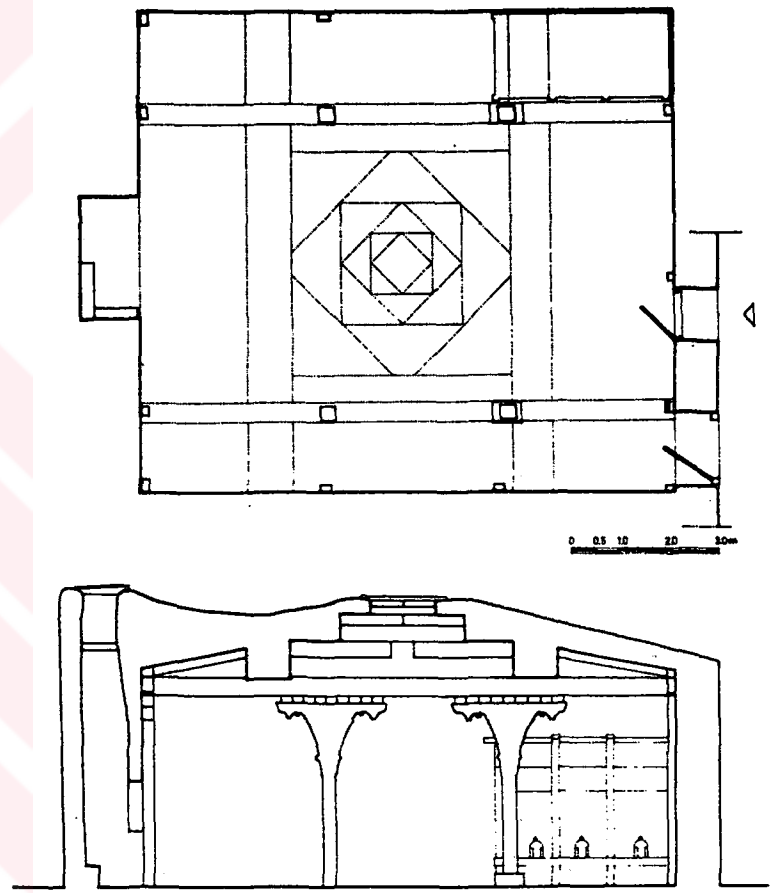
Şekil 6. 57 Mandala şeması (Esin, 1982: 56, lev. II/ a)



Şekil 6. 58 Ak-beşim II. Budist Tapınağı planı (Cezar, 1977: 33, şek. 7)



Şekil 6. 59 Hacı Bektaş Tekkesi Meydan Evi'nin plan ve kesiti (Doğan, 1977: 30)



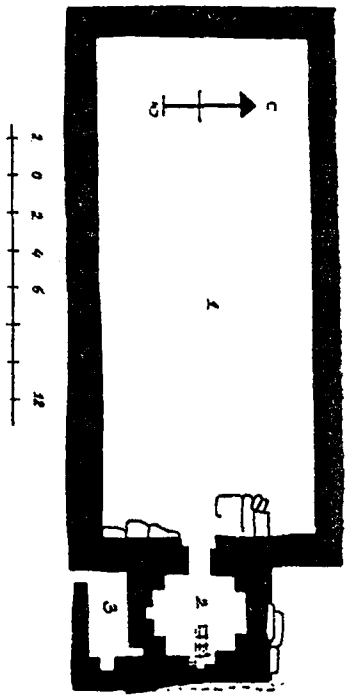
Şekil 6. 60 Cem Evi plan ve kesiti (Yahyalı / Şarkışla) XIX. yüzyıl sonu (Akın, 1990: 198, R. 13)

Ak-Beşim'deki VIII. yüzyıla tarihli Nesturi kilisesi Anadolu ve Suriye kilise örneklerinden farklı olarak bölgenin yarattığı mimari şemaya uygun, bu çevreye özgü bir yapıdır **(Şekil 6. 61)**. Avlu, vaftizhane ve kiliseden meydana gelen yapının kilise bölümünde dört yönde nişlerle genişletilmiş ve kubbeyle örtülü haçvari bir plan anlayışı görülür. Dolayısıyla bu plan şemasını merkezi kubbe ve eyvan ilişkisinin görüldüğü bir tasarım olarak değerlendirebiliriz. Fakat buradaki dört eyvan oldukça yüzeysel bir niş konumdadır. Bu yönüyle sadece sembolik bir durumda oldukları söylenebilir.

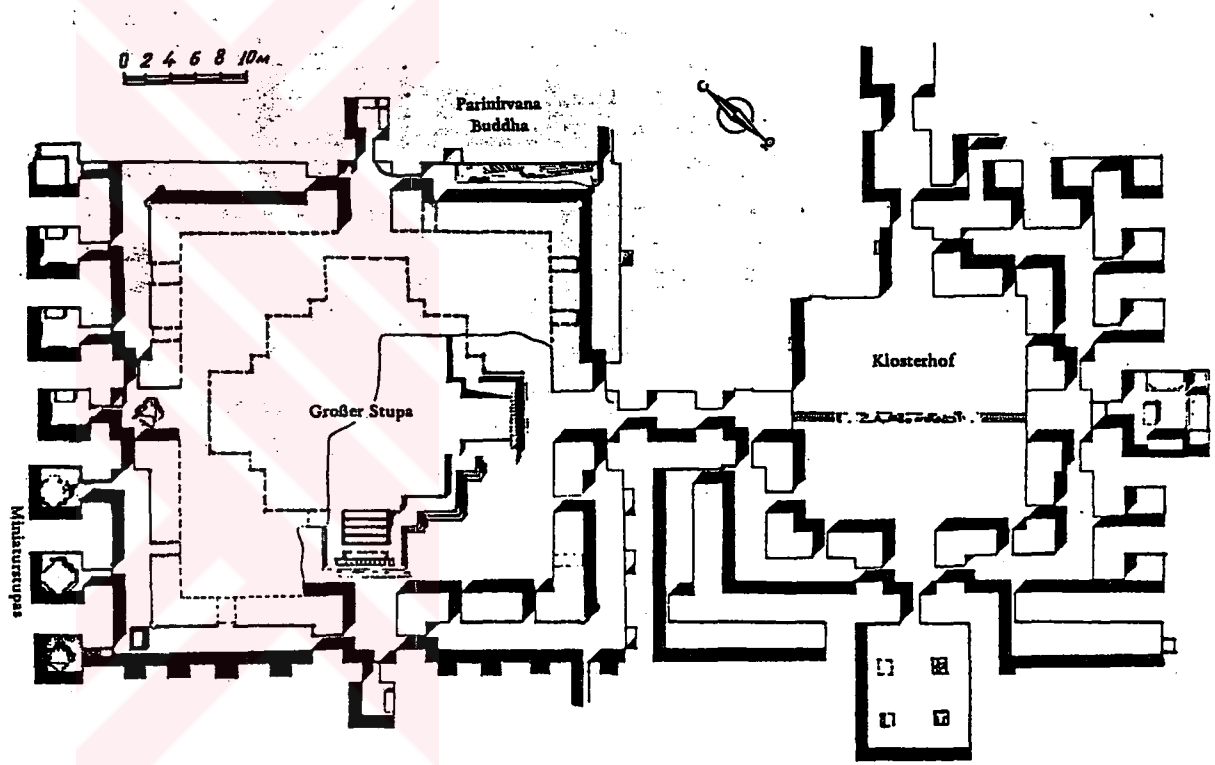
VII. ve VIII. yüzyıllarda varlığı tespit edilebilen Nava-Vihara / Yeni Vihara / Nevbahar gibi adların sahibi olan yapı aslında bir Budist manastırıdır. Plan olarak merkezinde kubbeli bir yapı ile dairesel bir avluyu çevreleyen 360 adet keşiş hücresinden bahsedilmektedir. Odaların önünde avluyu dolaşan revaklar bulunmaktadır. Arap yazarlar tarafından bu şemanın Kabe'ye öykünerek yapıldığı ifade edilmektedir. Merkezdeki yapı "stupa" adı da verilen tapınak bölümüdür. Burayı çevreleyen hücrelerin sayısı yılın belli bir gününde görev yapan 360 adet keşişe göre tasarlanmıştır. Bu durumda bir evren tasavvuru olduğu düşünülen tapınakların aynı zamanda takvimsel bir işlevi de yerine getirdikleri söylenebilir **(Akın, 1990: 10-11)**.

Adzina tepedeki VII. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Budist manastırı, merkezde birbirini dik açıyla kesen eksenler üzerinde yer alan eyvan niteliğindeki tonozlu geçitler çevre koridorlarına aşarak merkezdeki avluya bağlanmaktadırlar **(Şekil 6. 62)**. Avlunun merkezinde kubbeli stupa yer alır. Bunun dört yönünde yer alan basamaklar da dört kutsal yönün vurgulanmasına yardımcı olmaktadır. Bu plan düzeniyle iki birimli bu manastır, kubbe ile merkezi ve eyvan olarak kabul edebileceğimiz tonozlu dehlizleri ile dört yönü vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu manastır XI. yüzyılda Orta Asya'da tekrar gündeme gelen dört eyvanlı avlu şemasının öncüsü olarak da yorumlanır **(Akın, 1990: 30)**. Bununla birlikte kubbe örtülü kutsal mekanı çevreleyen dehlize çok sayıda oldukça ufak boyutlu hücre açılmaktadır. Bunlarında inzivaya çekilen Budist mahavalara ait olduğu düşünülebilir.

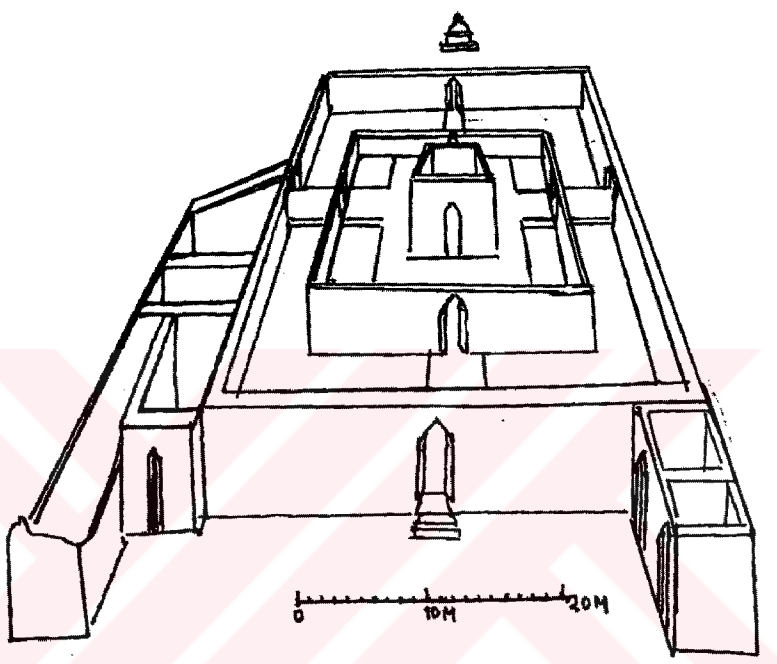
Murtuk'taki Budist Uygur külliyesi merkezin ve kapılarla dört yönün vurgulandığı bir şema ortaya konmaktadır **(Şekil 6. 63)**.



Şekil 6. 61 Akbeşim'deki Nesturi Kilisesi'nin planı Cezar, 1977: 35, şek. 8)



Şekil 6. 62 Adzina Tepe Budist Manastırı'nın planı (Akın, 1990: 36, R. 4)



Şekil 6. 63 Murtuk'taki Uygur Budist Külliyesi'nin rekonstitüsyonu (Esin, 1972: lev. IV B / b

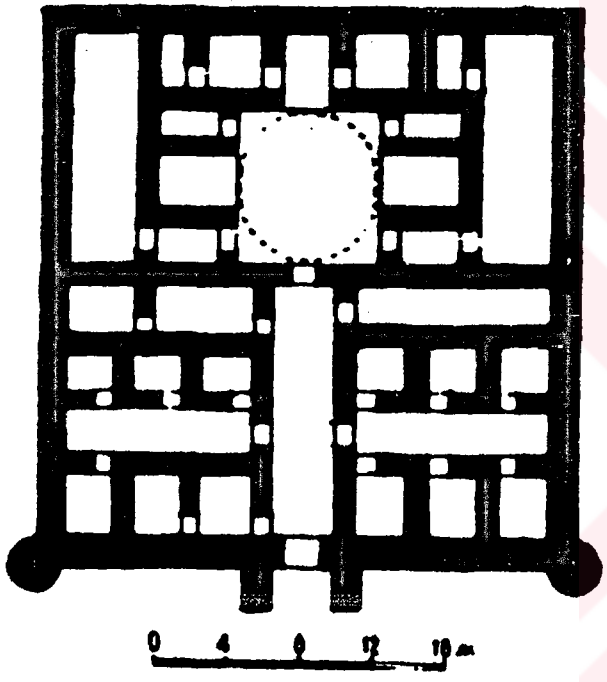
Tüm bu Budist külliyelerin ribatlara kaynak olduğu düşünülmektedir. Gazi ribatların genellikle Budizm'e mensup olan Türklerin hakim olduğu bölgelerde ve onların inşa ettirdiği Budist külliyelerin bulunduğu yerlerde ortaya çıkmaları ilgi çekicidir **(Esin, 1972: 83-84)**.

Miladi 663 yılında Arap ordusu Belh şehrini ele geçirince yüz Budist külliyesi bulunan bu şehir, miladi VIII. yüzyılda Nevbahar rahipleri Bermekîlerin evladından olan Yahya b. Halid'in valiliği zamanında ribatların şehri haline gelmişti. Miladi 847-960 tarihleri arasında şehri elinde bulunduran ve önceleri Budist olduğu bilinen Türk beylerinden Huttalli Banicur ve Kara Tigin çeşitli ribatlar inşa ettirmişti. Miladi VI. yüzyılda Gandhara ve Keşmir'de Budist külliyeler yaptıran Baykent hükümdarı Türk hakanının oğlu Yel-Tigin, Baykent'te miladi 850 tarihinde 1000'den fazla İslami ribat inşa ettirdi. Uşrûsanah Türk Afşın'larından Kara-Kara adlı miladi VIII. yüzyılda yaşamış ve büyük bir olasılıkla da Budist olan bir Türk beyi, Çayardın'da Yağan-Kent'te bir dini külliye yaptırmıştı. Müslüman coğrafyacı Makdisi, miladi 988'de muhtemelen bir Budist külliye olan yapıya "ribat", Kara-Kara'nın mezarına da "turbah" adını vermektedir. Dolayısıyla bu örneğin gayrimüslim bir külliye olan Budist külliyelerden İslami bir külliye yapısı olan ribata nasıl geçildiğini göstermesi açısından önemlidir. Kara-Kara'nın torunu Uşrûsanah Afşin'i Haydar b. Kâvus b. Kara-Kara b. Kara-Buğra (Ö. 840 M.) miladi IX. yüzyılda Semerkand yakınındaki Hudaisar'da bir İslami ribat inşa ettirdi. Miladi 927 yılında Satuk Buğra Han'ın İslamiyet'i tercih etmesiyle Maveraünnehir İslami bir şehir haline gelmeye başladı. Ayrıca varlığı bilinen Budist külliyelerin İslami amaçlara vakf edildiği ifade edilmektedir. Böylece miladi 969'da Çayardın'da, çoğu Türk illerinde olmak üzere İslami külliyeler gayrimüslim Oğuz, Karluk ve Şikinan Türklerine karşı savunma amaçlı ribatlar inşa edildi. Eski külliyeler İslam'a adanmakta ayrıca eş zamanda İslami külliyeler, ribatlar, muyanlık, harem adı verilen tarikat yapıları inşa edilmekteydi. Buyan yapıları yani Budist külliyeler miladi 1068 civarlarında "muyanlık" yani yollardan gelip geçenlerin su içmeleri ve barınmaları işlevini yerine getiren hayrat külliyeleri haline gelmişlerdi. Selçuklu dönemine gelindiğinde miladi X. yüzyılın sonunda Buhara'nın Nur bölgesinde İslami ribatların oldukça büyük bir sayıya ulaştığı ifade edilir. Bu yapılarla aynı zamanda, Uygur ilinde Budist geleneğin devam ettiği ve hatta miladi XV. yüzyıla kadar bu inanca tahsis edilmiş külliyelerin

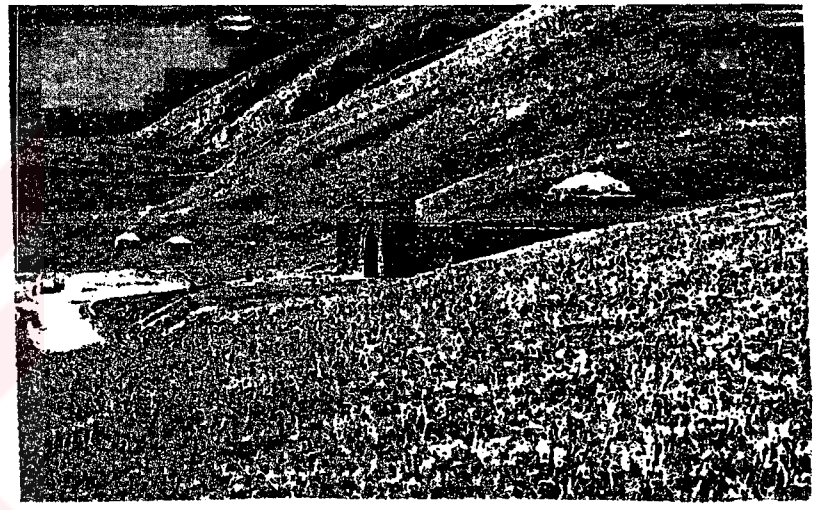
inşasının sürdüğü bilinmektedir **(Esin, 1972: 85-90)**. Eş zamanlı olarak da İslami ribatların inşasının devam ettiğinin bilinmesi bu iki külliyenin bazı özellikler açısından birbirlerini etkilemiş olması ve özellikle de eski bir geleneğe dayalı olan Budist külliyelerin İslami ribat yapılarını etkilediğini düşünmek doğal bir sonuç gibi gözükmektedir.

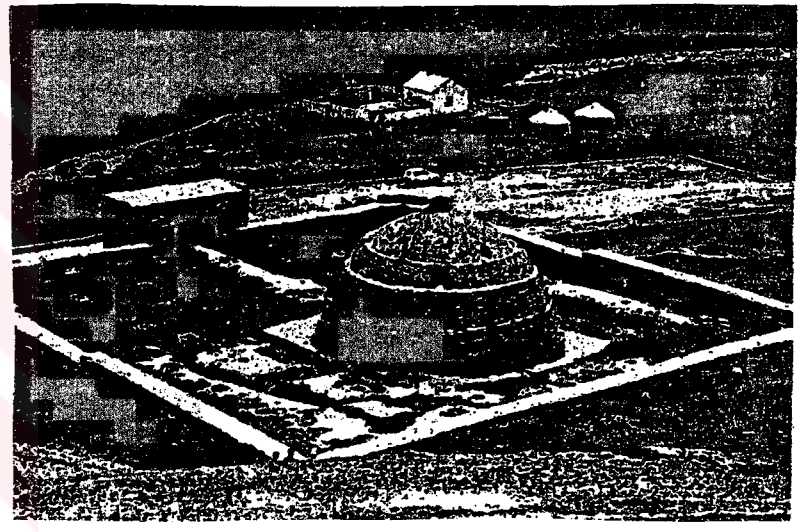
Budist külliyelerden ilham aldığı düşünülen ribatlar kale gibi yüksek duvarlarla çevrili, müstahkem kulelerle teşkilatlandırılmış dışa kapalı yapılardır. Ribatlarda merkezi kubbeli orta mekana açılan çok sayıdaki hücreden oluşan kapalı bir planlama görüldüğü gibi eyvanlarla dört yönün vurgulandığı aralarında ise çok sayıda hücrenin yer aldığı revaklı, açık avlulu bir düzen ile de karşılaşılmaktadır.

Kırgızistan'ın Narın eyaletine bağlı, Atbaşı kentine birkaç saat mesafede bulunan VI.-VIII. yüzyıllar arasına (farklı yayınlarda X-XII. yüzyıl) tarihlenen Taş Ribat gerek hiçbir bezeme öğesine sahip olmaması gerekse planıyla dikkatleri üzerine çekmektedir **(Şekil 6. 64-65)**. Eyvanlı bir girişe sahip yapının içine bu girişten sonra takip edilen tonoz örtülü bir koridorla ulaşılmaktadır. Bu koridorun her iki yanında ortalarındaki bir başka koridora kapıyla açılan çok sayıda küçük oda bulunmaktadır. Koridorun sonunda merkezi kubbeli bir orta mekana üç yönden açılan tonoz örtülü eyvanlar ve eyvanların arasında yine tonoz örtülü mekanlar yer almaktadır. Ayrıca kubbenin merkezinin açık olması da önemlidir. Kubbeli orta mekanın duvarlarında görülen kiriş izlerinden yüksekliğin bu bölümde ikiye bölündüğü, çatıdan girilen bir asma katın burada olabileceği, ve hatta kubbedeki sekiz pencerenin altındaki deliklerin bu nedenle giriş olabilecek kadar büyük olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda buranın özel olarak ele alınmış bir ibadet mekanı ve hatta ribatların tarikat yapılarına köken olduğu düşüncesinden hareketle buranın bir inziva mekanı (çilehane) olduğunu düşünebiliriz. Bu şekilde özel mekanlara Anadolu Selçuklu döneminden Afyon Boyalıköy ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikahlarında ve Beylikler döneminden XV. yüzyıla tarihli Kütahya Balıklı Tekke'de girişin üzerinde rastlamaktayız. Bu durumda ribat olarak geçen bu yapının aynı zamanda gazi-dervişlerin barındığı bir tarikat yapısı olduğunu düşünebiliriz. Ayrıca kapalı bir avlu olarak ifade edebileceğimiz bu bölümün merkezinde de küçük bir havuz görülmektedir. Böylece aydınlık açıklıklı, kubbe ile örtülü, havuzlu orta mekana açılan üç eyvanlı bir şema ortaya çıkmaktadır. Kuzeybatı ve güneybatı köşelerinde



Şekil 6. 64 Kırgızistan'daki Taş Ribat, plan
(Esin, 1972: lev. IV A / d)





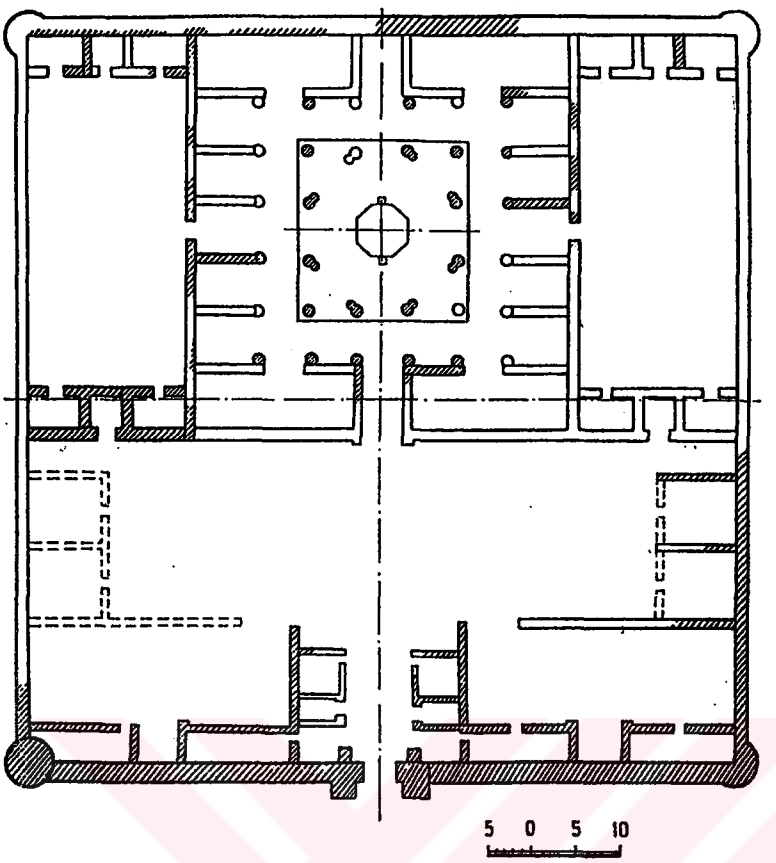
Şekil 6. 65 Kırgızistan'daki Taş Ribat
(Çoruhlu, 2001: 183-18, res. 1,8)

ise kare şeklinde birer kubbeli küçük oda ve aralarında yer alan diğer mekanlar bu planı tamamlamaktadırlar **(Çoruhlu, 2001: 175-179)**. Bu şemayı 1078 / 79 tarihli Ribatı Melik'în kapalı bölümüne benzetebiliriz **(Şekil 6. 66)**. Asıl ibadet bölümü olarak da değerlendirdiğimiz merkezi kubbeli bölüme geçit veren beşik tonoz örtülü uzun koridorun iki yanındaki mekanlar ise muhtemelen barınma, mutfak v.b. ihtiyaçları karşılayan mekanlardır. Bu yapının eyvanlı-açık avlulu plan şemasına sahip ribatlardan farklı olarak merkezi kubbe-eyvan ilişkisini ortaya koyması, kubbenin hemen altında yerini alan özel mekanı, kubbe açıklığı, kapalı avlusunda yerini alan havuzu, barınma ve ibadet mekanlarının ayrı olarak ele alındığı iki bölümlü plan şeması ile Anadolu'daki merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin esas olduğu Anadolu Selçuklu dönemi ve benzer plana sahip sonraki tarikat yapılarına köken olduğunu düşünebiliriz.

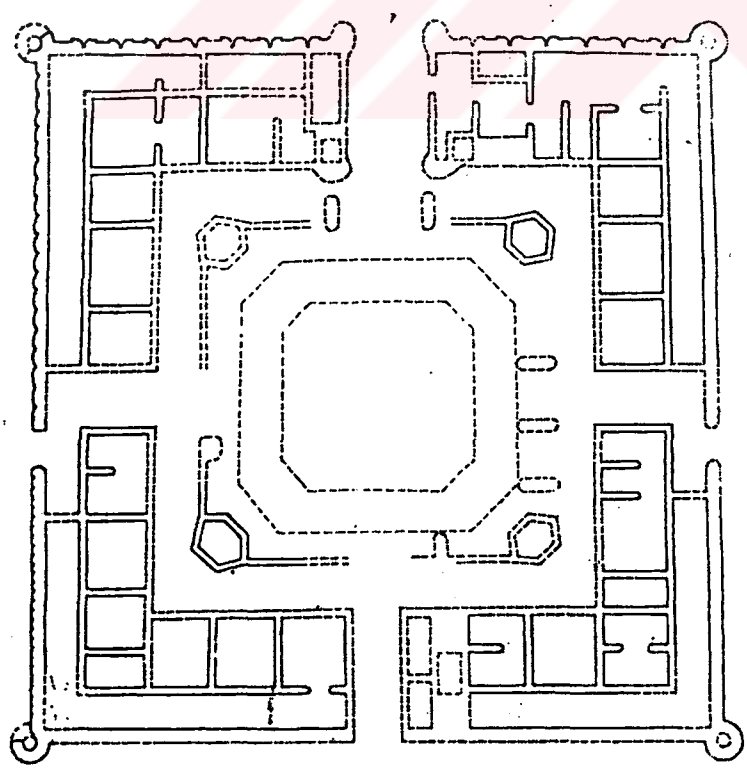
Batı Türk ve Türgiş döneminde miladi VI.-VIII. yüzyıllara tarihlenen Orta Tienşan dağlarında, Manakeldi deresi vadisindeki yapının bir han olduğu söylenmektedir. Çalduvar külliyesi olarak geçen yapı kulelerle teşkilatlandırılmıştır, iç mekanda muhtemelen bir kubbenin örttüğü merkezi mekana açılan dört eyvan ile aralarda çok sayıdaki küçük odalardan meydana gelen bir plan şemasına sahiptir **(Şekil 6. 67)**. Ortaya koyduğu plan şemasıyla Kırgızistan'daki Taş Ribat'a ve merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü Anadolu Selçuklu dönemi tarikat yapılarına benzeyen yapının asıl işlevi konusu tam olarak aydınlanmış değildir.

Orta Asya'da XI. ve XII. yüzyıllara tarihli çok sayıda ribat örneği bilinmektedir. Bu örneklerden günümüze ulaşmış olan 1019 / 1020 tarihli Ribatı Mahi en erken tarihli olanıdır. Dört eyvanlı, açık avlulu bir şemaya sahip yapıda eyvanların arasında tonoz ve kubbe ile örtülü mekanlar bulunmaktadır. Bu plan düzeni XI. yüzyıla tarihli Day Hatun, Dehistan, Akçakale Kervansaraylarında ve XII. yüzyıla tarihli Ribatı Anuşirvan, Ribatı Şerif, Ribatı Zafarani'de tekrarlanır **(Şekil 6. 68-74)**.

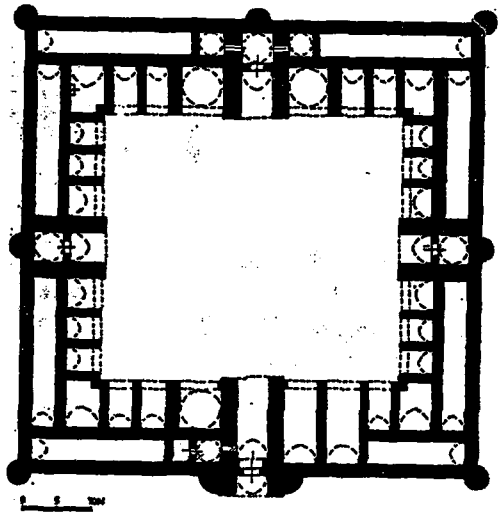
XI. yüzyılın sonu XII. yüzyılın başlarına tarihli Kurtlu Şehir (Başhane) Kervansarayı, önde daha geniş açık avlu, arkada daha küçük ve kapalı merkezi planlı bölümüyle iki bölümlü bir planlama gösterir **(Şekil 6. 75)**. Arkada yer alan kapalı bölümde, merkezdeki muhtemelen kubbeli orta bölüme dört yönden kapılar açılmaktadır. Dört köşede ise köşe odaları yer alır. Bahsedilen bu yapılardan Day Hatun Kervansarayı'nda, Ribatı Şerif'te, Ribatı Anuşirvan'da merkezi kubbeli, dört eyvanlı



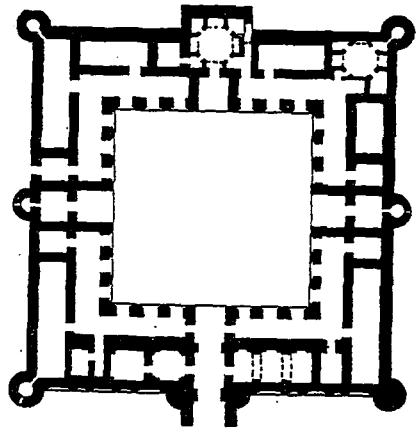
Şekil 6. 66 Ribat-ı Melik'in Planı (Çoruhlu, 2001: 182, pl. 3)



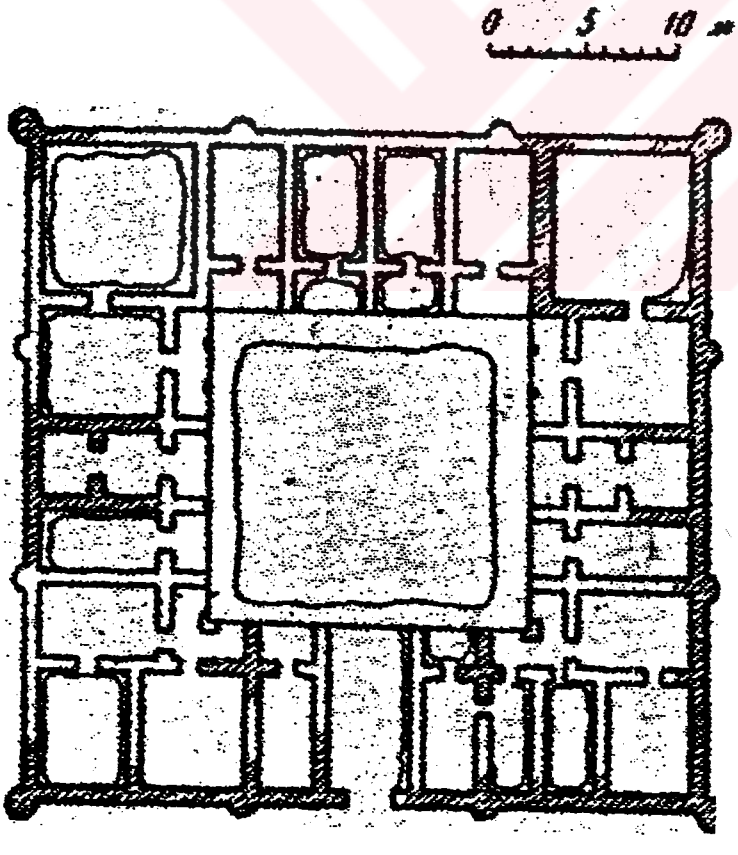
Şekil 6. 67 Çalduvar Külliyesi'nin planı (Esin, 1972: Lev. IV A / a)



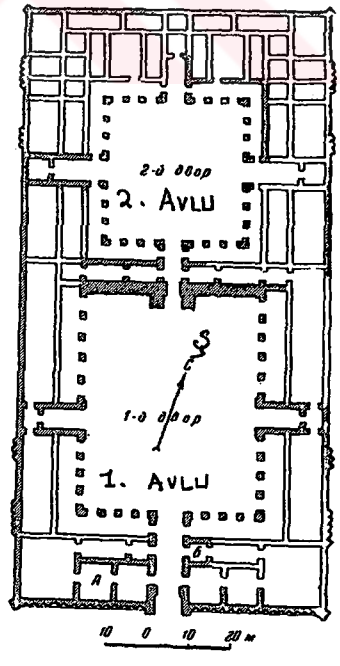
Şekil 6. 68 Ribatı Mahi
plan (Akın, 1990: 38, R. 9/ d)



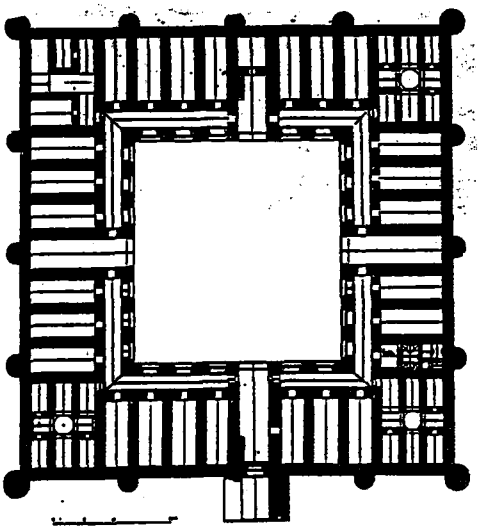
Şekil 6. 69 Day Hatun Kervansarayı
plan (Akın, 1990: 38, R. 9 / e)



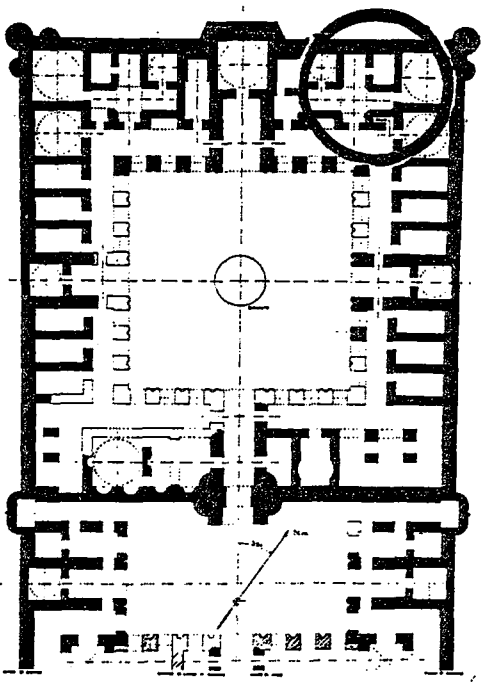
Şekil 6. 70 Dehistan Kervansarayı
plan (Aslanapa, 1990: 34, pl. 6)



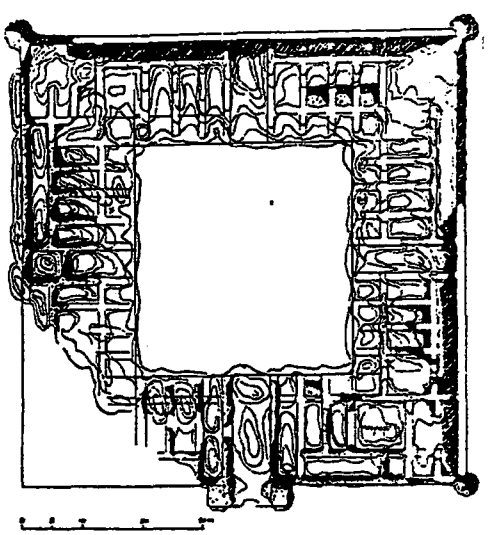
Şekil 6. 71 Akçakale Kervansarayı
plan (Esin, 1972: lev. XIV / b)



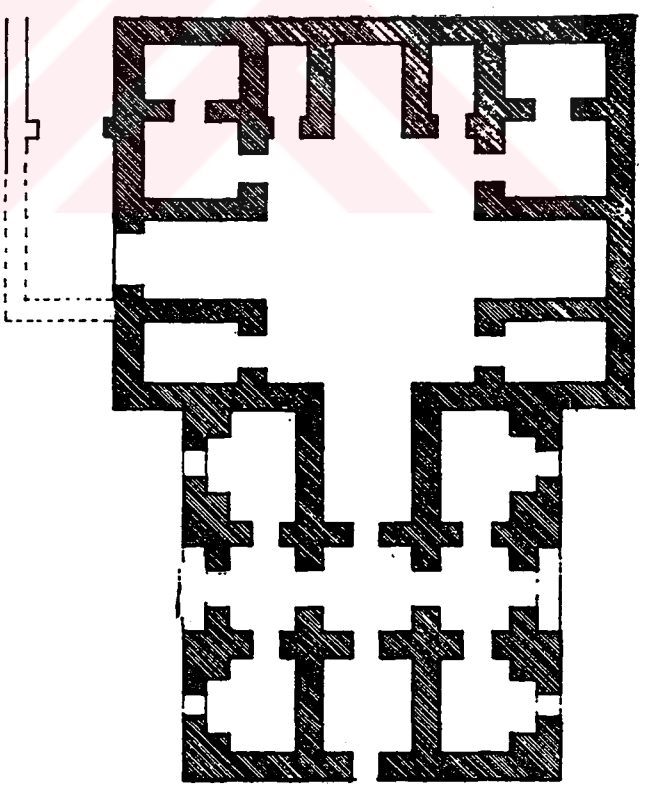
Şekil 6. 72 Ribatı Anuşirvan Kervansarayı, plan (Akın, 1990: 38, 9 /c)



Şekil 6. 73 Ribatı Şerif, plan (Akın, 1990, 89, R. 37)



Şekil 6. 74 Ribatı Zafarani, plan (Cezar, 1977: 20, şek. 172)



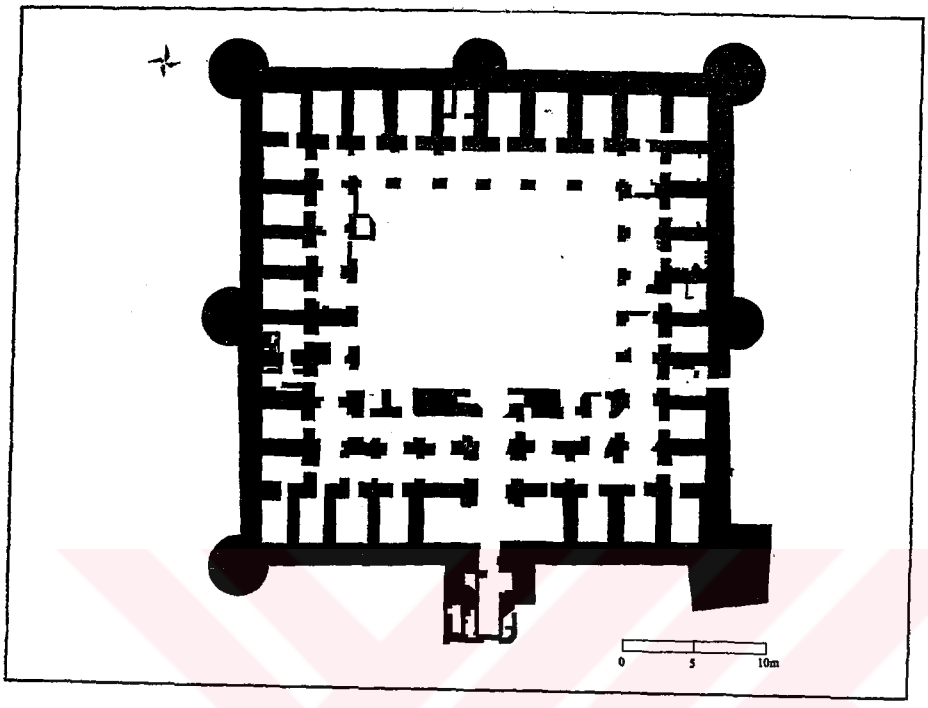
Şekil 6. 75 Kurtlu Şehir (Başhane) Kervansarayı plan (Aslanapa, 1990: 35, pl. 9)

şemaya sahip merkezi planlı "beyt" adı da verilen mekanlar bulunmaktadır. Ribatlarda bulunan, inzivaya çekilip oruç tutulan mekanlara savma'ah adı verilmektedir **(Esin, 1972: 91)**. Bu mekanlar muhtemelen gazi-dervişlere ait mekanlardır. Ribatların özellikle bu bölümlerinde görülen merkezi plan şemasının Anadolu'daki merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü tarikat yapılarına örnek olduğu düşünülebilir. Aynı zamanda geriye gittiğimizde viharalardan kökenini aldığı ifade edilen ribatların, viharalardaki kült odalarının dinsel işlevinin İslami bir yapı olan bu yapılarda görülen merkezi planlı bölümlerde devam ettirildiğini düşünebiliriz.

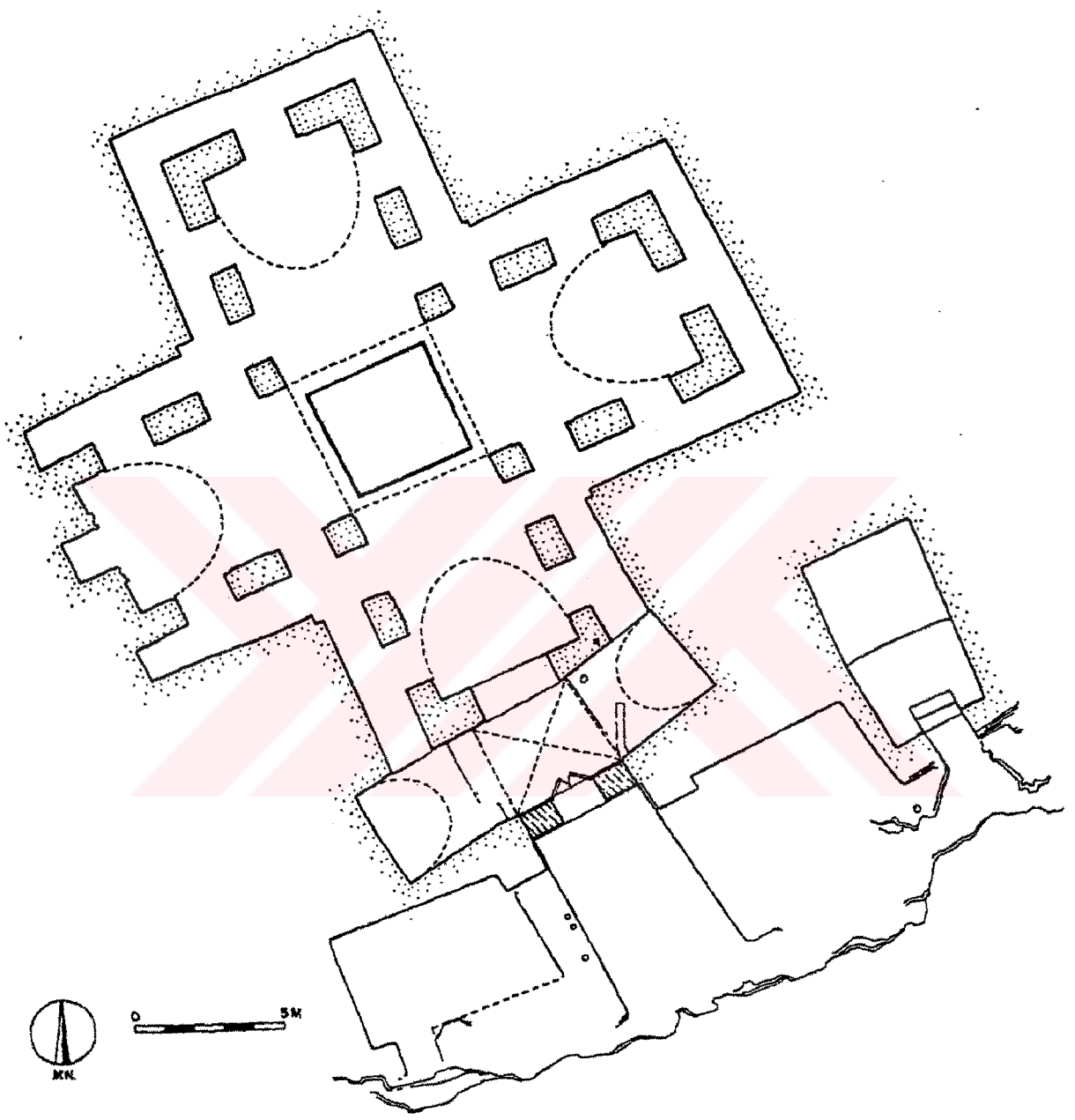
Orta Asya dışında Tunus'un Sus şehrindeki IX. yüzyılın birinci çeyreğine tarihli ribatta, dört eyvan şeması görülmez **(Şekil 6. 76)**. Bunun yerine ribatı çevreleyen duvarların kulelerle tahkim edildiğini, açık avluyu çevreleyen tonoz örtülü hücrelerin devam ettirildiğini söyleyebiliriz.

Al Makdisi, H. 375'de tamamladığı "Ahsan at-taqasim" adlı eserinde çeşitli İslam ülkelerinde ribatların kurulduğunu, Horasan'daki ribatların çoğunun savaşta şehit düşen kişilerin mezarları ile birleştirilmiş olduğunu ifade eder **(Trimingham, 1971: 168)**. Bu özellik tarikat yapılarıyla mezar yapıları ve mezarlıklar arasında görülen ilişkiyi hatırlatmaktadır.

Güney İran'da, 1260 tarihinde bu bölgeyi ele geçiren İlhanlılardan öncesine tarihlenen Mescid-i Sang Ribatı kayaya oyulmuş bir yapıdır **(Şekil 6. 77)**. Yapının, güneydeki girişinin iki yanında bulunan iki küçük mekanından doğudakinin bir mezar hücresi olduğu düşünülmektedir. Ortadaki düz tavanlı kare merkeze dört yönden açılan beşik tonoz örtülü eyvanlar haçvari bir plan şeması ortaya koymaktadır. Ayrıca ortadaki kare bölüm üst örtüsünde bir aydınlık açıklığına sahiptir. Bu mekanın zemininde ise havuz mu yoksa başka bir şey mi olduğu tam olarak kestirilemeyen bir takım izler bulunmaktadır. Yapının İslami karakterini ortaya koyan mihrabı kayadan oyulmuştur. Bu mihrapta 1254 tarihinin ve mescid ile ribat kelimelerinin okunduğu ifade edilmektedir **(Akın, 1990: 99-100)**. Yapı kaya ve mağarayla ilişkili inançlarla bağlantı kuran bir tarikat yapısı olmalıdır. Girişin hemen sağındaki mezar yapısı da tarikat yapılarıyla bu tip yapılar arasında görülen ilişkiyi çağrıştırmaktadır. Bu bağlamda kutsal kabul edilen Eshâb-ı Kehf Mağarası'nın yakınındaki Anadolu'daki en erken tarihli tarikat yapısı olan 1215 tarihli Eshâb-ı



Şekil 6. 76 Tunus'un Sus şehrindeki Ribat, plan



Şekil 6. 77 Mescid-i Sang Ribatı, plan (Akın, 1990: 100, R. 1)

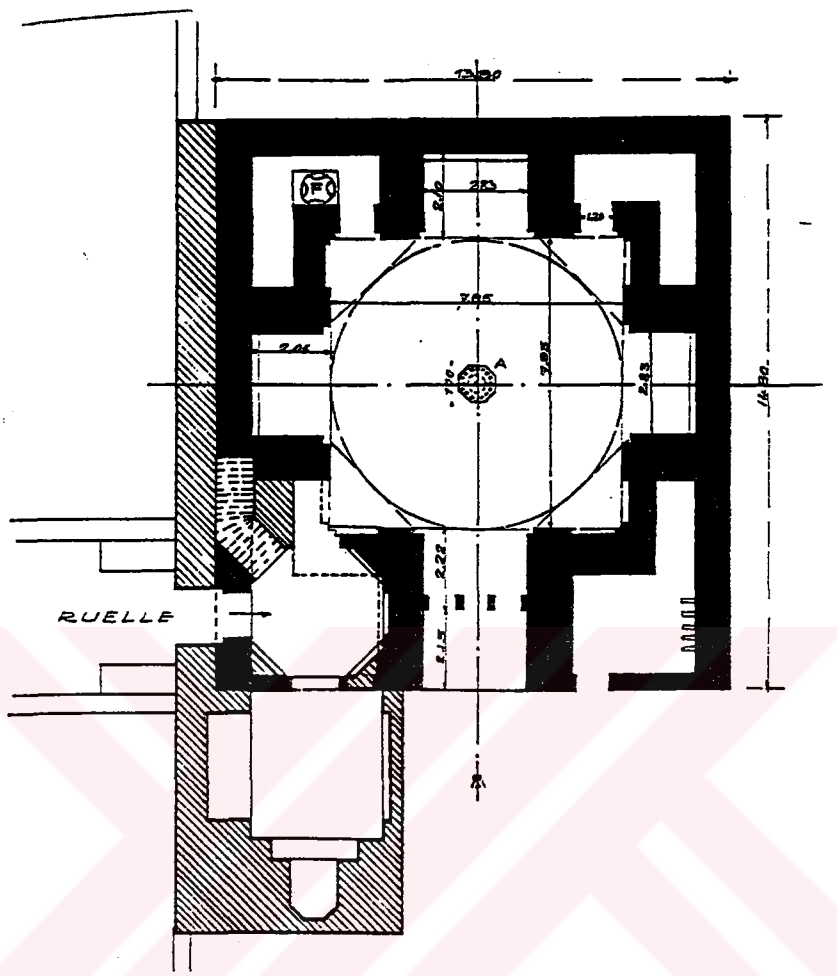
Kehf Ribatı'nı hatırlatmaktadır. Benzer şekilde XIV. yüzyıla tarihli Alanya Sitti Zeynep Tekkesi'de kayalık bir alanda tesis edilmiştir.

"Cihartak" adı ile bilinen ateş tapınaklarında merkezi kubbe dört kalın ayağa oturmakta ve dört yöne kemerlerle açılmakta bu şekilde merkez ve dört yön vurgulanmaktadır. M. Ö V. yüzyıldan beri varlığı bilinen ateş tapınaklarının cihartak adı verilen şemaya uygun olanları Sasani dönemine tarihlidir **(Akın, 1990: 187)**.

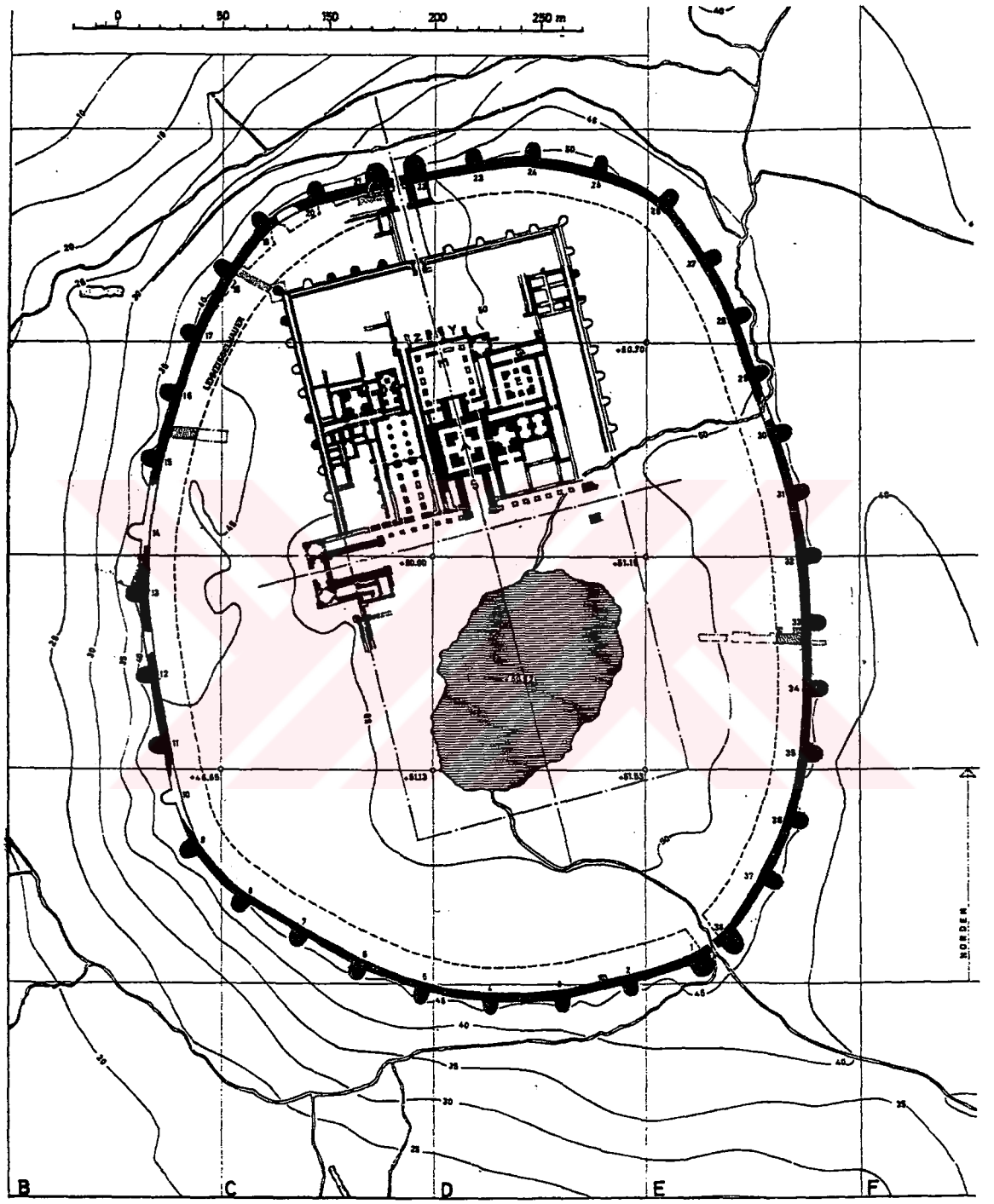
Sasani dönemine ait 428-434 yılları arasında inşa edildiği düşünülen ateş tapınaklarından Gira vadisindeki ateş tapınağı, plan olarak ağır payelerce taşınan, ortası açıklıklı merkezi kubbe, dört yöne açılan kemerlerle merkezin ve dört yönün vurgulandığı bir tasarım sergiler. Ayrıca köşelerde de dört küçük kubbe bulunmaktadır. Tapınağın ön kısmında ise ikişerden toplam dört adet tonoz örtülü hücre görülür. Bu mekanların barınma amaçlı olarak inşa edilip edilmediğini bilememekteyiz. Fakat asıl tapınak merkez, dört kutsal yön toplam beş, ara yönlerle birlikte ise dokuz birimli bir plan ortaya koymaktadır.

Orta İran'da, Yezd yakınındaki bir Mecusi köyünde, Şerifabad'da bulunan ve yüzyılı tespit edilemeyen ateş tapınağı, büyük bir kubbenin örttüğü merkezi vurgulayan bölümü ile dört yönündeki eyvanları ve köşe mekanlarıyla merkezi planlı bir şema göstermekte, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü tarikat yapılarının plan şemasına oldukça yakın bir tasarım ortaya koymaktadır **(Şekil 6. 78) (Akın, 1990: 71)**.

Azerbaycan'daki 529 yılına tarihli Taht-ı Süleyman Ateş Tapınağı burçlarla desteklenmiş bir savunma duvarı ile çevrilidir. Bir koridorla ikiye ayrılmış olan yapının doğu bölümünde ateşi tören süresince barındıran cihartak biçimli tapınak merkezi bir kubbe ile örtülüdür. Dört yöne kemerlerle açılan tapınağın çevresi tonoz ile örtülü bir dehlizle çevrelenmiştir. Bu bölümün doğusundaki açıklıktan geçilerek ulaşılan diğer bölüm ise merkezi kubbe ve dört eyvan şemasının esas olduğu, ateşin hiç sönmeden korunduğu "yesashn gah" adı verilen bölümdür. Yapıyı ikiye böldüğünü ifade ettiğimiz koridorun batısında ise yine merkezi kubbe-dört eyvan ilişkisinin görüldüğü benzer bir liturjiye adanmış mekanlar bulunmaktadır **(Şekil 6. 79-81)**.



Şekil 6. 78 Şerifabat Mecusi Tapınağı, plan (Akın, 1990: 35, R.35)



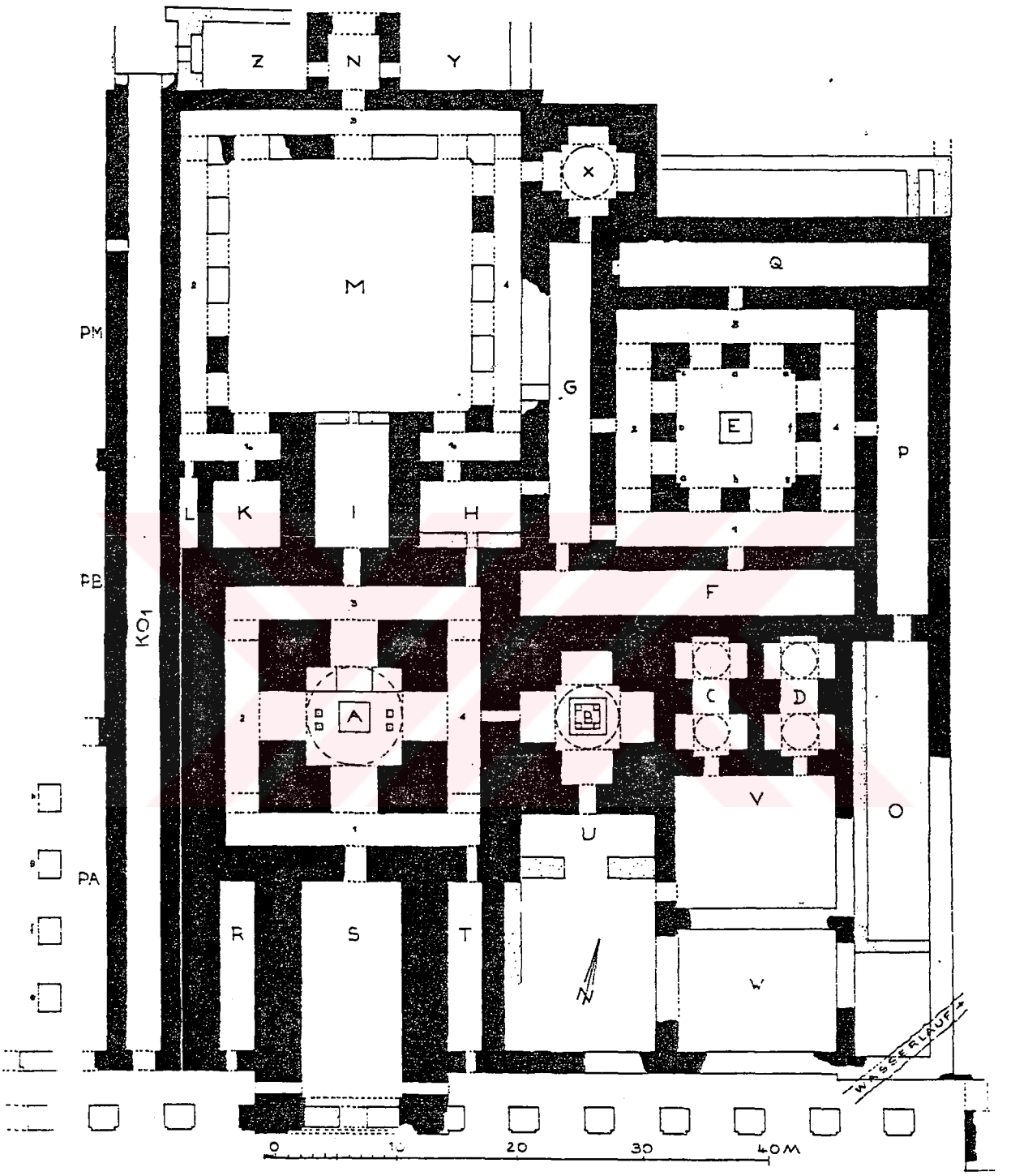
Şekil 6. 79 Taht-ı Süleyman Ateş Tapınağı, yerleşim planı (Akın,1990: 213, R. 1)

İran'da Sasani dönemine tarihli İmam Seyyid Hüseyin Ateş tapınağı merkezini büyükçe bir kubbenin örttüğü, köşelerde dört küçük kubbe aralarda ise muhtemelen tonozla örtülü mekanların yer aldığı bir düzen sergiler. Böylece merkez, dört yön ve dört ara yön vurgulanmaktadır. Ayrıca bu tapınağın ön kısmında girişin iki yanında muhtemelen tonozla örtülü dikdörtgen planlı birer mekan bulunmaktadır. Bu mekanların ise tapınağı bekleyen kişilere ait olduğu düşünülebilir.

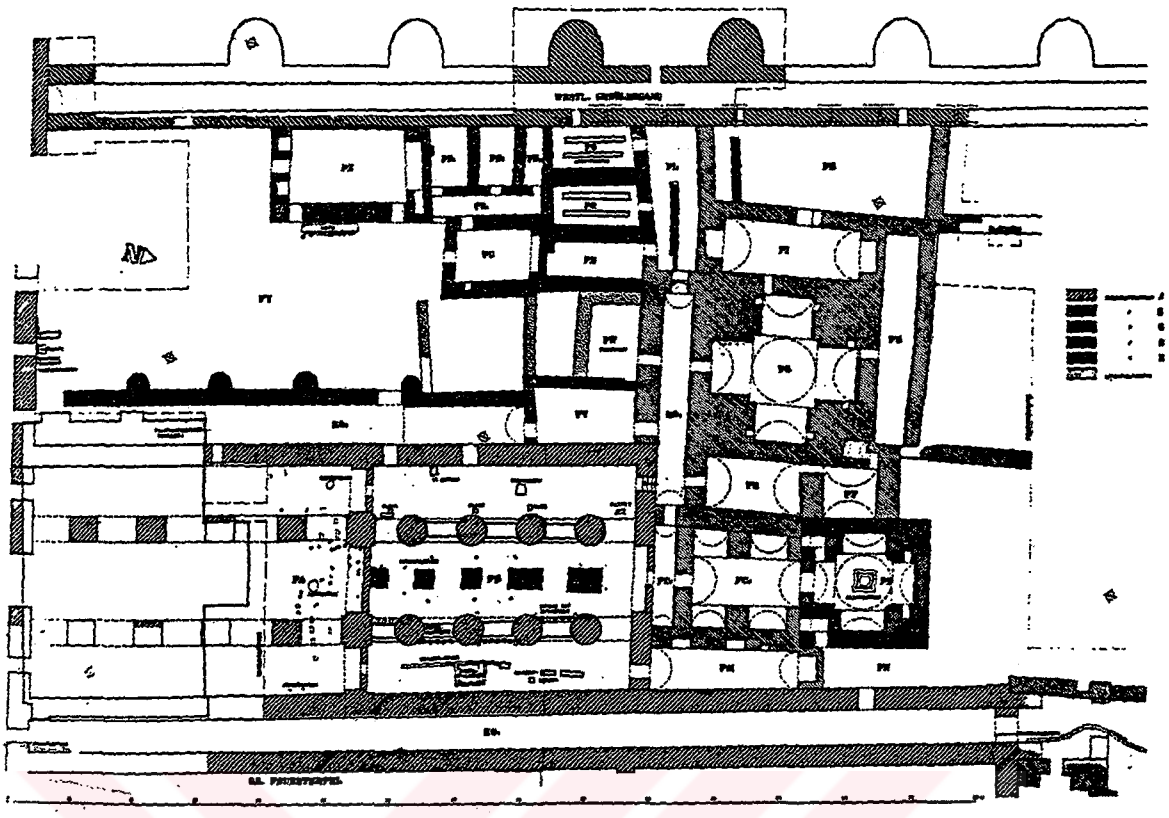
Nefahâtü'l-Üns'de adlı eserde, ilk tarikat yapısının Şam'ın güneyinde Remle'de, bir Emir-i Tersa yani Hıristiyan bir emir tarafından bu bölgedeki sufilerin toplanma ve barınma ihtiyaçlarını karşılamak için kurulduğu rivayet edilmektedir **(Ocak, 1978: 34)**. Bu sebeple de tarikat yapılarına özellikle de bu bölgelerde yoğun olan erken dönem Hıristiyan kiliselerinin plan açısından köken olmuş olabileceği üzerinde durulmaktadır.

Halep'teki 492 tarihli erken dönem bir Bizans yapısı olan Kal'at Simon, ortasını merkezi bir kubbenin örttüğü haçvari bir plan şemasına sahiptir. Ayrıca haçı meydana getiren her bir kol sütun dizileri ile üç nefe ayrılmış böylece dört adet bazilikal planlı kilise elde edilmiştir **(Şekil 6. 82) (Akın, 1990: 66)**. Suriye'nin Rusafa bölgesinde, 569-582 yılları arasına tarihlenen Rusafa kilisesinin merkezinde yer alan ve ahşap olduğu düşünülen kubbe dört haçvari ayağa oturmaktadır. Merkezi kubbeli bu bölüm dört yöne kemerlerle açılmaktadır. Dört köşe dört küçük kubbe ile aralar ise tonozla örtülüdür. Ermenistan mimarisinde miladi V. yüzyıldan itibaren benzer plan şemalarına sahip yapılarla karşılaşmaktayız **(Cuneo, 1988: 94-95)**. Ermenistan'daki 630 yılına tarihli Ecmiadzin Kilisesi'nin merkezini teşkil eden bölüm haçvari kalın ayaklarla taşınan bir kubbe ile örtülmüştür. Mekan merkezdeki kubbe ile birlikte dört ana, dört ara yön olmak üzere toplam dokuz birime ayrılmaktadır.

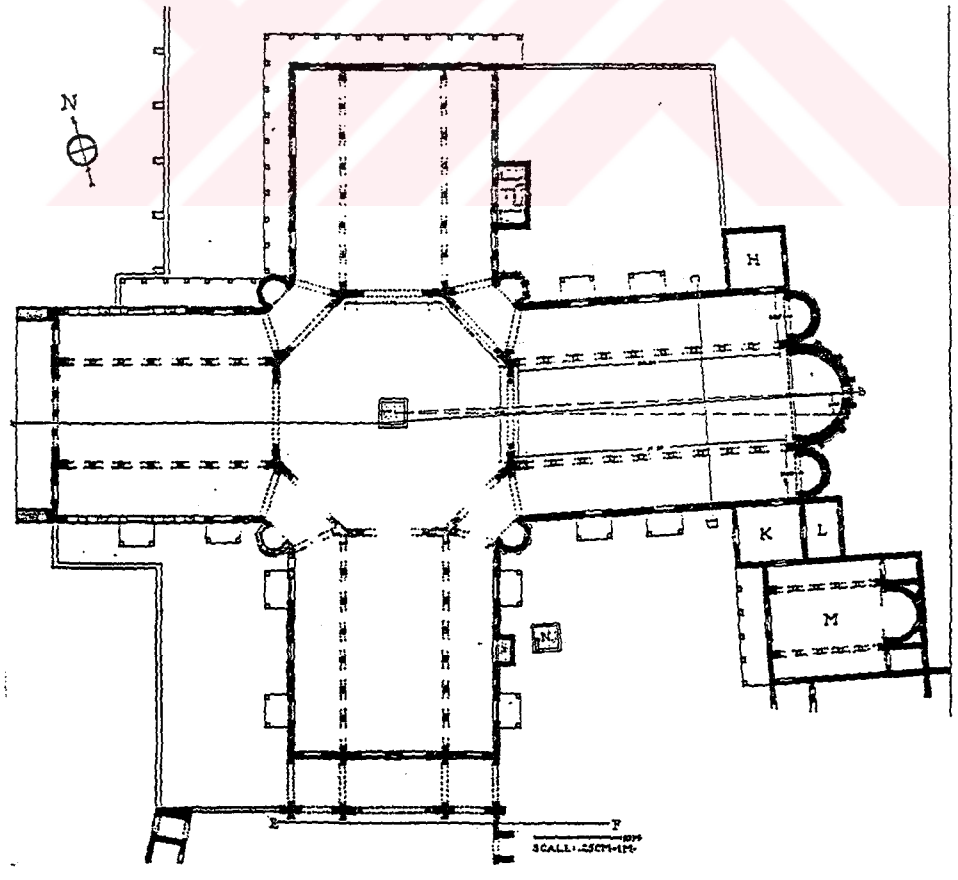
Tasavvuf kurumunun kökleşmesinden sonra ortak bir inancı paylaşan insanlar ilk başta özel olarak tasarlanmış tarikat yapılarına sahip değillerdi. Bu kişiler hocanın evi olarak geçen konutlarda bir araya geliyorlardı. Orta Asya'da görülen benzer bir geleneğin Mısır, Şam ve Kudüs'te de yaygın olduğu bilinmektedir. Hatta bu şehirlerde bazı evlere el konularak veyahut ta sahipleri tarafından bağışlanarak bu amaç için tahsis edilmişti.



Şekil 6. 80 Taht-ı Süleyman Ateş Tapınağı'nın doğu bölümü (Akın,1990: 214, R. 2)

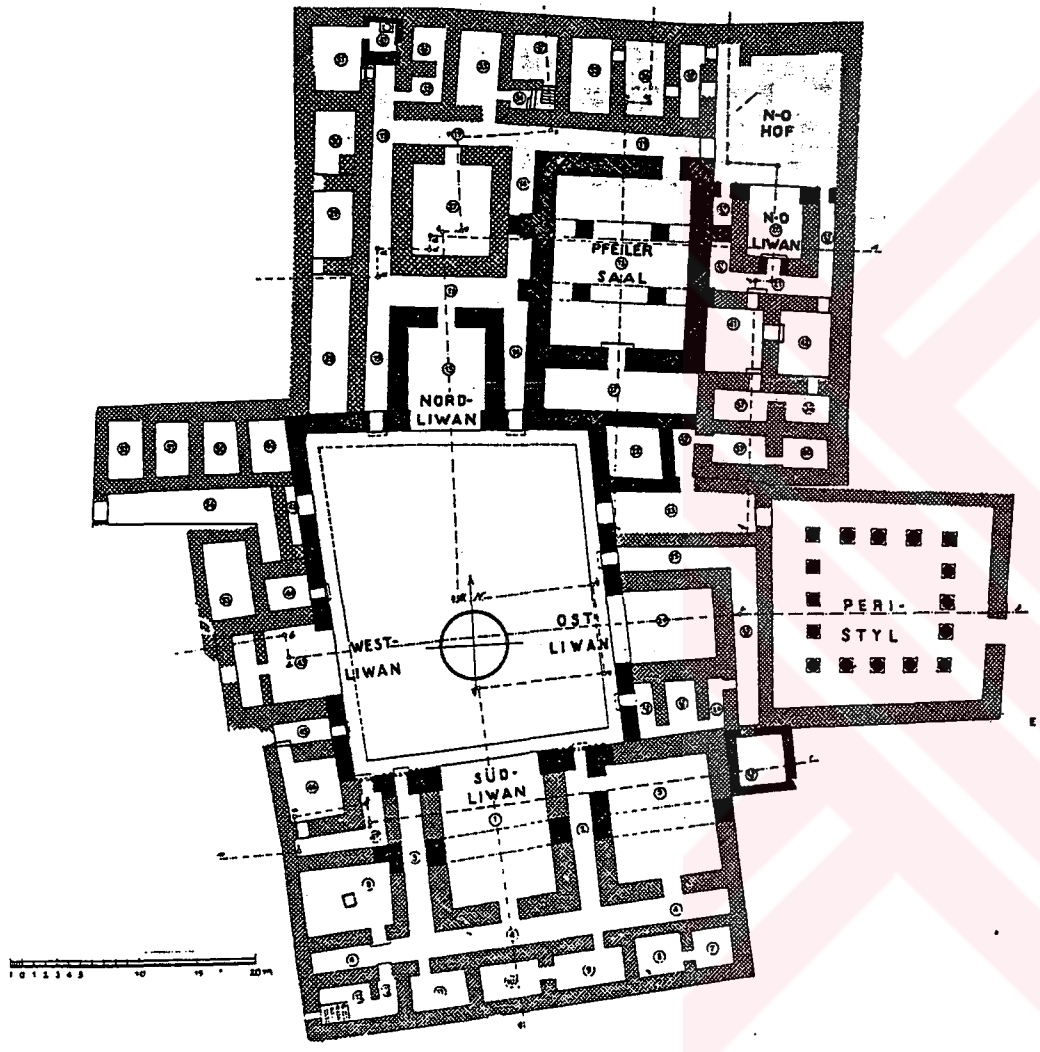


Şekil 6. 81 Taht-ı Süleyman Ateş Tapınağı'nın batı bölümü (Akın,1990: 216, R. 5)

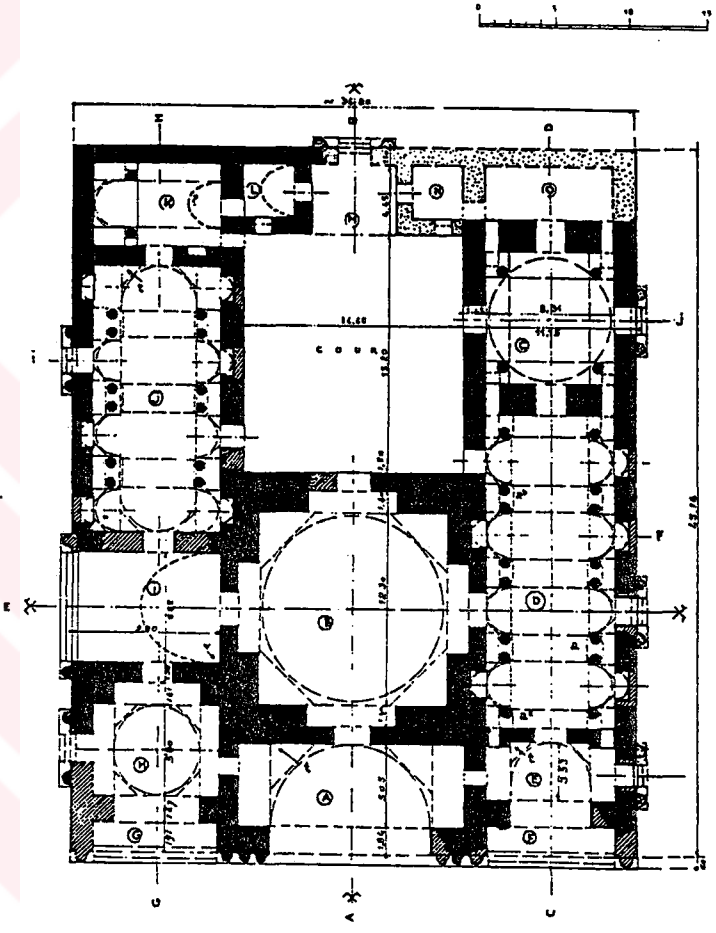


Şekil 6. 82 Kal'at Siman, plan (Akın, 1990: 78, R. 11)

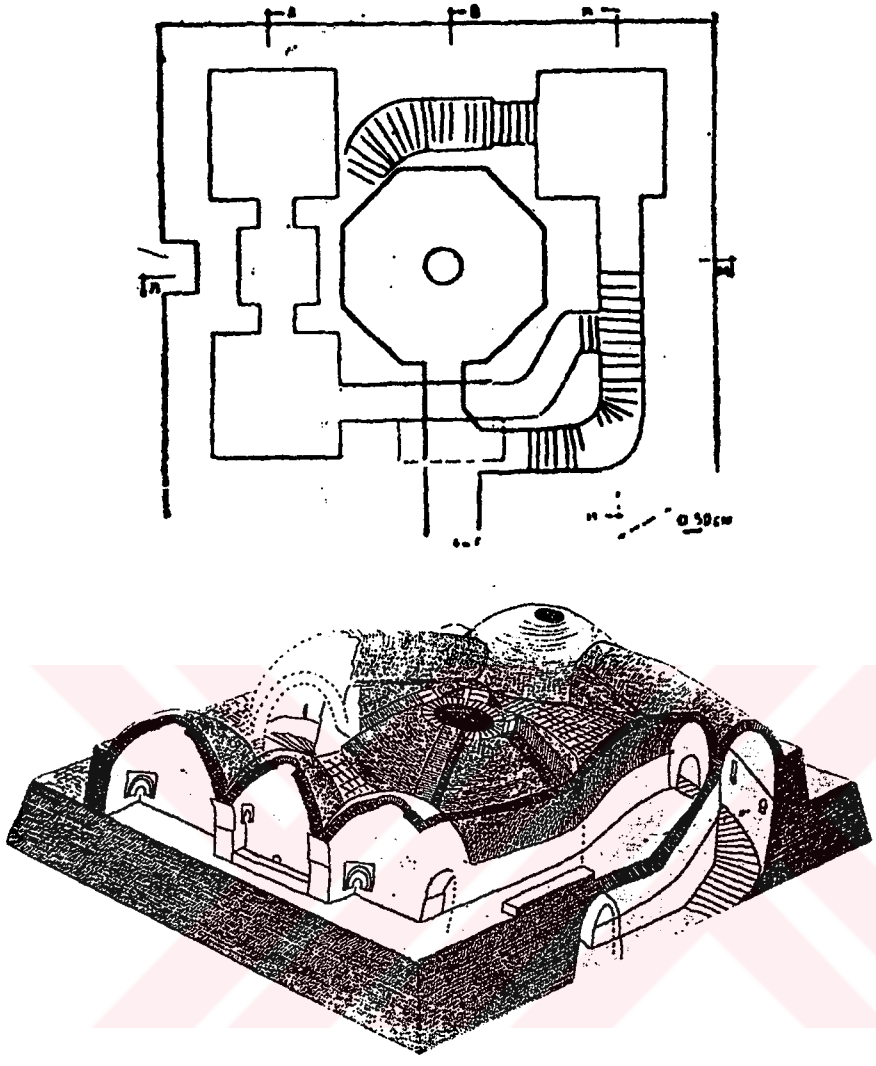
Gerek eyvanın gerekse de bir avlu etrafında dört yönün eyvanlarla vurgulanmasının ilk örneği, miladi I.-II. yüzyıllara tarihlenen Kuzey Irak'ta, Asur'daki Part sarayıdır **(Şekil 6. 83)**. Miladi III. yüzyıla tarihli Sasani döneminden İran'daki Firuzabad Sarayı'nda yapıya giriş kuzeydeki beşik tonoz örtülü eyvandan sağlanmakta, bu eyvanın iki yanında ikişerden dört adet tonoz örtülü mekan bulunmakta, giriş dehlizinden sonra kubbe ile örtülü merkezdeki bölüme geçilmekte, buranın da iki yanında kubbeli iki oda bulunmaktadır. Daha sonra kuzey-güney doğrultulu tonozlu iki eyvanın, aralarda tonoz örtülü mekanların bulunduğu açık bir avluya geçilir. Bu sarayın planı özellikle de giriş dehlizine açılan odalar açısından önemlidir. Miladi V. yüzyıla tarihlenen İran'daki Sarvistan Sarayı'nın kapalı bölümünü merkezi bir kubbe örtmektedir **(Şekil 6. 84)**. Bu bölüme batıdan ve kuzeyden tonoz ile örtülü iki eyvan birer kapıyla açılmaktadır. Ayrıca bu eyvanların açıldıkları merkezi kubbede dört yöndeki eyvan tarzı nişlerle genişletilerek dört kutsal yön vurgulanmıştır. Orta Asya'da ayrıca bu yüzyıldan itibaren feodal düzenle birlikte soylulara ve yerel güçlere ait kale görünümlü köşkler inşa edilmiştir. Bu yapılar barınma ihtiyacına cevap verdiği için içe dönük bir tasarım sergileyen merkezi tek kubbeli veyahut ta merkezde ve köşelerde olmak üzere beş kubbeli bir şema ortaya koymaktaydılar. Özbekistan'da, Kaşkaderya bölgesinde, Aul tepe eski yerleşimindeki miladi V. yüzyıla tarihli iki katlı köşk, dört sütuna oturan ve kemerlerle taşınan merkezi kubbe ve dört köşedeki kubbeleriyle Orta Asya'daki köşklere örnek olabilir. Özbekistan sınırları içinde Semerkent Kâfir Kale'de miladi V.-VI. yüzyıllardan günümüze ulaşan iki katlı yapıda, merkezi kubbeli orta mekana dört ana yönden eyvanlar köşelerden ise kubbeli mekanlar bağlanır. Seyhun nehrinin doğusunda Kazakistan'da bulunan ve miladi VI ile VIII. yüzyıllar arasında kullanılan Baba Ata şehrinin kalesinde bulunan kerpiçten bir mesken, ortada sekizgen bir mekan üzerinde tepesi açık merkezi bir kubbe ve çevresinden duvarlarla ayrılmış mekanların üzerinde de kubbe ile örtülü mekanlar görülmektedir **(Şekil 6. 85)**. Günümüzde bilinen örneklere göre Emevi ve Abbasi dönemlerinden tek dört eyvanlı avluya sahip yapı olarak bilinen Ürdün'deki Amman Kasrı geç Sasani veya geç Emevi dönemlerine, yaklaşık VII. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmektedir. Sarayın merkezinde yer alan açıklığın 10 m. çapına ulaşmasından dolayı açık avlulu olduğu düşünülmektedir **(Şekil 6. 86)**. Arap Coğrafyacı İstahri'nin yazılarında Abbasiler döneminde Horasan Valisi olan Ebu Müslim'in VIII. yüzyıl ortasında Merv'de yaptırdığı köşkü, merkezi kubbe ve dört eyvan birleşmesinden meydana gelmektedir. Merkezi kubbe-dört eyvan ilişkisi



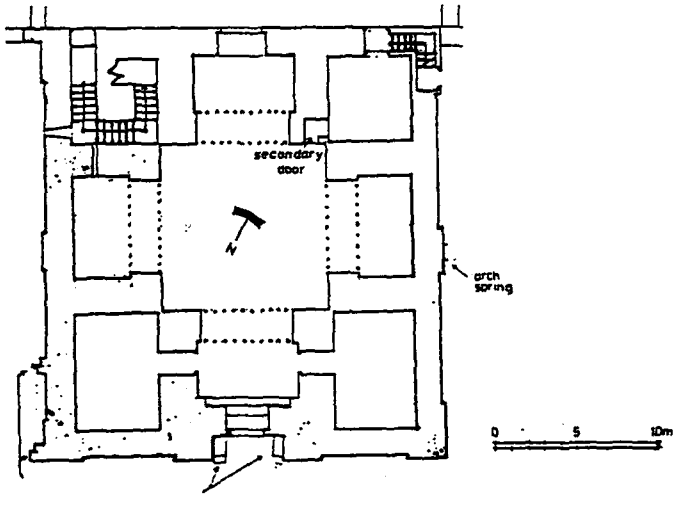
Şekil 6. 83 Asur Sarayı, plan (Akın, 1990: 35, R. 2)



Şekil 6. 84 Sarvistan Sarayı, plan (Akın, 1990: 78, R. 12)



Şekil 6. 85 Baba Ata şehri kalesinde bulunan kerpiçten bir meskenin plan ve rekonstitüsyonu (Esin, 1972: Lev. VI B / a-b)



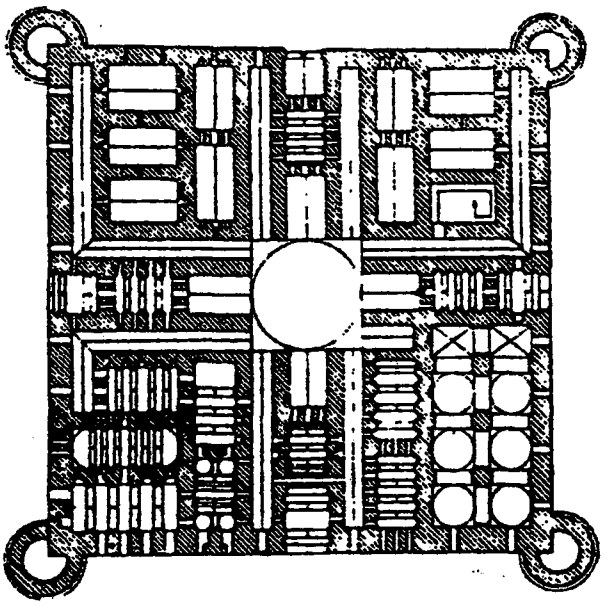
Şekil 6. 86 Amman Kasrı, plan (Akın,1990:36, R. 3)

Abbasi halifelerinin sarayları olan Samarra Cevskü'l Hakani (836) ve Balkuvara (854-859) saraylarının taht salonlarında da görülmektedir. VIII. yüzyılın ikinci yarısında Abbasi Halifesi Mansur'un Bağdat'ta yaptırdığı sarayda merkezi kubbeli, dört eyvanlı bir tasarımın uygulandığı düşünülmektedir. Kentin merkezinde caminin değil de halifenin sarayının yer alması ilginçtir. Özbekistan sınırları içinde yer alan Tirmiz'deki VIII.-IX. yüzyıllara tarihlenen Kırk Kız Sarayı, kubbeli, dört eyvanlı bir şemayı tekrarlar **(Şekil 6. 87)**. İslami dönem Maveraünnehir ve Horasan bölgelerinde özellikle Merv ve Tirmiz'de XI.-XII. yüzyıllardan kalan sivil konutlar feodal köşklere benzemektedir **(Şekil 6. 88)**. Bu konutlar merkezi kubbeli ve genelde dört eyvanlı bir plan şemasına sahiptirler. Genellikle iki katlı olarak ele alınmış bu yapılar kerpiç malzemeden dışa kapalı olarak inşa edilmişlerdir. Horasan'da, Bamiyan'da bulunan XI. yüzyıla tarihli yapı merkezi kubbeli, dört eyvanlı şemayı tekrarlar.

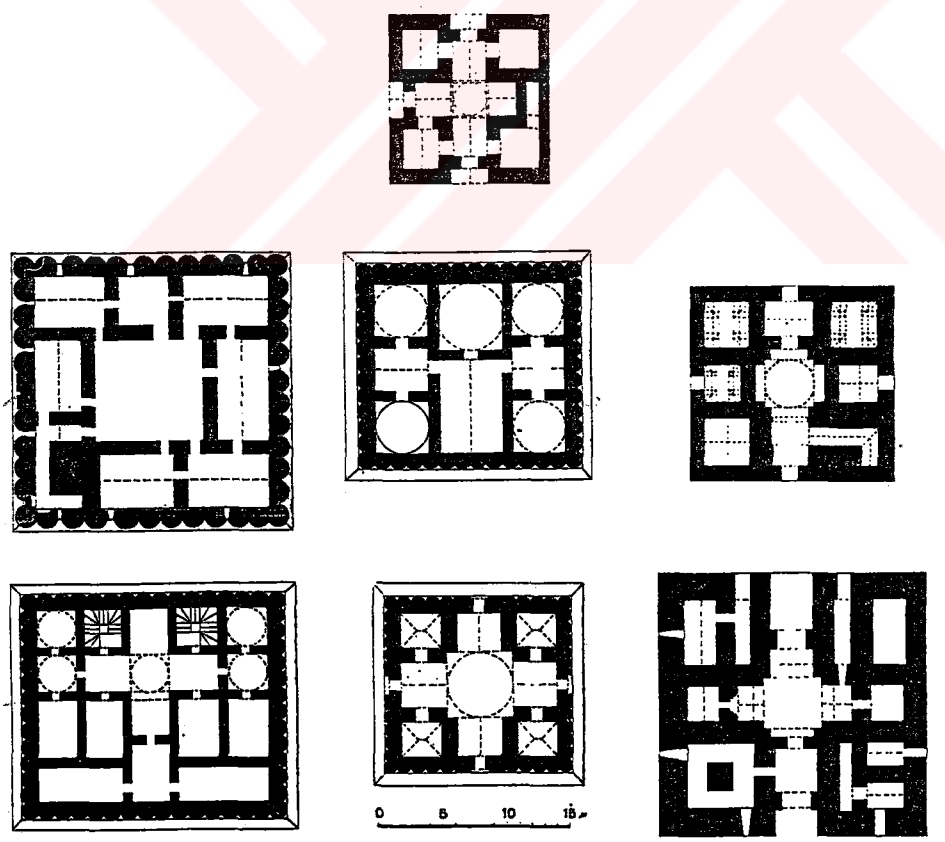
Gazneliler dönemine ait XI. yüzyıla tarihli Leşkeri Bazar'ın Güney Sarayı'nda dört eyvanlı, avlulu bir plan şeması hakimdir. Bu bölümde merkezi kubbeli, haçvari planlı bir şema görülür. Ayrıca sarayın pek çok yerinde merkezi planlı mekanlar söz konusudur. Leşkeri Bazar'daki Orta Saray kuzey-güney doğrultulu bir koridor ile ikiye bölünmekte, bu koridorun uçlarında dışa açılan birer eyvan bulunmaktadır. İki katlı olan sarayın üst katında da dört eyvanlı bir şema görülmektedir. Fakat Orta Saray'da, Güney Sarayı'ndan farklı olarak orta kısım örtülü değildir. Ayrıca Orta Saray'ın üst kat planının güneybatı ve kuzeydoğu köşelerinde dört eyvan şemalı merkezi bir planlama anlayışı görülür. Leşkeri Bazar'da bulunan çok sayıdaki haçvari plan anlayışının görüldüğü köşkten birinde oldukça simetrik ve merkezi planlı bir düzenleme görülmektedir. Kare planlı yapı dokuz eşit parçaya bölünmekte ve bu yönüyle dokuza bölünmüş mandala şemasını hatırlatmaktadır. Ayrıca dört köşede bulunan mekanlar plan şemasını tamamlamaktadır.

Azerbaycan, Apseron yarımadasında bulunan Nardaran Yazlık Sarayı, Şirvanşahlar zamanında XV. yüzyılda inşa edilmiştir. Yapının kubbe ile örtülü havuzlu orta mekanına dört yönden eyvanlar açılmaktadır **(Şekil 6. 89)**. Köşelerde ise kubbe veya sekizgen tonozlarla örtülü birer oda bulunmaktadır.

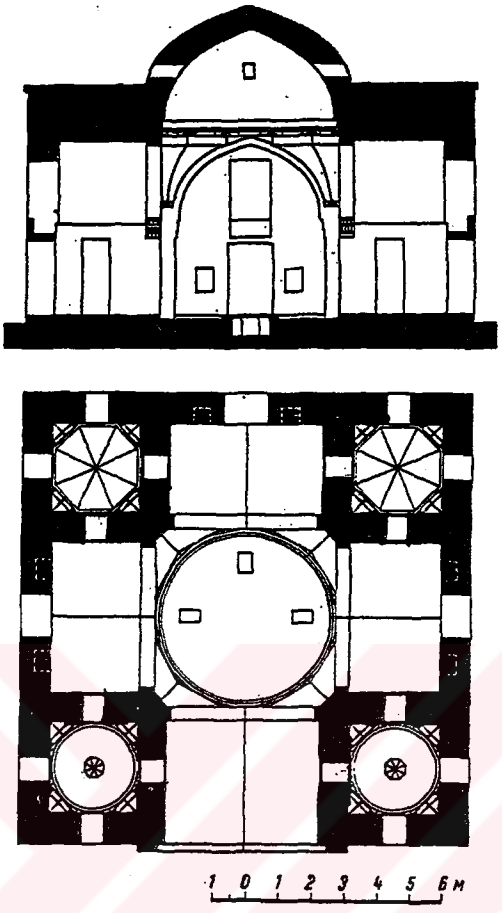
XI. ve XII. yüzyıllarda Orta Asya'da görülen dört eyvanlı, avlulu plan şeması bu bölgenin sınırlarını aşarak Fustat'taki Fatımi dönemi evlerinde, Anadolu'da Diyarbakır Artuklu Sarayı'nda, Rakka'da El Banat Kasrı'nda da görülmektedir



Şekil 6. 87 Kırk Kız Sarayı, plan (Aslanapa, 1990: 178, pl. 136)



Şekil 6. 88 Merv bölgesindeki köşklerin planları (Akın, 1990: 74, R. 5)

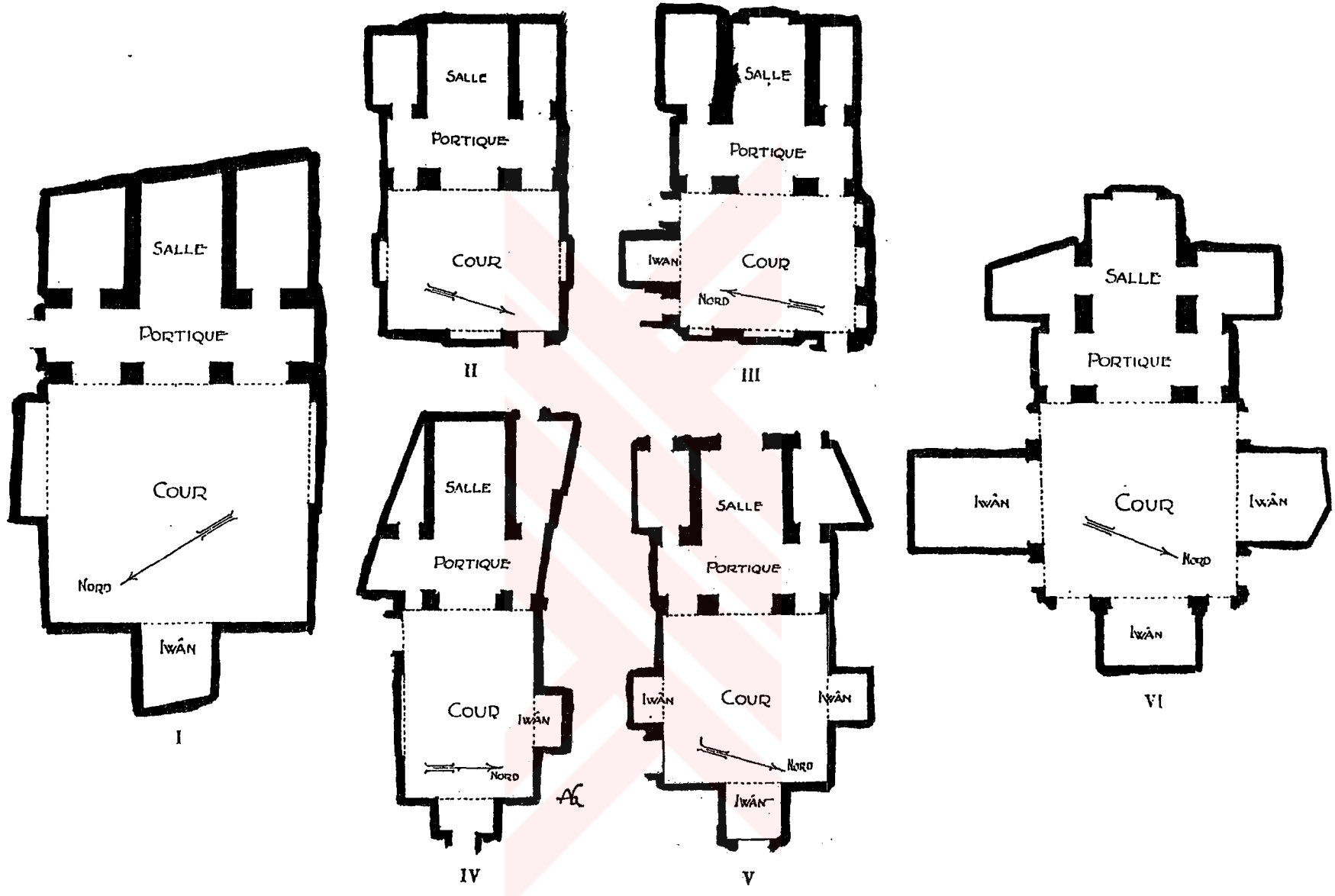


Şekil 6. 89 Nardaran Yazlık Sarayı'nın plan ve kesiti (Akın, 1990: 82, R. 18)

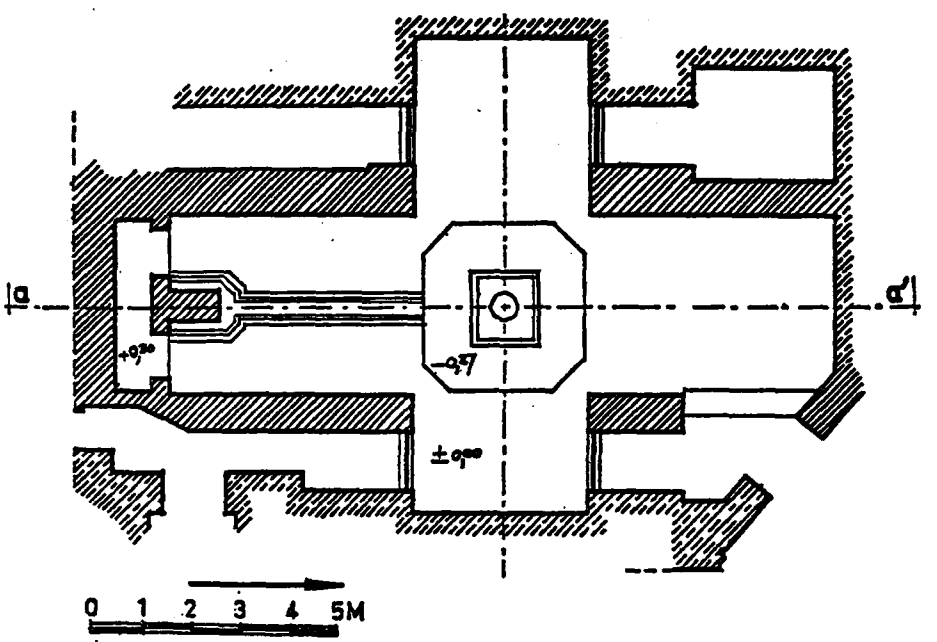
(Şekil 6. 90-91). Fustat'taki evlerde açık avlulu, eyvanlı şemada ayrıca selsebilli havuz avluda yerini almaktadır. Diyarbakır İç Kale'de 1961-62 yıllarında gün ışığına çıkarılan 1220'lere tarihli Artuklu Sarayı'da, Anadolu'daki dört eyvan şemalı saraylar için erken tarihli bir örnektir. Dört eyvanın açıldığı ortadaki avlunun, bir kenarının 3.5 metre olması sebebiyle bu bölümün açık bir avlu için oldukça küçük olduğu bu nedenle de bir kubbeyle örtülü olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla Diyarbakır Artuklu Sarayı'nda merkezi kubbeli mekana bağlanan dört eyvanlı bir şema görülmektedir. Anadolu'da sivil mimari örneklerinden Diyarbakır'daki Şeyhoğulları evinde kubbeli orta mekana üç yönden tonoz örtülü eyvanlar açılmakta girişin karşısındaki eyvanın iki yanında ise kubbeli mekanlar orta mekana eyvanlar sayesinde bağlanmaktadır **(Şekil 6. 92)**.

Tarikat yapılarının sivil mimariyle arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından bazı konutların tarikat yapılarına dönüştürüldüğünü veya aynı zamanda bu işlevi de yerine getirdiğini bilmekteyiz. Yunus ibn Musā'id ash-Shaibāni'nin büyük torunu Saif ad-din Rajihi b. Sābiq b. Hilāl b. Yunus (Ö. 1306) Şam'a yerleştiğinde, Şam'da vezir olan Amin ad-Dawla'nın evi onun adına zaviye olarak tahsis edilmişti. Al Makdisi, Mısır'da ilk hanikâhın Dâr Sa'id as-Su'adā olduğunu, bu yapının tam adının ise as-Salāhiyya olduğunu ifade eder. Yapı, Fatımi sarayında çalışan al-Mustansır tarafından seçim hakkı verilmiş ve 1149 yılında vefatı bilinen Sa'id as Su'adā'nın evine el konulmak suretiyle kurulmuştu. Yapının ilk fonksiyonunun ise yabancı sufilere kalacak yer sağlamak olduğu ifade edilir. Zamanla fonksiyonlarını genişleten bu yapı, Mısır'ın en önemli sufi merkezi haline gelmiştir. Ayrıca Salaheddin Eyyubi'de, 1189'da Kudüs'teki Latin patriğinin sarayını bir hanikâha çevirmişti **(Trimingham, 1971: 15, 17, 19)**.

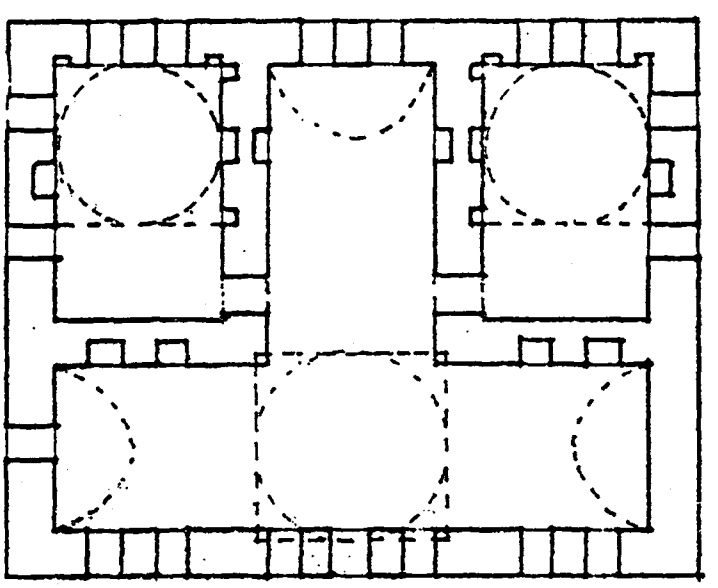
XI. yüzyılın ikinci yarısında resmi medreselerin kurulmasından önce, Horasan bölgesinde dini eğitim, ev-hanikâh adı verilen tesislerle benzer plan özelliklerini paylaşan paralel bir tesis olan ev-medreselerde yürütülmekteydi. Ayrıca benzer bir işlevi camilerde karşılamaktaydı **(Trimingham, 1971: 83)**. İlk defa medrese adının Nişabur'da ortaya çıktığı kabul edilmektedir. İlk medreseler Gazneli Mahmud döneminde Nişabur'da inşa edildi. Daha sonra yaklaşık olarak yarım yüzyıla yakın bir süre medrese inşası durmuş ünlü Selçuklu Veziri Nizamülmülk (1038-1063), Alparslan (1063-1072) ve Melikşah (1072-1092) zamanlarında tekrar medrese inşası



Şekil 6. 90 Fustat Evleri, planlar (Creswell, 1978: 128, fig. 63)



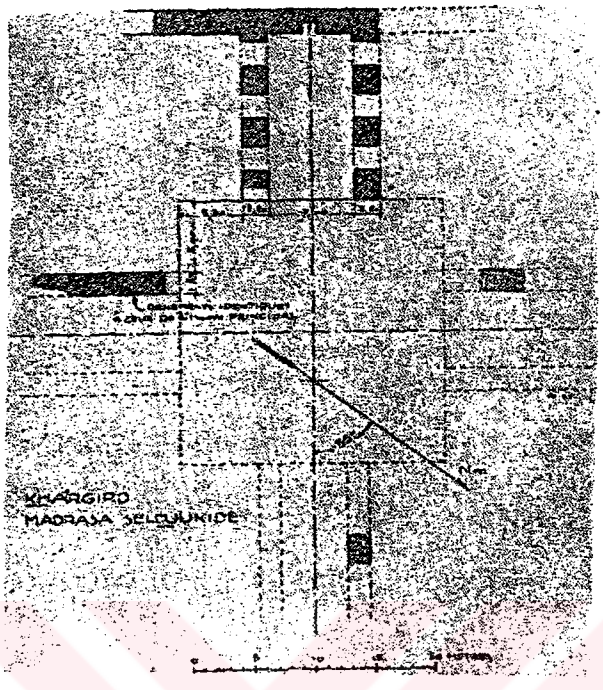
Şekil 6. 91 Diyarbakır Artuklu Sarayı, plan (Aslanapa, 1984: 191)



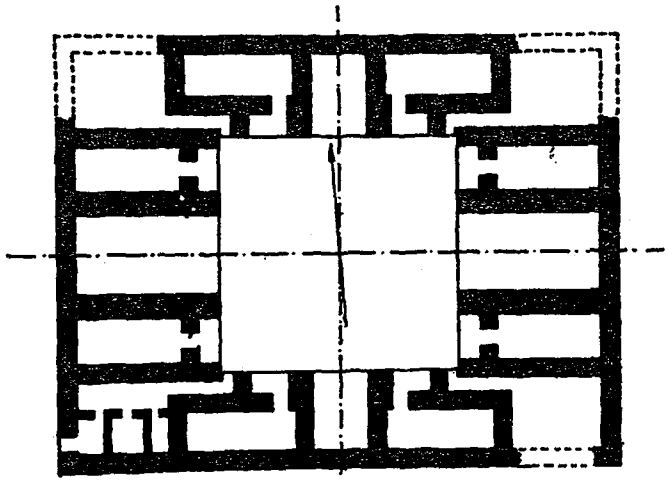
Şekil 6. 92 Diyarbakır Şeyhoğulları Evi (Sözen, 1971: 234)

hız kazanmıştır. XI. yüzyılda Nişabur'da inşa edilen medreseleri Bağdat, Tus, Basra, Isfahan, Herat ve Belh şehrinde inşa edilen medreseler takip etmiş ve bu enstitü tüm Selçuklu imparatorluğuna yayılmıştır. Suriye'de ise Zengiler ve Nureddin Zengi ile değişimler başlamış, bu farklılık Selaheddin Eyyubi tarafından devam ettirilmiştir. Baybars al-Bunduqdari zamanında ise medreselerin inşasında adeta anıtsal örneklerle doruğa ulaşılmıştır. Nureddin Zengi zamanında Halep, Hama, Humus, Şam, Ba'albek, ar-Rahaba ve hakim olunan diğer bölgelerde medreseler inşa edildi. Salaheddin Eyyubi ise Suriye'ye, Şam'a ve Fatımilerin tahtını ele geçirdikten sonra Mısır içlerine medrese yapılarını tanıttı. Amaç ise Şii doktrinlerle mücadele etmek idi. Orta Asya'da Büyük Selçuklu döneminden günümüze ulaşan medreselerde açık avlulu, genellikle dört eyvanlı bir plan şeması görülmektedir. Hargirt ve Rey medreseleri bu plan şemasını göstermektedirler **(Şekil 6. 93-94)**. Büyük Selçuklular dört eyvanlı avlu şemasını önce medreselerde deneyip daha sonra cami mimarisine taşıyıp geliştirmişlerdir **(Altun, 1988: 19)**.

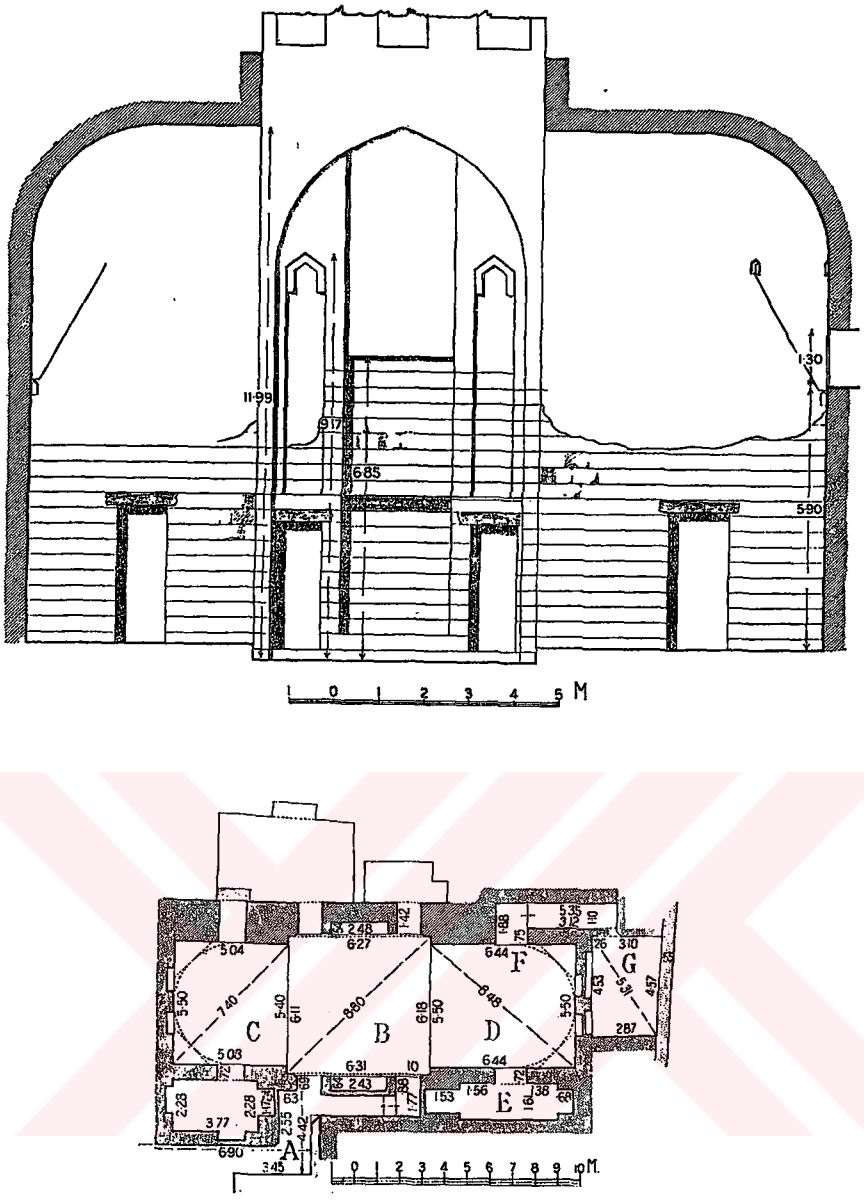
Benzer plan Selçuklular ve atabekleri aracılığıyla Suriye-Irak, buradan da Mısır'a, diğer taraftan Anadolu'ya getirildi. Suriye yolu ile Mısır'a geldiği düşünülen medreselerde mescid bölümlerinin büyükçe bir alanı kapladığı genellikle de avlunun bir bölümünün bu işlev için tahsis edildiği görülmektedir. Bu sebeple bu bölgedeki medreselerin eyvan sayılarında azalma olmuştur. Bazı örneklerde Anadolu'daki tarikat yapılarında olduğu gibi mezar yapılarıyla ilişki göze çarpar. Bu durumda medreselerin kökeni konusunda ifade edilen, hanikâhlar gibi medreselere de ribatların köken olduğu ve ribatların bazılarının mezar yapılarıyla bağlantılı olduğu hatırlanmalıdır. Değişik formlara sahip havuzlar genellikle avluda yerini almakta, su öğesi başlangıçtan beri mevcut olan önemini muhafaza etmektedir. Bu bölgede görülen iki eyvanlı medresenin kökeni konusunda Kahire şehrinin sivil mimarisi üzerinde durulmaktadır. Bu evlerde görülen "mak'ad" ve "ka'a" adı verilen düzenlerin bu bölgedeki medreselerin şemasını etkilediği düşünülmektedir. Mak'ad her zaman kuzeye bakan açık bir veranda; ka'a ise açıklıklı bir örtüyle kapatılmış kare bölüme iki yandan açılan iki eyvanlı bir düzene sahip plan şemasıdır **(Şekil 6. 95)**. Sivil mimariyle medreselerin bağlantısı konusunda birçok evin medreselere çevrilmiş olduğu bilinmektedir. K.A.C. Creswell, XII.-XIV. yüzyıllara tarihli toplam on üç adet evin bu şekilde medreseye çevrildiğine dair tarihi dokümanlara dayanarak örnekler vermektedir **(Creswell, 1978: 129-130)**.



Şekil 6. 93 Hargirt Medresesi planı (Altun, 1988: 49)



Şekil 6. 94 Rey Medresesi planı (Altun, 1988: 50)

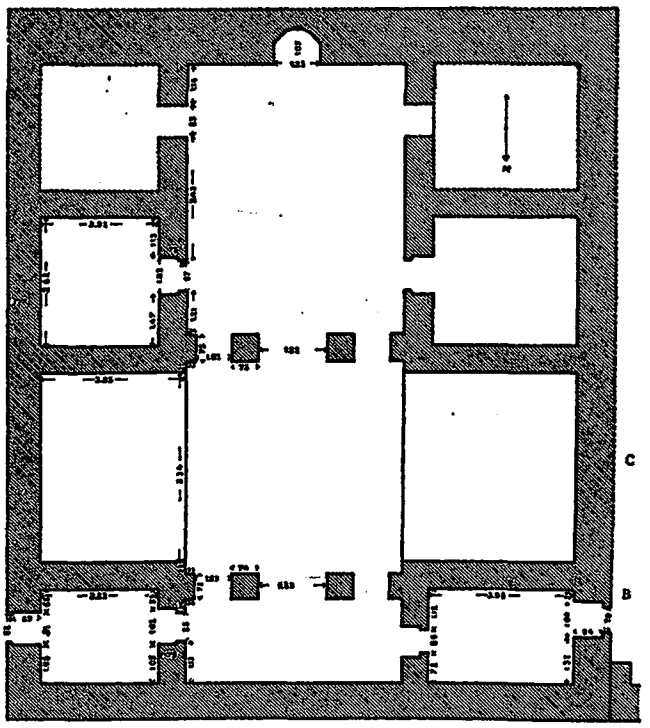


Şekil 6. 95 El Dardır Kaa'sı (Kahire), plan ve kesit (Creswell, 1978: fig. 159)

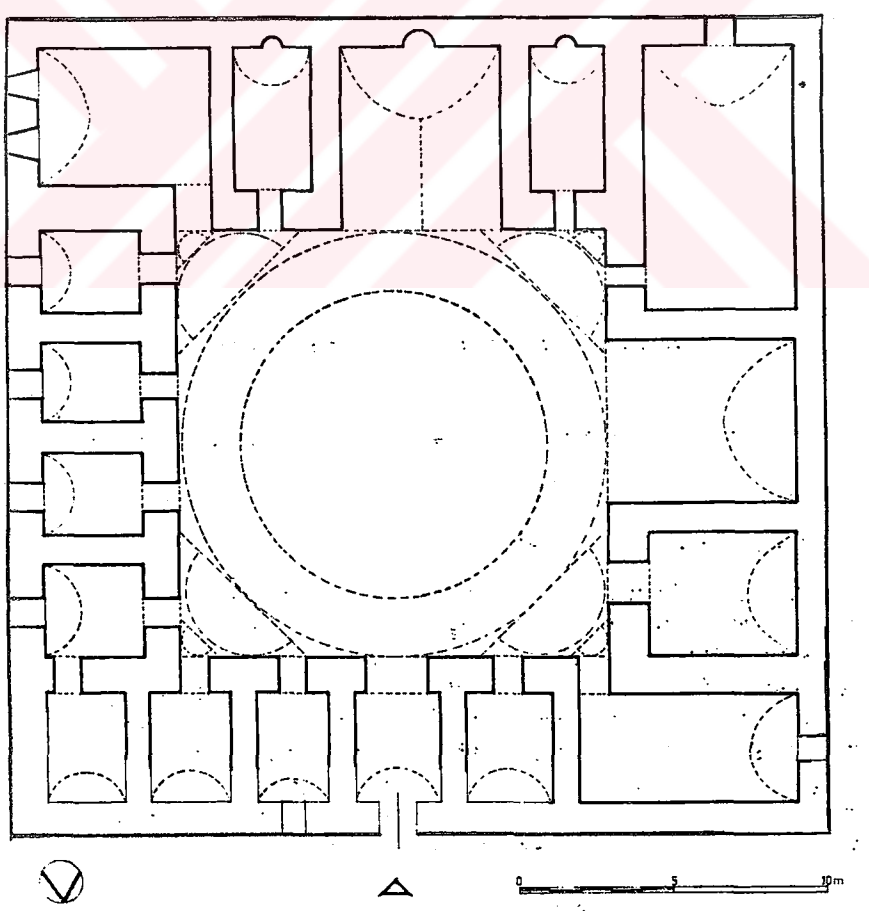
Suriye, Irak ve el-Cezire bölgesine hakim olan Zengiler zamanında Bosra'da inşa edilen ilk kapalı avlulu medrese ünvanına sahip 1136 tarihli Gümüştekin Medresesi, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü önemli bir yapıdır **(Şekil 6. 96)**. Kıble duvarında mescid işlevini karşıladığını gösteren mihrabı bulunmaktadır. Bu bölüme doğudan ve batıdan iki mekanın kapıları açılır. İkinci kapalı avlulu medrese 1151 / 1152 tarihli Tokat şehrindeki Yağıbasan ve üçüncüsü 1157 / 1158 tarihli Niksar'daki Yağıbasan Medreseleri olmuş ve böylece merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin esas olduğu bu şema Anadolu topraklarına taşınmıştır **(Şekil 6. 97-98)**. Anadolu'daki erken tarihli tarikat yapılarının bu bölgelerde ortaya çıktığı, bu yapıların hepsinde merkezi kubbe ile sayıları değişen eyvanlı bir tasarımın tercih edildiği gözlenmektedir. Bu iki yapıdan 1157 / 58 tarihli Niksar Yağıbasan Medresesi'ne ait olduğu düşünülen kitabede geçen "buka" kelimesinin tarikat yapıları için de kullanıldığı hatırlanmalıdır **(Altun, 1988: 41-42)**.

Tarikat yapılarına etkisinden bahsedilen bir başka yapı, İslam'ın ilk camisi aynı zamanda barınma, ferdi ve toplu ibadet, eğitim, iletişim ve dayanışma gibi fonksiyonları da yerine getiren Mescid-i Nebevi'dir. Bu yapı gerek ailesiyle birlikte Hz. Muhammed'i gerekse İslam'ın ilk dervişleri olarak kabul edilen "ashab-ı suffe"yi barındırmaktaydı. Ayrıca vefatını müteakip Mescid-i Nebevi'nin içine defnedilen Hz. Muhammed ile bu gelenek devam etmiştir. Böylece İslam mimarisinin ilk türbesi olarak kabul edilen "Ravza-i Mutahhara" ile Mescid-i Nebevi arasındaki ilişkinin tarikat yapılarına eklenen kurucunun veya şeyhin türbesiyle bu yapılarda devam ettirildiği söylenebilir.

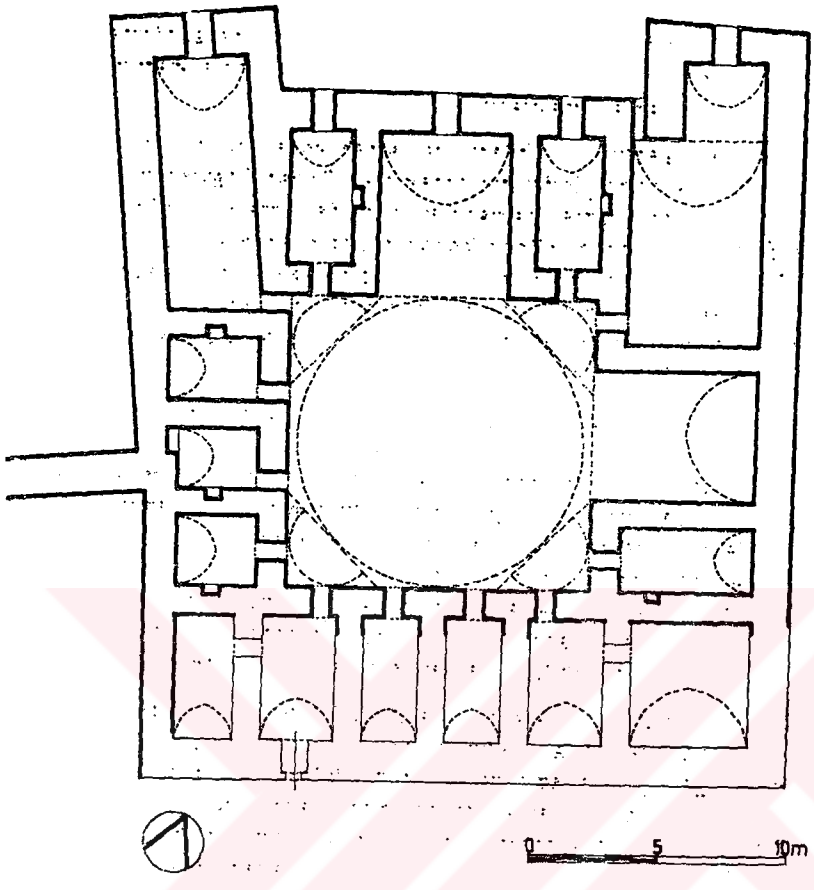
Plan olarak Orta Asya'da pek çok yapıda uygulanan merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin esas olduğu şemayla mezar yapılarında da karşılaşmaktayız. M.Ö. I.ve II. yüzyıllara tarihlenen Kazakistan'daki Babiş Mulla mezar yapısında kare içinde haçvari bir plan düzeni görülmektedir **(Şekil F. 1)**. Kare mekanda dört yönden gelen koridorlar merkezde kesişmekte ve koridorlar birer ufak açıklıkla dışarıyla bağlantı kurmaktadır **(Akın, 1990: 72)**. Isfahan'ın kuzeyindeki Vandadih'de bulunan Düvazdeh İmam Ziyareti'nde birbirini beşik tonozlarla kesen iki koridor yapıyı dörde bölerek her cephenin ortasında dört yönü vurgulayan eyvanlar meydana getirmekte, ortasında ise 3.70 m. kenarlı kareyi örten bir kubbe bulunmaktadır **(Şekil F. 2)**.



Şekil 6. 96 Bosra Gümüştekin Medresesi planı (Creswell, 1978: fig. 50)



Şekil 6. 97 Tokat Yağıbasan Medresesi planı (Sözen, 1972: 22)



Şekil 6. 98 Niksar Yağıbasan Medresesi planı (Sözen, 1972: 27)

SONUÇ

Türklerin İslamiyet'i benimsemesinde tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların önemli etkileri olmuştur. Selçuklu dönemindeki Anadolu, çok sayıda farklı görüşleri temsil eden tarikatların ve önemli mutasavvıfların akınına uğramıştır. 1071'de Anadolu'nun fethi ile başlayan, henüz Türk yerleşimine açılmamış olan yerlerde inşa edilen, tasavvufi kimliğe sahip kişilerin göçleriyle birlikte sayıca giderek yoğunlaşan, doğrudan ilgili olduğu düşünce sebebiyle genel bir ifadeyle "tarikat yapıları" olarak adlandırılan ayrı bir mimari tipin kuruluşu gerçekleşmiştir.

Dini bir kimliğe sahip tarikat yapıları, asıl inşa sebepleri olan ve tasavvufi düşünce sistemlerinin merkezini teşkil eden bilgiyi ve inancı yaymanın yanısıra, yeni yerleşim alanlarını iskana açarak bunların merkezini meydana getirmişlerdir. Fetih sonrasında yapılan ilk iş, kazanılan yeni topraklara Türklerin yerleşimini sağlamaktı. Tarikat yapıları ve bu yapıların daimi kadroları olan, şeyh, derviş, fakih ve mutasavvıflar, dinsel faaliyetleriyle paralel olarak, Anadolu'ya göç eden ve kalacak yeri olmayan nüfus kitlelerinin, zorluk çekmeden fetih edilen topraklara yerleşmelerini kolaylaştırmışlardır. Bu işlevi yerine getirebilmek amacıyla yönetim tarafından desteklenmiş, bu sebeple de bu yapılara vakıflar bağlanmıştır. Böylelikle fetih edilen yerler yönetim adına emniyet altına alınmıştır. Bu yapılar aynı zamanda bir takım vergilerden de muaf tutularak, tarikat yapılarının kurulması devlet tarafından özendirilen bir konuma getirilmiş, pek çok yeni yerleşim merkezleri bu başlık altında incelenen yapılar etrafında kurulmuştur. Buralarda halkın moralini yüksek tutan tasavvuf ehli, geçici veya daimi olarak konaklayarak, tasavvuf düşüncesini Selçuklu dönemi Anadolu topraklarında yaygın hale getirmiş, Ortaçağ boyunca devam eden faaliyetleri sayesinde, Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesi sağlanmıştır.

Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilen tarikat yapılarından, günümüze ulaşabilen örnekler içersinde, "merkezi kubbe ile örtülü kapalı avlu ve eyvan ilişkisinin görüldüğü yapılar", gerek sayıca çoğunluğu oluşturmaları gerekse farklı plan şemalarına sahip örneklere göre daha özenli bir mimari düzen ortaya koymaları

sebebiyle önemli bir yer teşkil etmektedirler. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, Konya Sahip Ata Hanikâhı, Tokat Ebû'ş Şems Hanikâhı, Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi, Tokat Halef Gazi Hanikâhı ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı bu plan şemasını en iyi şekilde temsil eden, Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilmiş yapılardır.

Merkezi kubbe ile örtülü kapalı avlu ve eyvan ilişkisinin görüldüğü tarikat yapıları, kapalı avlulu medreseler ile ortak bazı özelliklere sahiptirler. İlk olarak Maveraünnehir ve Horasan bölgesinde, ve özellikle de Nişabur'da, X. yüzyılın ikinci yarısında faaliyete geçtiği düşünülen medreselerin, Karrami tarikatının etkisine karşı koymak amacıyla, Şafii mezhebine mensup kişiler tarafından inşa edildiği düşüncesi, medreselerin tarikat yapılarından önce inşa edilmiş olamayacaklarını ve bununla birlikte, tarikat yapılarından kapalı bir merkezi avluya ve bu bölümle ilişkili eyvanlara sahip olanların, plan şemasının kökenini, medreselerden almış olabileceği düşüncesinin somut bir temele dayanmadığını göstermektedir. Medreselerin plan şemasının kökeni konusunda; Orta Asya'da müderrislerin, medrese yapılarının inşasından önce kendi konutlarını talebeye eğitim vermek amacıyla kullandıkları görüşü ağırlıklı olarak benimsenmekte, medreselere dört eyvanlı Horasan evlerinin kaynak olduğu görüşü kabul görmektedir. Özellikle de, bahsedilen bu evlerin avlularının üzerinin kapalı oluşu, kapalı avlulu medreselerin, açık avlular gibi ilk olarak Orta Asya'da inşa edilmiş olma ihtimalini desteklemektedir. Ayrıca ilk medreselerin, aslında kapalı avlulu olduğu, fakat boyutların büyümesine paralel olarak, avluların üzerini örtmek zorlaşınca, açık avlulu medreselerin inşasının başladığı dolayısıyla düşünülenin aksine çoğu günümüze ulaşamayan erken tarihli ilk medreselerin aslında kapalı avlulu olduğunu düşünmenin akla yakın olduğu anlaşılmaktadır. Anadolu'daki ilk medreselerin de kapalı avluya sahip medreseler olduğu ve bu yapıların açık avlulu medreselerle birlikte yan yana geliştiği gözlenmektedir. Anadolu dışında, merkezi kubbe ile örtülü kapalı avlu ve eyvan ilişkisinin görüldüğü tarikat yapılarının işlevini, başlangıçta medrese yapılarında olduğu gibi konutların karşıladığını düşünmek mümkündür. Aynı zamanda, Anadolu Selçuklu döneminden günümüze ulaşan tarikat yapılarının kitabelerindeki ifadelerden, yapıların tasavvufa gönül veren kişilerin ibadetlerini yapabileceği bir yer olmasına karşılık, tıpkı bir konut gibi, bu yapılarda hizmet veren sufilerin ve bunun yanısıra ziyaretçilerin tüm ihtiyaçlarının karşılanabileceği bir binanın özelliklerini

bünyesine dahil etmiş olan bir yapı olduğu anlaşılmakta, dolayısıyla bu özellikleri yerine getirebilmesi için, tarikat yapılarının konut mimarisi ile alakasının bulunmasının kaçınılmaz olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Hatta denilebilir ki, tarikat yapıları gerek sürekli kadrosunu gerekse de kısa süreler ziyaretçilerini barındırması, onların temel bazı ihtiyaçlarını (yemek, barınma, dinlenme) karşılaması ve bunu kendi için bir görev olarak üstlenmesi nedeniyle, medreselere göre çok daha fazla konut mimarisiyle ilişkili olması gerekmektedir. Bu özelliği sebebiyledir ki, konut mimarisine benzer olarak mimari açıdan oldukça içe dönük bir karakter sergiler. Buna karşılık, planları konusunda ortak bir kökene sahip olan bu iki yapı tipinden, tarikat yapılarının, bir devlet kurumu haline gelmiş Sünni bir kuruluş olan medreselere göre mütevazı kimliğini gerek boyut gerekse de süsleme açısından genelde daha fazla koruduğu söylenebilir.

Banisi Sahip Ata Fahreddin Ali'nin adıyla anılan Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapısındaki kitabesinde, "hanikâh" olarak adlandırılmaktadır. Banisi Ebû'ş Şems'in adıyla geçen Tokat'taki yapı da kitabesinde bu adla kayıtlıdır. Konya Sahip Ata Hanikâhı'nın kitabesinde, yapının işlevi hakkındaki ifadeler, gerek bu yapı gerekse aynı ifadenin kullanıldığı diğer tarikat yapılarından, XIII. yüzyıl Selçuklu dönemi Anadolu'sunda nelerin beklendiğini ve bu yapıların bu dönemde hangi boşluğu doldurduğunu bize göstermektedir. Buna göre; yapının, banisi Sahip Ata Fahreddin Ali tarafından, "...Allah'ın salih kullarına -menzil- ve suffa ehli müttaki kullarına -mesken- olmak için bina ve inşa ettiği..." yazılıdır. Bu adla anılan yapıların kitabelerindeki ifadelere göre, öncelikle suffa ehli olarak geçen kişiler için "mesken" olduğu, yani bu yapıların tasavvufa gönül vermiş sufiler için -konut / ev- olarak tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, salih kullar için -menzil / konaklama- yeri olarak hizmet vereceği ifade edilmektedir. Bu bağlamda, yapının sürekli kadrosuyla birlikte, geçici olarak konaklamak isteyen kişilere de hizmet vereceği anlaşılmaktadır. Kitabede geçen ifadelerden asıl üzerinde durulması gereken kelimeler, "menzil" ve "mesken" kelimeleridir. Bu ifadelerden, -menzil- kelimesi, konaklama ihtiyacının, yani geçici süreler dahilinde barınma ve bunun yanısıra temel ihtiyaçların giderilebileceği bir mekanı; -mesken- ifadesi ise, başlı başına bir konutun sunduğu yaklaşık tüm hizmetleri verebilecek bir yapı tipini kastetmektedir. Tüm bu tanımlamalar, tarikat yapıları başlığı altında genellediğimiz aynı zamanda, "hanikah" olarak özele indirgediğimiz yapıların, sunacağı işlev ile bağlantılı olarak, konut

mimarisiyle arasındaki ilişkiyi göstermesi açısından ilgi çekicidir. Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, kitabesinde "...dâru's-sulehâ olarak adlandırılan makam...", şeklinde geçmektedir. Bu yapı dışında 648 H. / 1250-51 tarihli Antalya Karatay Dâru's-sulehâsı ve Niksar Ahi Pehlivan Dâru's-sulehâsı, bu tabirin kullanıldığı diğer yapılardır. Antalya Karatay Dârü's-sulehâsı, XIII. yüzyıldan "Gunyet ul-kâtib" adlı inşa kitabında "hanikâh" ismiyle geçmektedir. Niksar Ahi Pehlivan Dâru's-sulehâsı, 723 H. / 1323 tarihli vakfiyesinde, hem "dâru's-sulehâ" hem de "zaviye" olarak kayıtlıdır. Dolayısıyla yapıları tanımlayan bu ifadelerin, birbiri yerine geçebileceği, tüm bu terimlerin, tasavvuf ehline tahsis edilen yapıları tanımladığı anlaşılmaktadır. Niksar Ahi Pehlivan namıyla bilinen Niksarlı Hacı Mehmet'e ait 723 H. / 1323 tarihli Arapça vakfiye, yapının "...tarikat şeyhinin ve tarikat adabıyla edeplenmiş olan salih sofuların (sufilerin) ve aydınlık yolla ibadete devam eden Allah yolundakilerin ikametlerine ait bir zaviye olarak inşa edildiği..." ifade edilmektedir **(Akar ve Güneş, 2002: 87)**. Tokat'taki Halef Gazi Zaviyesi, taçkapısındaki kitabede, "daru'l-ilm ve'l-amel" ve "buk'a" olarak adlandırılmaktadır. "Dâru'l-ilm ve'l-amel" ifadesindeki -dâr- kelimesi, bir kelimenin başına geldiğinde bina ve arsayı bünyesinde toplayan, evin büyüğü, bir kaç odayı bünyesine dahil etmiş mesken, daire, sınır ve işaretle çevrilmiş olan konak ve saraya denilmektedir. Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, kitabesinde "dâru's-sulehâ" (sufi evi), Tokat Halef Gazi Hanikâhı "dâru'l-ilm ve'l-amel" (ilm ve hayır evi), bu iki örneğe göre geç tarihli bir yapı olan 717 H. (1317 / 18) tarihli Ahi Muhyiddin Zaviyesi ise, "dârü'ş-şakirîn ve me'vâ'z-zâkirîn" (Allah'a şükredenlerin evi ve Allah'ı zikredenlerin sığınağı) olarak adlandırılmaktadır. Tokat Halef Gazi Hanikâhı kitabesinde geçen "daru'l-ilm ve'l-amel" ifadesinin yanında, Arapça bir kelime olan "buk'a" sözcüğüne rastlanılmaktadır. Bu kelime, İslam dünyasında, özellikle de Selçuklu döneminde, tarikat ve mezar yapıları için kullanılmasına karşılık, genel olarak din, eğitim veya yardım amaçlı binalara da işaret eder. 552 H / 1157-58 tarihli Danişmendli eseri Niksar Yağıbasan Medresesi, kitabesinde "buk'a mubâreke" olarak geçmektedir **(Akar ve Güneş, 2002: 245)**. Bu yapı dışında, Erzurum'da devlet kuran Saltuklular tarafından yaptırılan Yakutiye Medresesi kitabesinde geçen "buk'a" kelimesi, medrese karşılığı olarak yer almaktadır. Osmanlı dönemine ait Bursa Medreseleri Defterinde de iki yerde medreseye, "buk'a" denilmektedir **(Şahin, 1999: 46)**. Buk'a kelimesinin tarikat yapıları için kullanıldığı bilinse de, Anadolu'da daha çok medrese yapılarında görülmesi, ve bu ifadeye Tokat Halef Gazi Hanikâhı'nın

kitabesinde rastlanılması dikkat çekicidir. Bağımsız bir mescid mekanına sahip yapı, aynı zamanda bölgedeki tarikat yapılarından farklı olarak taçkapısında, mescid ve türbesine ait pencerelerde, ayet ve hadislere yer vermesi yönüyle de diğerlerinden ayrılmaktadır. Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne ait olduğunu düşündüğümüz, Yeşilırmak nehrinin kenarındaki sette yer alan kitabede yapı, "imaret" olarak tanımlanmaktadır. Benzer şekilde, Şeyh Evhadüddin-i Kirmâni sufileri için inşa edilen, 740 H. / 1339 tarihli Kayseri Köşk Hanikâhı, bugün mevcut olmayan kitabesinde bu adla anılmaktaydı. Azerbaycan şehrindeki 1427-28 tarihli Şakir Ağa İmareti, aynı ifadeyle anılan Anadolu dışından bir örnektir. Mütevazı boyutuyla bölgedeki diğer tarikat yapılarından ayrılan yapı, gerek bu özelliği gerekse merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görülmesi ve mumyalığı bulunmayan yatır mezarıyla birlikte, Anadolu'daki Selçuklu dönemi yapılarını hatırlatmaktadır. Osmanlı döneminde oldukça çok sayıda inşa edilmiş bu adla anılan yapılar ise, bu örneklerin aksine, oldukça büyük boyutlu yapılara işaret etmektedir. Mihraplarının konumu sebebiyle, Osmanlı dönemi imaretlerinde, namaz işlevinin ikinci planda kaldığı anlaşılmaktadır. Kitabesinde imaret kelimesine yer veren Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin, buk'a, dâru's-sulehâ, hanikâh, darü'ş-şakirîn - meva'z-zâkirîn ve zaviye gibi isimlerle adlandırılan yapılardan farklı olarak çok küçük boyutlu oluşu, tasavvufi toplantıların yapıldığı merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü bölüm dışında, yapı bünyesindeki asıl işlevi tam olarak tespit edilemeyen tonoz örtülü yalnızca tek bir mekana sahip oluşu dikkat çekicidir. Bu bağlamda kitabesinde geçen ifadeye ve mimari kuruluşuna bakarak, bu yapının kendi kadrosu dışında ziyaretçilerine hizmet sunmasına karşılık, kalacak yer imkanı veremediği düşünülebilir.

Üzerini örten kubbede bir aydınlık açıklığına, zemininde ise genellikle bir havuza sahip merkezi kapalı avlu, sayıları bir ile dört arasında değişen eyvanlarla ilişkilidirler. Bu bölüm, konumu itibariyle yapıların merkezini meydana getirmekte, kendi ölçeğinde kalabalık grupların birlikte bulunabilmesine imkan tanıması ve diğer mekanlarla olan sıkı bağlantıları sebebiyle, mekan örgütlenmesi içersinde, tasavvufi ibadet ve toplantıların yapılabilmesine imkan tanıyan bir mekan olarak hizmet verdiği anlaşılmaktadır. Yapıların kitabelerinde yazdığı gibi, ibadet ve dini toplantıların yapıldığı bir bina olmasının yanında, aynı zamanda gerek sürekli burada ikamet eden tasavvuf ehline gerekse de geçici süreler ziyaretçilerine barınma imkanı sağlaması sebebiyle, bu tür mekanları mimari programına dahil emiştir. Bu

yapılardan, Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda, Tokat Halef Gazi Hanikâhı'nda, Konya Sahip Ata Hanikahı'nda ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda iki bölümlü olarak ifade edebileceğimiz bir planlama anlayışı görülmektedir. Bu yapılara ilaveten, orijinal plan şemasını muhafaza edememesine karşılık Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin de, çok yakınındaki Halef Gazi Hanikâhı'ndaki gibi iki bölümlü bir plana sahip olduğu düşünülmektedir. Giriş dehlizi veya sofası olarak adlandırılan, taçkapıdan sonra ulaşılan koridora açılan mekanlar ile merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü bölüme açılan mekanlar olmak üzere, yapı içersinde ilişkili oldukları birimler açısından iki bölümlü bir planlama anlayışı gözlenmektedir. Taçkapıdan geçilerek ulaşılan koridora açılan mekanların, tandır ve ocakların varlığı nedeniyle mutfak, daha çok geçici süreler ikamet edecek olan kişilere kalacak yer imkanı sağlayan mekanlar, aynı zamanda tasavvuf ehline yeni katılmış yapacağı hizmetlerle olgunlaşarak yükselecek olan müridin barındığı odalar oldukları düşünülmektedir. Merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü bölüm ile bağlantılı olan diğer odalar ise daha çok şeyhin ve önemli ziyaretçilerin kaldığı bölümlerdir. Daha özenli ve aynı zamanda güvenli olan bu mekanların duvarlarında nişler ve ocaklar bulunmaktadır. Ayrıca bu mekanların ışık almasını ve havalanmasını sağlayan pencerelerin, mazgal şeklinde beden duvarlarının üst seviyelerinde ele alınmış olmaları, mekanların mahremiyeti de sağlaması gerektiği ile ilişkilidir.

Merkezi kubbe ile örtülü kapalı avlu ve eyvan ilişkisinin esas olduğu Anadolu Selçuklu dönemi tarikat yapılarından, Tokat şehrinde bulunan Ebû'ş Şems Hanikâhı, Şeyh Meknûn Zaviyesi, Hoca Sünbül Baba Zaviyesi ve Halef Gazi Hanikâhı'nda, merkezi kubbe ile örtülü kapalı avlu mekanlarına yalnızca tonoz örtülü tek bir eyvan açılmaktadır. Bu özellik, aynı şehirdeki bir İlhanlı eseri olan 1317 / 18 tarihli Ahi Muhyiddin Zaviyesi ile 777 H. / 1375 tarihli Tokat'ın Dazya (Gümüştop) köyündeki Zaviye'de tekrarlanmaktadır. Tokat ve Niksar şehirlerinde, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü çok sayıda tarikat yapısı bulunmaktadır. Anadolu'da ki ilk kapalı avlulu medreseler (1151-52 tarihli Tokat ve 1157-58 tarihli Niksar Yağıbasan Medreseleri) ile kapalı avlulu tarikat yapılarının aynı yerlerde oluşları, bu iki yapı tipi arasında, plan şemasıyla ilgili olarak kurulmaya çalışılan ilişki bakımından dikkat çekicidir. Fakat Tokat bölgesindeki tarikat yapıları, bölgedeki medrese yapılarından farklı olarak ısrarlı bir şekilde, merkezi kubbe–tek eyvan ilişkisini ortaya koyar. Buna karşılık kapalı avlulu Tokat Nizameddin Yağıbasan Medresesi

üç, Niksar Yağıbasan Medresesi iki, açık avlulu Tokat Gök Medrese ise iki eyvanlı bir plan şemasına sahiptir. Bir tarikat kurumu olan bu yapıların, yalnızca tek bir şeyhinin olduğu ve şeyhin zemini kubbe ile örtülü kapalı avluya göre yüksekte kalan tek bir eyvanda oturduğu, tasavvufi törenlerin ve ibadetlerin ise bu eyvanın önündeki merkezi kubbeli kapalı avluda icra edildiği, dolayısıyla da ikinci veya daha fazla eyvana gereksinim olmadığı düşünülebilir. Fakat Tokat bölgesindeki bu yapılarda gözlenen tek eyvan uygulamasının, aynı zamanda simgesel bir boyutunun da olabileceği göz ardı edilmemelidir. Özellikle, Mısır medreselerinde gözlemlenen eyvan sayısı ile mezhepler arasındaki ilişki ve her mezhebi bir eyvanın temsil etmesi, Anadolu medreselerinde kabul görmemektedir. Buna karşılık, Tokat bölgesindeki tarikat yapılarında, merkezi kapalı avluya bağlanan tek eyvan şemasında ısrar edilmesi simgesel bir boyutu da akla getirmektedir. Tokat bölgesindeki bu yapıların kitabelerinin hiçbirinde mezheplere veya tarikatlara göre bir ayırımdan bahsedilmez. Konya Sahip Ata ve Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhları'nda sırasıyla dört ve üç eyvanlı bir plan şeması uygulanırken, Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda dört devşirme ayakla taşınan, muhtemelen kubbeyle örtülü orta mekanın kuzey ve güneyinde yer alan iki eyvana karşılık, kubbeli orta mekanın doğu ve batısında yer alması beklenen eyvanlar, güney eyvanının iki yanına alınarak, kıble duvarına paralel enine bir mescit bölümü elde edilmekte ve "T" şeklinde bir orta mekan meydana gelmektedir. Bu yapılarda eyvan sayısının artması, merkezi bir kubbe örtülü orta mekanda icra edilen tasavvufi törenlerin ve ibadetlerin daha çok sayıda kişinin izleyebilmesine imkan tanımaktadır. Sonuç olarak genellikle zemini, kubbe ile örtülü orta mekana göre yüksekte kalan eyvanların, izleyicilere ayrılmış mahfiller, orta mekanın ise tasavvufi törenlerin, ibadetlerin ve ritüelin gerçekleştiği bir mekan olarak hizmet verdiği tahmin edilebilir.

Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın giriş koridorunun üzerinde bir ikinci kat hücresi yer almaktadır. Benzer şekilde, Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda da, yapıya girişi sağlayan tonoz örtülü koridorun üzerinde, biri tütekli bir örtüyle diğeri kubbeyle örtülü olmak üzere ardarda sıralı iki birimli bir ikinci kat hücresi yer alır. Bu hücrenin dışında, orta mekanın kuzeybatısına gelen köşede, ikinci kata taşınmış kubbeyle örtülü bir mekan daha bulunmaktadır. Her şeyden önce, gerek Afyon Boyalıköy gerekse Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhları'nda, ikinci kata alınan alçak tavanlı ve oldukça küçük boyutlu bu mekanları alt katta çözümleme imkanı

varken neden üst kata taşınmak istendiği sorusu akla gelmektedir. Ayrıca her iki yapıda da, bu mekanlara çıkışı sağlayan merdivenlerin, yapının en önemli mekanı olarak ifade edebileceğimiz tasavvufi toplantıların ve ibadetlerin yapıldığı merkezi kubbe ile örtülü mekana yerleştirilmesi ilgi çekicidir. Kütahya Balıklı Tekke'de, girişin üzerine alınmış bir ikinci kat hücresinin varlığı tespit edilirken, Kayseri'nin İncesu ilçesindeki Şeyh Turesan Zaviyesi'nde, oldukça ufak boyutlu ve çarpık olarak ele alınmış iç avlu kubbesinin altına sadece dama çıkabilmek amacıyla böyle bir merdiven yerleştirilmiştir. Merkezi simgeleyen, kubbe örtülü "sofa / kapalı avlu" mekanı, evrenin yönlerini sembolize eden eyvanlarla ilişkilendirilmekte, törensel bir mekan olan sofadan yukarı doğru basamak basamak yükselen merdivenlerle alt kattan soyutlanmaya çalışılan özel mekanlara ulaşılmaktadır. Tarikatlardaki inanışa göre; sufi olarak da adlandırılan salik kişi, Hakk'la bir olmak ve bu arzusunu gerçekleştirebilmek için tarikat yolunu izlerken bir takım makamatlardan ve hallerden geçmektedir. Salik, tarikat yolunda yedi makamdan oluşan aşamalar zincirinde yoğrulur olgunlaşır, bu sayede ise ruhi ve ahlaki açıdan olgun hale gelir **(Nicholson, 1978: 25-26)**. Muhtemelen merdivenlerle ulaşılan üst kat odası, bu aşamalardan geçmiş olan hanikâhın şeyhine ait olmalıdır. Benzer şekilde, bazı medreselerde tek katlı bir plan anlayışı uygulanmışken üst kata alınmış tek bir mekana rastlanılmakta, bu hücrelerinde medresenin müderrisine ait olduğu düşünülmektedir. Anadolu Selçuklu döneminde inşa edilen tarikat yapılarıyla bağlantısının şüphe götürmez olduğu Osmanlı'nın kuruluş dönemine tarihli Fütüvvet Camileri'nde de, üst katta, girişin yada mihrabın üzerine taşınan özel mekanların varlığı tespit edilebilmektedir. Fütüvvet Camileri'ndeki bu mekanların yapıların daha çok zaviye işleviyle alakalı olabileceği düşünülebilir. Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nda, girişin üzerine alınmış iki birimli ikinci kat hücresinden güney yönde kalanının üzerini bir tütekli tonoz örtmektedir. Bu örtü sistemi hem Anadolu'da hem de Türklerin geldikleri yer olan Orta Asya'da uzun bir geçmişe sahiptir. Köşeleriyle evrenin tüm yönlerini gösteren eş merkezli kareler, merkezi vurgulayan bir tür - tevhid- sembolü olarak yorumlanmaktadır **(Gölpınarlı, 1969: 42-43)**, **(Sunar, 1975 b: 16-17)**. Tüm evrenin Tanrı ile bütünleşmesi yani tevhid, "vahdet-i vücut" inancının özünü meydana getirmektedir. Bayramilik tarikatında ise bu inanç önemli bir yer teşkil eder **(Gölpınarlı, 1961: 426)**. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda üst kata alınmış hücrenin yanısıra dama çıkan merdivenlerin, işlevsel amaçlı oldukları düşünülebilir. Bu yapıların çağdaşı olan pek çok kapalı veya açık avlulu tarikat

yapısında dama çıkışı sağlayan merdivenler yer almaktadır. İşlevsel özelliğinin yanısıra ne gibi tasavvufi tören ve ibadetlere sahip olduklarını tespit edemediğimiz tarikatlarda, dama çıkıp ibadet etmenin özel bir anlamının olup olmadığını bilememekteyiz. Anadolu'ya Haçlı seferlerine katılmak amacıyla gelen Bedevi tarikatının üyelerinin dama çıkarak, yüzlerini güneşe çevirdikleri, saatlerce güneşe bakarak hareketsiz kaldıkları ve bu şekilde bazen günlerce bazense kırk gün yemeden içmeden durarak kaldıkları bilinmektedir. Özellikle bu tarikatın kurucusu olan Ahmed bin Ali İbrahim el Bedevi'nin (1199-1276) evinin damına çıkarak kendinden geçtiği ve bu esnada kerametlerin hasıl olduğu ifade edilmektedir. Ahmed Bedevi ile müridlerine dam üstünde oturmaları sebebiyle "sutuhiye" adı da verilmekteydi **(Doğrul, 1948: 116-117), (Kara, 1985: 282)**. Âriflerin Menkıbeleri'nde, Mevlana için medresenin damına bir hücre yapılmış olduğuna ve zaman zaman onun damda ibadet ettiğine değinilmektedir. Sonuç olarak dama çıkıp ibadet etmenin, tasavvufi ritüelin bir parçası olabileceği düşünülebilir.

Anadolu'da "tekke" adıyla anılan yerleşim bölgeleri bu mimari tipin varlığına işaret olabileceği gibi, mezarların ve mezar yapılarının varlığı da, bir tarikat yapısının varlığı ile ilişkili olabilir. Gerek açık avlulu gerekse merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü kapalı avlulu tarikat yapılarının mezar yapıları yada mezarlıklarla ilişkilendirilmiş olmaları bu yapılara "ziyaretgah" karakteri kazandırmaktadır. Benzer uygulamaya medrese yapılarında da rastlanılmakta, bu durumda türbe bazen girişin karşısındaki eyvanda, eyvanın arkasında veya eyvanın iki yanındaki mekanlardan birinde, bazen de girişin sağı veya solundaki hücrelerin birinde yer almaktadır.

Tokat bölgesindeki Ebû'ş Şems Hanikâhı, Şeyh Meknûn Zaviyesi, Hoca Sünbül Baba Zaviyesi ve Halef Gazi Hanikâhı'nda, merkezi kubbeli kapalı avluya yalnızca tek bir eyvan bağlanmaktadır. Tüm bu yapılarda, merkezi kubbeli bölüme bağlanan eyvanda bir mihrap yer almaz. Benzer şekilde, 1317 / 18 tarihli Tokat Ahi Muhyiddin Zaviyesi'nde, merkezi avluya açılan eyvanda mescit işlevini karşıladığına işaret eden bir mihrabın izine rastlanılmamaktadır. Buna karşılık, Selçuklu dönemine tarihli kapalı veya açık bir avlu şemasına sahip olan medreselerde, genellikle yapının merkezini teşkil eden orta mekana açılan girişin karşısındaki eyvan, bir çok örnekte bu işleve tahsis edilmiştir. Tokat şehrindeki incelediğimiz tarikat yapılarından sadece Halef Gazi Hanikâhı yapı bünyesine dahil edilmiş müstakil bir mescite sahiptir.

Fakat bu mescid, merkezi kubbeli avluya açılan eyvan da değil giriş sofasına açılan ayrı bir birim olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer örneklerde döneminden kalma bir mescit mekanı kesin olarak tespit edilememektedir. Sonuç olarak, Ebû'ş Şems Hanikâhı, Şeyh Meknûn Zaviyesi, Hoca Sünbül Baba Zaviyesi ve Halef Gazi Hanikâhı'nda, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü yapının bu bölümünün namaz için tahsis edilmediği, muhtemelen tasavvufi törenler ve ibadetler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aynı ifade Tokat Ahi Muhyiddin Zaviyesi için de tekrarlanabilir. Tokat şehir merkezinde, merkezi kubbe-eyvan ilişkisinin görüldüğü plan şemasına sahip tarikat yapılarından, Halef Gazi Hanikâhı dışındaki yapılarda mescid işlevini yerine getirebilecek mihrabı olan bir mekana rastlanılmamasına karşılık, yapılara ait tarihi dokümanlar incelendiğinde bu yapılarda görevli imam, müezzin gibi mesleklerin vazifelerini yerine getiren kişilerden bahsedildiği anlaşılmaktadır. Tokat Ebû'ş Şems Hanikâhı'na ait olduğu düşünülen 984 H. / 1576 tarihli Defter-i Evkaf-ı Rûm'da yapı, Vezir Hanikâhı olarak kayıtlıdır. Yapıyla ilgili vakıflardan bahseden bu belgede, imam ve müezzinin varlığı ile Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivindeki Hurufat defterlerinde, 1696-1828 tarihlerine ait olan onbeş kayıtta, Vezir Ahmet Paşa Zaviyesi olarak geçen yapıya yapılacak şeyh tayini ile birlikte imam tayininden bahsedildiği tespit edilmektedir **(Aksulu, 1994: 125)**. 984 H. / 1576 tarihli Defter-i Evkaf-ı Rûm'da, Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne ait bir mescidin varlığına işaret eden ifadeler geçmektedir. Hoca Sünbül Zaviyesi ve vakfi bünyesinde 1 zaviyedar, 1 mütevelli ve 1 mescit imamının bulunduğu kayıtlardan anlaşılmaktadır. Vakıf gelirlerinin toplanması ve gerekli yerlere tahsisi işi ile mütevelli, zaviye bünyesinde yapılan dini ayin vb. törenlerin yanısıra zaviyenin temizliği, misafirlerin ağırlanmasından zaviyedarın, mescitteki dini vazifelerin de görevli imam tarafından yerine getirildiği ifade edilmektedir. Vakıf gelirinin azlığı sebebiyle türbedarın bulunmadığı, hatta 1908 yılında zaviyedar olan Hacı Hasan Baba'nın aynı zamanda türbedarlık görevini de yerine getirdiği saptanmaktadır. XX. yüzyıl başlarından itibaren ise sadece türbedar ve zaviyedar (ikisi birlikte) görevlilerinin varlığından bahsedilmektedir. Bu tarihte zaviyeyle ilgili iktisadi, sosyal ve dini konularla ilgili görevler zaviyedarlık ve türbedarlık görevlerini üzerinde taşıyan kimse tarafından yürütülmüştür **(Savaş, 1994: 205)**. Tokat Halef Gazi Hanikâhı'na ait 984 H. / 1576 tarihli Defter-i Evkaf-ı Rûm'da, "hanikâh" olarak kayıtlı yapının görevlileri arasında imam ve müezzinin varlığı tespit edilebilmekte, bu durum yapının bünyesine dahil edilen ve günümüze ulaşabilmiş mescid bölümü

ile örtüşmektedir. Ahi Muhyiddin Zaviyesi'nin aynı tarihli vakıf kaydında da mescitin ve imamın varlığına değinilmekte, buna karşılık yapıda bir mihrap izine rastlanılmamaktadır. Tüm bu vakıf kayıtlarında geçen ifadelerden, yapılarda görevli imam ve müezzinin varlığı tespit edilebilirken neden mescid işlevini yerine getiren bir mekanın bulunmadığı sorusu akla gelmektedir. Ebû'ş Şems Hanikâhı'nın doğu, Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin batı bölümü günümüzde yıkıktır. Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin doğu bölümü yıkıkken daha sonradan tekrar inşa edilmiştir. Ebû'ş Şems Hanikâhı'nın günümüze ulaşamayan doğu bölümünde, batı bölümündeki kare planlı, kubbeli türbe gibi aynı mimari özellikleri tekrarlayan ve merkezi kubbeli kapalı avluya bağlanan eyvana, bir kapıyla açılan mescid bölümünün bulunması olasıdır. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin batı, Şeyh Meknûn Zaviyesi'nin doğu bölümünde merkezi kubbeli kapalı avluya bir kapıyla bağlanan tonoz örtülü mescid mekanlarının bulunması mümkündür. Tokat Ahi Muhyiddin Zaviyesi'nin orijinal planının üzerinde de oynandığı ve bazı kısımların yıkıldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda, bu yapılardaki mescid olma ihtimali yüksek bölümlerin günümüze ulaşamamış olmasının tesadüfi bir nedene bağlı olmadığı fikri akla gelmektedir. Evliya Çelebi, Tokat şehrindeki Bektaşilerin varlığına değinmekte ve bunlara ait tekkelerden bahsetmektedir. Bu durumda Evliya Çelebi'nin de değindiği Tokat bölgesindeki pek çok tarikat yapısı, onun buraya geldiği tarihlerde Bektaşi tekkeleri haline gelmiş olabilir. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi hakkında 1908 tarihinden itibaren zaviyedarlık ve türbedarlık görevini yerine getiren tek bir kişiden bahsedilmekte, buna karşılık imam ve müezzinin görevlerini yerine getiren kişilerin yapıda bulunmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tarihten sonra bu yapının mescid fonksiyonunu bünyesinde barındırmadığı tahmin edilmektedir. Sünni inancı doğrultusundaki yapılara özgü mimari özelliklerini günümüze kadar muhafaza eden Halef Gazi Hanikâhı dışında, Tokat şehrindeki bahsi geçen yapıların, tarihi dokümanlara dayanarak önceleri Sünni inancı doğrultusunda hizmet verirken, günümüze ulaşan şekillerine bağlı olarak daha sonradan heterodoks tarikatlara mensup kişilere ait hale geldikleri düşünülmektedir.

Konya Sahip Ata Hanikâhı'nda, hanikâhtan önce inşası gerçekleştirilen cami namaz işlevini karşılamakta dolayısıyla hanikâhın iç mekanında, ilk inşa tarihinde bir mihrabın yerleştirilmesine ihtiyaç duyulmamakta buna karşılık daha sonradan güney eyvanına bir mihrap eklenerek aynı zamanda namaz kılabilmeye imkan tanır hale

getirilmektedir. Dolayısıyla, hanikâhın ilk inşa edildiği tarihte dört eyvanla birleşen merkezi kapalı avlusunun tasavvufi ibadetlere tahsis edildiği anlaşılmaktadır. Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı'nın güney duvarında, kazı buluntularına dayanarak bir mihrabın bulunabileceği üzerinde durulmaktadır. Fakat bu mihrabın döneminden mi yoksa bir cami olarak kullanılmaya başlandığı dönemden mi olduğu üzerinde bir fikir yürütülememektedir. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nda, kubbe ile örtülü avlusunun güneyinde, enine gelişen bir mescit mekanı yer almaktadır. Yapının merkezini teşkil eden "T" şeklindeki bu bölümün, çeşitli tasavvufi ibadetlerin ve törenlerin yapıldığı bir mekan olmasının yanısıra namaz fonksiyonuna da tahsis edildiği anlaşılmaktadır.

Tokat şehrindeki Ebû'ş Şems Hanikâhı, Şeyh Meknûn Zaviyesi, Hoca Sünbül Baba Zaviyesi ve Halef Gazi Hanikâhı, Ebu'l Feth Mesud bin Keykavüs'un birinci hükümeti esnasında (1284-1297) inşa edilmiştir. Bu yapılardan 687 H. / 1288 tarihli Ebû'ş Şems Hanikâhı'nın kitabesinde, Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavüs adının yanında, "... yüce hatun, din ve dünyanın seçilmişi -Allah onun devletini güçlendirsin-..." ifadelerinin kullanıldığı bir kadından bahsedilmektedir. Bu kadının, kitabede geçen ifadelerden dolayı devletin başındaki bir hükümdarın eşi olabileceği düşünülmektedir. Tokat Sünbül Baba Zaviyesi'nin kitabesinde de Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavüs'un adının yanında, "...merhum emir Müinüddin Pervane'nin- Allah ona rahmet eylesin- kızı, din ve dünyanın seçilmişi, anne ve babası tarafiyla nesebi temiz, keremli, pak, atik yüce hâtun..." şeklinde bahsi geçen bir kadından sözedilir. Üç yıl aralıkla inşa edilen bu iki yapıdan, özellikle Ebû'ş Şems Hanikâhı'nın kitabesinde, Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavüs'un adının yanında bahsi geçen kadından "...Allah onun devletini güçlendirsin..." şeklinde söz edilmesi, onun bir hükümdar eşi olduğunu doğrular. Hoca Sünbül Baba Zaviyesi kitabesinde bahsi geçen kadının, Müineddin Pervane'nin kızı olduğu vurgulanmaktadır. Her iki yapıda bahsi geçen kadınların Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavüs'un adının yanında yer almaları sultanla ilişkili olduklarını göstermekte, Pervane'nin kızlarından birinin Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavüs ile evli olduğunun bilinmesi, bu kadınların aynı kişi olduğunu, ayrıca bu kadının Pervane'nin kızı, Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavüs'un ise eşi olduğunu göstermektedir. Âriflerin Menkıbelerinde, Muinüddin Pervane'nin kızı hakkında bilgi verilmektedir. Menkıbelerde, Muinüddin Pervâne'nin kızının adının "Havendzâde" olduğu yazılıdır **(Ahmed Eflaki, 2001 b:**

487). Burada adı geçen Havendzâde isimli kadının, Mevlevilikle bir ilişkisinin olduğu açıktır. Başka bir hikayede ise Mevlevi tarikatına mensup olduğu anlaşılan Çelebi Şeyh Bahaddin-i Cendî, Tokat şehrine geldiği zaman şehrin ileri gelenleri, sultanların hanımları ve Pervane'nin kızının çok büyük saygı gösterdiğinden bahsedilir. Bahaddin-i Cendî'nin, Hankâh-ı Hoca Münir'e şeyh yapıldığından ve bu hanikâhın Pervane'nin kızı ile ilgisi olduğundan sözedilir. Hatta Pervâne'nin kızının Çelebi Arif'ten, Şeyh Bahaeddin-i posta oturtmasını da istediği anlatılır **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 548-549)**. Bu ifadelerden Muinüddin Pervâne'nin kızı olduğu anlaşılan fakat menkıbede adı verilmeyen kadının, Mevlevilikle ve adı geçen hanikâhla yakın bağlantısı olduğu açıktır. Fakat bu hanikahın 1318-1353 yılları arasında yazılan Âriflerin Menkıbelerinde geçen, adının o dönemde farklı olduğu Ebû'ş Şems Hanikâhı veya Hoca Sünbül Baba Zaviyesi olup olmadığı ve bunun yanısıra adı verilmeyen Muinüddin Pervâne'nin kızının da Ebû'ş Şems Hanikâhı veya Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin kitabesinde ifade edilen kadın olup olmadığı kesin değildir. Âriflerin Menkıbelerinde, Fatma Hatun adında keramet sahibi bir kadının varlığından bahsedilmekte, Mevlana'nın yanından hiçbir vakit ayrılmamış bu kadının marifetlerini Tokat'ta Gürci Hatun, Gumaç Hatun (Rükneddin Kılıç Arslan IV eşi) ve Pervane'nin kızına gösterdiğinden bahsedilmektedir **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 304)**. Fatma Hatun hakkında ise çeşitli bölümlerde, Şeyh Selâhaddin'in kızı olduğu, Mevlana'nın ona okuma ve yazma öğrettiği, onun için sağ gözüm, kız kardeşi Hediye Hatun içinse sol gözüm dediği ve onu Bahaeddin'e nikahlandığı anlatılır **(Ahmed Eflaki, 2001 b : 303)**. Böylece Pervane'nin kızının Mevlana'yla alakalı bir veli kadın figürü ile olan ilişkisi, onun Mevlana'nın düşüncelerine yakın bir görüşte olduğunu daha da somutlaştırmaktadır. Eflaki'deki bir başka menkıbede Çelebi'nin annesi Kerâke Hatun'un, Tokat şehrinde kendi oğluna aşırı derece tazimde bulunmasına ve bu olay karşısında Rükneddin Kılıç Arslan IV'ün eşi Gumaç Hatun ile Müineddin Pervane'nin kızı Havenzâde'nin verdiği tepkilere değinilmekte ve aynı eserde Çelebi'nin Tokat'ta bulunduğu başka bir kaç olaydan bahsedilmektedir **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 487)**. Bununla birlikte Emir Muinüddin Pervâne, uzun süre Muhyiddin ibnü'l Arabi'nin (638 H. / 1241) üvey oğlu Sadrüddin Konevi'ye (673 H. / 1274) talebe olmuştur. Bu sebeple de Konevi ile İbnü'l Arabi'nin felsefesine ilgi duyduğu ve "Ekberiye" denilen fikir hareketini desteklediği bilinir. Ayrıca Sadreddün Konevi'nin talebelerinden Müeyyedü'd-Din Cendî (700 H. / 1301), Ferganalı Saidü'd-Din (691 H. / 1292) ve Fahrüddin Iraki'nin Tokat'ta

yerleşmelerini sağlamış, onlara tekke ve medrese açmıştır **(Ahmed Eflaki, 2001 a: 619), (Bayram, 1987: 34-35)**. Muinüddin Pervâne'nin kızının yanısıra kendisinin de yoğun olarak Mevlevilikle ve Mevlevi şeyhleri ile ilişkide olduğu Âriflerin Menkıbeleri'nin pek çok yerinde görülür. Mevlana'nın, Pervane'nin evine geldiğinden, Pervane'nin ünlü mutasavvıf Fahrüddin Iraki'yi Tokat'a çağırmak için Mevlana'dan izin aldığından bahsedilir. Pervane'nin mürit olduğu Fahreddün Iraki' de, kendi adına Pervane tarafından inşa ettirilen hanikâhda Mevlana'nın büyüklüğünden bahsetmekte ayrıca yapılan semâlara da katılmaktadır **(Ahmed Eflaki, 2001 a: 619)**.

Kitabesinde verilen bilgiye göre Tokat Hoca Sünbül Baba Zaviyesi'nin banisi, Sünbül bin Abdullah'tır. Sünbül ismi tavâşi yani saray ve konaklarda harem denilen kadınlara mahsus mekanlarda görevli hadım erkeklere verilen bir isimdir **(Kepeci, 1952: 185)**. Bunun yanısıra kitabede, adı geçen yapının banisi Hoca Sünbül, Abdullah oğlu olarak geçmekte, bu ifade onun hadım edilmiş gayri müslim kökenli bir kişi olabileceğini düşündürmektedir. Tokat Ebû'ş Şems Hanikâhı kitabesinde adı verilen bani, Ebû'ş Şems ibni el Huseyin'de, Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavus'un adının yanında bahsi geçen ve Pervane'nin kızı olduğu düşünülen kadınla ilişkili bir kişi olmalıdır. Sonuç olarak, Muinüddin Pervane ve onun kızı ile ilişkili oldukları düşünülen bani Sünbül bin Abdullah ile Ebû'ş Şems ibni el Huseyin'in bu yapıları onların desteği ile yaptıkları, dolayısıyla da bu yapıların büyük bir olasılıkla bu tarihlerde Sünni inancı doğrultusunda hizmet verdiği düşünülmektedir. Bağlı oldukları tasavvufi inanç bakımından ise Mevlana'nın veya İbn Arabi'nin ilişkili olduğu bir çevreyle alakalı oldukları ve bu yönde hizmet verdikleri söylenebilir.

Tokat Halef Gazi Hanikâhı'nın kitabesinde, Ebû'l Fetih Mesud bin Keykavüs adının yanında, "...yüce hatun, hükümdarların övüleni, din ve dünyanın ulusu, Kılıç Arslan kızı Selçukî Havand -Allah onun devletini güçlendirsin- idareleri zamanında ..." şeklinde bahsi geçen Selçuki Havand, Ebu'l Feth Mesud bin Keykavüs'un amcası Rükneddin Kılıç Arslan IV kızıdır. Taçkapı giriş açıklığı üzerinde yer alan inşa kitabesinde, hanikâhın Ebu'l Feth Mesud bin Keykavus ile amcasının kızı olan kitabede, yüce hâtun, hükümdarların övüleni, din ve dünyanın ulusu gibi ifadelerle birlikte adı geçen Rükneddin Kılıç Arslan IV'ün kızı Selçukî Havand'ın (Selçuk Hâtun) devletin başında olduğu bir tarihte, onların idareleri zamanında, 691 H /

1291-92 tarihinde, Halef bin Süleyman tarafından yaptırıldığı yazmaktadır. Yapının inşa kitabesinde adı geçen Süleyman oğlu Halef'in kimliği konusu ise karanlıkta kalmaktadır. Halef bin Süleyman'ın, Selçuk Hâtun'un değer verdiği bir kişi olduğu düşünülebilir. Âriflerin Menkıbeleri'nde, Rükneddin Kılıç Arslan'ın Mevlana'nın müridi ve eşi Gumac Hatun'un ise müridesi olduğundan bahsedilir. Ayrıca Mevlana'nın, Rükneddin Kılıç Arslan'ı evlatlık olarak kabul ettiğinden bahsedilmektedir. Rükneddin Kılıç Arslan'da, Mevlana adına çok sayıda semâ toplantıları tertip etmiştir **(Ahmed Eflaki, 2001 a: 27-28, 30, 323, 543)**. Doğruluğu tartışılır bu menkıbelerde geçen ifadelere dayanırsak, bu durumda Halef Gazi Hanikâhı'nın taçkapısındaki kitabede adı geçen Rükneddin Kılıç Arslan'ın kızının da, Mevlana'ya sevgisinin olduğu büyük bir ihtimalle olasıdır. Kitabede atıfta bulunulan bu iki isimin yanısıra bani olarak ifade edilen Halef Gazi'nin de, Rükneddin'in kızının hizmetinde bulunan bir kişi olduğu düşünülebilir. Aksi takdirde kitabede sadece hükümdar olarak Gıyaseddin Mesud bin Keykavus'un adı verilmeliydi. Dolayısıyla bu yapının, Mevlana'ya sevgisi olan ve ona bağlılığı bulunan kişilere ait olduğu sanılmaktadır. Yapının kitabelerinde geçen ayet ve hadisler ile mescidinin varlığı, bu hanikâhın, Sünni inanç doğrultusunda hareket eden bir tasavvufi gruba ait olduğunu somutlaştırmaktadır.

Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi'ne ait kitabede, "imaret" olarak adlandırılan yapının, Sultan Gıyaseddin Mesud bin Keykavüs'un zamanında inşa edildiği ifade edilirken, bani adı yada inşa tarihi üzerinde durulmamaktadır. Yapının hangi gruplara yada tarikatlara ait olabileceği konusunda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Yalnızca, kubbe ile örtülü kapalı avlunun kuzey duvarında yer aldığı ifade edilen, iki geyiği çeken bir insan ve Ali yazısı ile Şeyh Şihabü'd-din Ebu Hafs Ömer el-Sühreverdi'nin (1145-1234) Bağdat'taki türbesini gösterdiği düşünülen sgraffito tekniğindeki çizimlere dayanarak, bu yapı Alevi-Sünni akidelere bağlı kişilerin toplandıkları, Sühreverdilik tarikatına mensub kimselere ait bir zaviye olabileceği üzerinde durulmaktadır **(Karamağaralı, 1987: 420-422, 424-425)**. Fakat bu iki çizim XIV. yüzyıl sonu ile XV. yüzyılın başlarına tarihlenmekte, bu tarihten sonra yapının Sühreverdilik tarikatına ait olabileceği düşünülsede, ilk inşa tarihinden bu sürece kadar kimlere ait olabileceği sorusu cevapsız kalmaktadır.

Konya Sahip Ata Hanikâhı, taçkapıdaki kitabesinde yer alan bilgilere göre, Gıyas-üd-dünya ve-d-din Keyhüsrev ibn-i Kılıç Arslan'ın hükümdarlığı zamanında, Hacı

Ebubekir oğlu Hüseyin oğlu Ali tarafından 1279-80 tarihinde inşa ettirilmiştir. Âriflerin Menkibeleri'nde, yapının banisi Fahreddin Ali'ye, Mevlana'nın hitaben yazdığı mektuplarda ondan dindar, iyi huylu, Tanrı'dan korkan, mazlumaları koruyan bir insan olarak bahsettiği yazmaktadır. Sultan Veled'de Fahreddin Ali için bir methiye yazmıştır. Mevlana'nın ölümünden sonra Fahreddin Ali, Sultan Veled'e hizmette bulunmuştur. Âriflerin Menkıbeleri'nde, Sâhip Ata Fahreddin Ali, Muinüddin Pervane ve pek çok emirin birlikte Mevlana'yı dinlemeye gittiklerine değinilir **(Ahmed Eflaki, 2001 a: 135, 308)**, **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 120)**. Tüm bu bilgilerin yanısıra Fahreddin Ali'nin yaptırmış olduğu cami ve medreseler, onun Sünni inancına mensup olduğunu gösterir. Banisi olduğu Sivas Gök Medrese'de, yapının vakfiyesine, yapıda görevlendirilecek müderrisin şafi mezhebinden olmasını, eğer bu mezhepten bir müderris bulunamaz ise hanefi mezhebinden bir müderrisin, şafi bir müderris bulununcaya kadar geçici olarak hizmet vermesini şart koşmakta, tüm bunlar onun Sünni inancında ve muhtemelen Mevlana'ya ve onun tasavvufi düşünce biçimine sempatisi olan bir bani olduğunu göstermektedir. Ayrıca yapının mimarı olduğu düşünülen Kalûyan el Konevî' de, yapının banisi gibi Mevlana ile ilişkili hatta Mevlana'nın mürididir **(Ahmed Eflaki, 2001 b: 124)**. Dolayısıyla Konya Sahip Ata Hanikâhı'nın Sünni ve muhtemelen Mevlana ile ilgili bir çevre ile ilişkili olduğu düşünülmektedir.

1210 yılında Aksaray valisi olduğu bilinen Danişmend oğullarından Yağıbasan Bey'in oğlu Muzafferiddin Melik Mahmud Gazi'nin adıyla anılan yapı, XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar olan tüm berat, ferman ve vakıf belgelerine "hanikâh" olarak kayıtlıdır. Mevcut tarihi belgeler içinde en erken tarihlisi olan 881 H. / 1476 tarihli Fatih dönemine ait vakıf kaydından, XV. yüzyılda hanikâhın şeyhinin Yusuf Hakiki olduğu anlaşılmaktadır **(Konyalı, 1974: 1292)**. Yusuf Hakiki'nin babası Şeyh Hâmid-i Veli'dir. XIV. yüzyılda yaşamış olan bu şahsiyetin o dönemde hanikâhın başında olduğu bilinmektedir. Şeyh Hâmid-i Veli, ayrıca Hacı Bayram Veli, Molla Fenari, Emir Sultan, Akşemseddin gibi velilerinde hocasıdır. Onun tasavvufla olan bağlantısının yanısıra oğlu Şeyh Yusuf Hakiki'de, Hacı Bayram Veli'den tarikat icazetnâmesini almıştır ve muhtemelen hocası nedeniyle Bayramilik tarikatının mensubu olmalıdır. Fakat yapının inşa edildiği tahmin edilen XIII. yüzyıldan, Bayramiyye tarikatına mensup olduğu bilinen hanikâhın şeyhi Yusuf Hakiki'ye

kadar geçen süre zarfında hangi tasavvufi inanca mensup kişi ve gruplara ait olabileceği konusunda bir fikir yürütülememektedir.

XIII. yüzyılın başında inşa edildiği düşünülen Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın bulunduğu bölge, gerek ilk inşa tarihinde gerekse günümüzde çok az nüfusa sahiptir. Bununla birlikte kervan yollarının üzerinde bulunuşu, yapıya ribat-hanikâh özelliği kazandırmaktadır. Bir su kenarında kurulu yapı ziyaretçiler için dinlenme-konaklama-yemek olanağı sunduğu gibi, külliyeye dahil edilen bir de hamamı bulunmaktadır. Benzer şekilde Konya Sahip Ata Külliyesi'nde, hanikâhın karşısında, külliyenin bir parçası olan hamam binası yer alır. Yapıda kullanılan sütun kaidesi, gövde ve başlıkları ile bunun yanısıra mermer kapı söveleri yapının inşasında bir Bizans yapısının malzemesinden istifade edildiğini göstermektedir. Bu duruma özellikle erken tarihli tarikat yapılarında sıkça rastlanılmaktadır. Hatta bazı örneklerde, bir Hıristiyan yapısının temellerinden yararlanıldığı da görülmektedir. Malzeme olarak tarikat yapılarında devşirme öğelerin kullanımının yanısıra bazı yapılarda bir azize yada dini kişiliğe adanan kült merkezlerinin malzemesinden yararlanıldığı gibi Hıristiyan kökenli hikayeler de devşirilerek Müslüman dervişlere yakıştırılmış, böylece Hıristiyan halkın bu zümreleri ve yeni dini benimsemesi kolaylaştırılarak, bölgenin Türkleşmesi ve İslamlaşması sağlanmıştır. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, bölgenin Türk ve Müslüman yerleşimine açılmasında öncülük etmiş bir yapı örneği olarak değerlendirilmektedir. Yapıda devşirme malzemenin kullanılış biçimi, mekanın aynı zamanda mescid olarak kullanılmasıyla ilişkilidir. Kalabalık gurupların tasavvufi ibadet ve bunun yanısıra namaz kılabilmesine imkan tanıyan bu bölümde, orta avluyu örten kubbe, üzerinde kazınmış olduğu anlaşılan haç motiflerinin bulunduğu başlıklara sahip dört devşirme ayakla taşınmaktadır. Yapıya ait bir kitabenin olmayışı nedeniyle, yapının hangi tarihte inşa edildiği, hangi topluluğa veya tarikata ait olduğu gibi soruları cevaplayamamaktayız. Fakat yapının etrafında bulunan müstakil mezar yapılarından özellikle eyvan türbenin ve Afyon Müzesi'ne taşınmış Şamanist inançla alakalı figürlerin yer aldığı mezartaşlarının varlığı, bu hanikahı erken bir tarihe yerleştirmemize, özellikle de İslamiyet'i sathi ölçülerde benimsemiş ve İslam öncesi inanç kalıntılarını devam ettiren bir topluluğa ait olduğunu düşünmemize neden olmaktadır. Hanikâhın kıble duvarında yer alan ve yüzeysel bir niş durumundaki mihraptan dolayı yapının hetorodoks olmayan bir tarikata ve inanca ait olduğu düşünülebilir. XIII. yüzyıldan XVII. yüzyıla gelinceye kadar hangi tarikata ait olduğu konusunda kesin bir yargıya varamadığımız yapı, Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre bu tarihten sonra Bektaşi guruplarına aittir.

KAYNAKLAR

Ahmed Eflaki, 2001 a. Âriflerin Menkıbeleri (Manakib al-Ârifin),Cilt I, Çev. T. Yazıcı, İstanbul.

Ahmed Eflaki, 2001 b. Âriflerin Menkıbeleri (Manakib al-Ârifin), Cilt II, Çev. T. Yazıcı, İstanbul.

Akar, H. ve Güneş M. N., 2002, Niksar'da Vakıflar ve Tarihi Eserler, Niksar Kaymakamlığı-Niksar Belediyesi, Tokat.

Akgündüz, A., 1992. Arşiv Belgeleri Işığında Somuncu Baba Şeyh Hamid-î Veli ve Nesebi Alîsi, İstanbul.

Akın, G., 1990. Asya Merkezi Mekan Geleneği, Ankara.

Akın, G., 1991. "Tütekli Örtü Geleneği: Anadolu Cami ve Tarikat Yapılarında Tüteklikli Örtü", *Vakıflar Dergisi*, Ankara, **XXII**, 323-354.

Akok, Mahmut, 1972. "Konya'da Sahib-Ata Hanikâh, Camiinin Röleve ve Mimarisi", *Türk Arkeoloji Dergisi*, Ankara, **XIX-II**, 5-38.

Aksarayî, Kerimeddin Mahmud (Aksaraylı Kerimeddin Mahmud), 1943. Selçukî Devletleri Tarihi, Türkçeleştiren: M. N. Gençosman , Önsöz ve notlar: F.N. Uzluk, Ankara.

Aksulu, B. I., 1994. Fetihten Osmanlı Dönemine Kadar Tokat Şehri Anıtları, *Doktora Tezi*, Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı, Ankara.

Aksulu, I., 2001. "Bir Selçuklu Mimari Mirası Beşiği-Tokat Kenti", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi / Bildiriler*, Cilt I, Konya, 1-18.

Altun, A., 1970-71. "Konya'da Bulgur Tekkesi", *Sanat Tarihi Yıllığı*, **IV**, 49-60.

Altun, A., 1978. "Kütahya'da Balıklı Tekkesi Üzerine Notlar", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi, In Memoriam Prof. Albert Louis Gabriel*, **9**, Ankara, 1-20.

Altun, A., 1988. Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet, İstanbul.

Anonim, 1972. Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Cilt I, Ankara.

Anonim, 1979. "Mescid", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul, 1-118.

Anonim, 2000 a. "Tasawwuf", *Encylopaedia of Islam,* Cilt 10, Leiden, 313-340.

Anonim, 2000 b. "Tarika", ", *Encylopaedia of Islam*, Cilt 10, Leiden, 243-257.

Aslanapa, O., 1956-57. "Selçuk Devlet Adamı Mübarizüddin Ertokuş Tarafından Yaptırılan Âbideler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, **II / 1**, İstanbul, 96-111.

Aslanapa, O., 1979. Kırım ve Kuzey Azerbeycan'da Türk Eserleri, İstanbul.

Aslanapa, O., 1984. Türk Sanatı, İstanbul.

Aslanapa, O., 1990. Türk Sanatı (Başlangıcından Beylikler Devrinin Sonuna Kadar), Cilt I-II, Ankara.

Ayni, M. A., 1985. İslâm Tasavvuf Tarihi, İstanbul.

Bakırer, Ö. ve Faroqhi, S., 1975. "Dediği Dede ve Tekkeleri", *Belleten*, **XXXIX / 155**, 447-467.

Bakırer, Ö., 1981. Selçuklu Öncesi ve Selçuklu Dönemi Anadolu Mimarisinde Tuğla Kullanımı, Cilt I, Ankara.

Bardakçı, M. N., 2002. "Türklerin Sosyal ve Kültürel Hayatında Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türkler*, Cilt 7, Ankara, 450-462.

Barışta, Ö., 1993. "Sahip Ata Türbesi Çini Süslemeleri Üzerine", *III. Milli Selçuk Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (20-22 Mayıs 1993)*, Konya, 99-118.

Bayram, S. ve Karabacak, A. H., 1981. "Sahip Atâ Fahrü'd-dîn Ali'nin Konya, İmaret ve Sivas Gök Medrese Vakfiyeleri", *Vakıflar Dergisi*, **XIII**, Ankara, 31-71.

Bayram, M., 1987. "Selçuklular Zamanında Tokat Yöresinde İlmi ve Fikri Faaliyetler", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*, Ankara, 30-38.

Bayram, M., 2002. "Anadolu Selçukluları Zamanında Evhadî Dervişler", *Türkler*, Cilt 7, Ankara, 320-327.

Behrens-Abouseif, D., 1983. "The Qubba, an Aristocratic Type of Zāwiya, *Annales Islamologiques,* **XIX**, Kahire, 1-7.

Behrens-Abouseif, D., 1985. "Change in Function and Form of Mamluk Religious İnstitutions" *Annales Islamologiques*, **21**, Kahire, 73-93.

Bilgin, İ., 1978. "Über die Tekke-Architektur des 13. Jahrhunderts in Anatolien", *Fifth International Congress of Turkish Art*, Budapeşte, 183-190.

Bosworth, C.E., 1980, "Buk'a", *Encyclopēdie de L'Islam*, Paris, 154.

Burckhardt, T., 1995. Introduction Aux Doctrines Esetériques De L'Islam, Paris, 1969; İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, Çev. F.Arslan, İstanbul.

Cahen, C., 2000, Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, New York 1968; Osmanlılardan Önce Anadolu, Çev. E. Üyepazarcı, İstanbul.

Cantay, G., 1980. "Tokat'ta Tıp Medresesi ve Şifahanesi", *Bilim ve Teknik*, **XIII / 152**, 7-11.

Carcaradec, M., 1977. "Un Monument Inédıt A Tokat: Şeyh Meknûn Zaviyesi", *Turcica*, **IX / 1**, Paris, 111-119.

Cezar, M., 1977. Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul.

Cinlioğlu, H.T., 1951. Osmanlılar Zamanında Tokat, III. Kısım, Tokat.

Cinlioğlu, H.T., 1973. Osmanlılar Zamanında Tokat, IV. Kısım, Tokat.

Clayer, N., 2000. "Tekke", *Encyclopaedia of Islam*, Cilt 10, Leiden, 415-416.

Creswell, K.A.C., 1978. The Muslim Architecture of Egypt, Cilt II, Newyork.

Cunbur, M., 1996. "Selçuklu Dönemi Kadın Hayratı", *Erdem, Aydın Sayılı Özel Sayısı II*, Cilt 9, **26,** Ankara, 585-619.

Cuneo, P., 1988. Architttura Armena, Cilt I, Roma.

Çayırdağ, M., 1980 a. "Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi", *Belleten*, **174**, Ankara, 271-278.

Çayırdağ, M., 1980 b "Kayseri'nin İncesu İlçesinde Şeyh Turesan Zaviyesi", *Belleten*, **176**, Ankara.

Çetin, O., 1981. Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyetin Yayılışı, İstanbul.

Çetintürk, N., 1986. Aksaray (Niğde) ve Çevresindeki Türk Eserleri, *Doktora Tezi*, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Sanatları ve Mimarisi Bilim Dalı, Ankara.

Çoruhlu, Y., 2001. "Kırgızistan'da Taş Ribat", *Prof. Dr. Zafer Bayburtluoğlu Armağanı*, Kayseri, 173-186.

Demir, A., 2002. "Fütüvvet Teşkilatının Kökeni, Teşekkülü ve Türkiye Selçuklularındaki Durumu", *Türkler*, Cilt 7, Ankara, 264-272.

Demirci, M., 2002. "Müslüman Türklerde Tasavvuf", *Türkler*, Cilt 5, Ankara, 489-497.

Deniz, B., 1994 a. "Aksaray Melik Mahmud Gazi Hangâhı (Darphane)", *III. Milli Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Semineri Bildirileri (20-22 Mayıs 1993)*, Konya, 35-53.

Deniz, B., 1994 b. "Aksaray-Melik Mahmud Gazi Hangahı (Darphane) Kazısı", *Aksaray ve Cemaleddin-i Aksarayi Sempozyumu (22-24 Ekim 1993)*, Yay. Haz. R. Özkamu, İstanbul, 154-179.

Deniz, B., 1995. "Aksaray Melik Mahmud Gazi Hangahı (Darphane) Kazısı 1994", *XVII. Kazı Sonuçları Toplantısı (29 Mayıs-2 Haziran 1995)*, Cilt II, Ankara, 469-492.

Deniz, B., 1996 a. "Belgeler Işığında Aksaray Melik Mahmûd Gazi Hangâhı veya "Darphane" diye Bilinen Yapının Tarihlendirilmesi", *Ege Ünivesitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Sanat Tarihi Dergisi*, **VIII**, İzmir, 33-44.

Deniz, B., 1996 b. "Aksaray-Melik Mahmud Gazi Hanhag (Darphane) Kazısı-1995", *XVIII. Kazı Sonuçları Toplantısı (27-31 Mayıs 1996)*, Cilt II, Ankara, 559-575.

Deniz, B., 1997. "Şeyh Hamîd-î Veli (Somuncu Baba) ve Aile Mezarlığı", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri*, Ankara, 141-156.

Deniz, B., 1999. "Aksaray-Melik Mahmud Gazi Hangâhı (Darphane) Kazısı", *Uluslararası Dördüncü Türk Kültürü Kongresi Bildirileri (4-7 Kasım 1997)*, Cilt I, Ankara, 205-216.

Deniz, B., 2003. ""Aksaray-Melik Mahmud Gazi Hangâhı (Darphane) Kazısı-1999", *Ege Ünivesitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Sanat Tarihi Dergisi*, **XII**, İzmir, 69-81.

Devellioğlu, F., 1984. Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Ankara.

Doğan, A.I., 1977. Osmanlı Mimarisinde Tarîkat Yapıları Tekkeler, Zaviyeler ve Benzer Nitelikteki Fütuvvet Yapıları, *Doktora Tezi*, İ.T.Ü. Müh.-Mim. Fakültesi, İstanbul.

Doğrul, Ö. R., 1948. İslâmiyetin Geliştirdiği Tasavvuf, İstanbul.

Duran, R., 2001. Selçuklu Devri Konya Yapı Kitabeleri (İnşa ve Ta 'mir), Ankara.

Dündar, S., 1970. Konya Sahip Ata Külliyesi, *Lisans Tezi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Türk Sanatı Kürsüsü, İstanbul.

Edhem, H., 1331. "Anadolu'da İslâmi Kitâbeler (Tokat)", *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası*, **Cüz 35** (1 Kânun-ı Evvel 1331), 650-653.

Emir, S., 1994. Erken Osmanlı Mimarlığında Çok İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zaviyeler-I. Öncül Yapılar: Tokat Zaviyeleri, İstanbul.

Eraydın, S., 1994.Tasavvuf ve Tarikatlar, İstanbul.

Erdmann, K., 1963. Die Beiden Türkischen Grabsteine im Türk ve İslâm Eserleri Müzesi İn İstanbul, *Beitraege zur Kunstgeschichte Asiens*, In Memorian Ernst Diez, İstanbul, 121-130.

Esin, E., 1972. "Muyanlık Uygur Buyan Yapısından (Vihara) Hakanlı Muyanlığına (Ribat) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme", *Malazgirt Armağanı*, Ankara, 75-102.
Esin, E., 1982. "Tengrilik (Türklerde Gök Tapınağına Dair)", *Sanat Tarihi Yıllığı*, **12**, İstanbul, 35-60.

Evliya Çelebi, 1970 a. Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi, Cilt 5, Türkçeleştiren: Z. Danışman, İstanbul.

Evliya Çelebi, 1970 b. Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi, Cilt 7, Türkçeleştiren: Z. Danışman, İstanbul.

Evliya Çelebi, 1971. Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi, Cilt 13 Türkçeleştiren: Z. Danışman, İstanbul.

Eyice, S., 1962-1963. "İlk Osmanlı Devrinin Dini-İçtimai Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli – Camiler", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, **XXIII / 1-2**, İstanbul, 1-80.

Eyice, S., 1969. "Çorum'un Mecidözü'nde Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zâviyesi", *Türkiyat Mecmuası*, **XV**, İstanbul, 211-246.

Eyice, S. 1971 a . "Anadolu'da Orta Asya Sanat Geleneklerinin Temsilcisi Olan Bir Eser: Boyalıköy Hanikâhı, *Türkiyat Mecmuası*, **XVI**, İstanbul, 39-56.

Eyice, S., 1971 b. "Kırşehir'de Karakurt (Kalender Baba) Ilıcası", *İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, **2**, İstanbul, 229-254.

Ferit, M. ve Mesut M., 1934. Selçuk Veziri Sahip Ata ile Oğullarının Hayat ve Eserleri, İstanbul.

Gabriel, A., 1934. Monuments Turcs D'Anatolie, Cilt II, Paris.

Gökbilgin, M. T., 1979. "Tokat", *İslâm Ansiklopedisi*, **12 / 1**, İstanbul, 400-412.

Göksel, F., 1969. Tokat'ta Osmanlılardan Önceki Türk Eserleri, *Lisans Tezi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Türk Sanatı Kürsüsü, İstanbul.

Gölpınarlı, A., (tarihsiz). Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul.

Gölpınarlı, A., 1960. "Mevlevîlik Maddesi", *İslam Ansiklopedi*si, Cilt 8, İstanbul, 164-171.

Gölpınarlı, A., 1969. 100 Soruda Tasavvuf, İstanbul.

Gölpınarlı, A., 1979. "Bayramiye", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 2, İstanbul, 423-426.

Gündoğdu, H., 1991. "Develi / Havadan Köyü Külliyesi", *Belleten*, **55 / 213**, 331-339.

Gündüz, İ., 1992. "Tasavvuf ve İnsan", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf-Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu (10-11 Kasım 1991)*, İstanbul, 41-60.

Gündüz, İ., 1995. Tarikatlar ve Silsileri (Tomâr-ı Turûk-ı 'Aliyye), İstanbul.

Hüsameddin, Hüseyin, 1330-1332. Amasya Tarihi, III, İstanbul.

İz, Mahir, (tarihsiz).Tasavvuf Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatlar, Haz. M. Ertuğrul Düzdağ.

Kara, M., 1985. Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul.

Kara, S., 2002. "Türkiye Selçuklularında Dinî Hayat", *Türkler*, Cilt 7, Ankara, 308-320.

Karagülle, B. M., 1929-1937. Tarihi Yapılar, Eski Eserler ve Tokat'lı Meşurlar, Tokat Müzesi (Envanter no: 196).

Karamağaralı, B., 1985. "Ereğli Şeyh Şihâbü'd-din Sühreverdi Türbe-Mescid ve Zaviyesi Sondajları", *VII. Kazı Sonuçları Toplantısı (20-24 Mayıs 1985)*, Ankara, 661-667.

Karamağaralı, B., 1987. "Şeyh Meknûn Türbesindeki Sgraffitolar", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*, Ankara, 419-427.

Karamağaralı, B., 2001. "Ereğli Şeyh Şihâbü'd-din Sühreverdi Külliyesi Üzerine Görüşler", *V. Ortaçağ Türk Dönemi Kazı ve Araştırmaları Sempozyumu (19-20 Nisan 2001)*, Ankara, 307-312.

Karamağaralı, H., 1982. "Sahip Ata Camii'nin Restitüsyonu Hakkında Bir Deneme", *Röleve ve Retorasyon Dergisi*, **3**, Ankara, 49-75.

Karapilehvarian, N. K., 2001. "Tokat Sünbül Baba Türbe ve Tekkesi'nin Mekansal Tanımlama Problemleri", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi / Bildiriler,* Cilt I, Konya, 475-482.

Kasapoğlu, H., 1972. Tokat'ta Selçuklular Devri Mimarisi, *Lisans Tezi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Türk Sanatı Kürsüsü, İstanbul.

Kepeci, K., 1952. Tarih Lûgatı, İstanbul.

Konyalı, İ.H., 1946. Alanya (Alâiyye), İstanbul.

Konyalı, İ.H., 1964. Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi, Konya.

Konyalı, İ.H., 1974. Abideleri ve Kitabeleri ile Niğde Aksaray Tarihi, Cilt I-II, İstanbul.

Konyalı, İ. H., 1984. "Hatuniye Medresesi ve Danişmendoğulları Ailesinin Konya'da, Aksaray'da ve Kayseri'deki Eserleri", *Konya*, Haz. F. Halıcı, Ankara, 85-95.

Kopraman, K. Y., 1987. "Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi'ne Göre Tokat Şehri", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*, Ankara, 38-57.

Köprülü, M.F., 1942. "Vakfa ait Tarihî Istılâhlar: Ribat", *Vakıflar Dergisi*, Ankara **2**, , 267-278.

Köprülü, M.F., 1960. "Ahmed Yesevî", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt I, İstanbul, 210-215.

Kramers, J. H., 1960. "Muin-üd-Din Sulaymân Parvâna", *İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 7, İstanbul, 556-557.

Kuran, A., 1969. Anadolu Medreseleri, Cilt I, Ankara.

Levi-Provençal, E., 1939. "Zaviya", *Enzylopaedia des Islam*, Leiden, 1320-1321.

Madran, E., 1974. "Afyon-Sincanlı, Boyalıköy Yapı Grubu", *Röleve ve Restorasyon Dergisi*, **I**, Ankara, 145-165.

Mahdihassan, S., 1983. "Chinese Origin of the Words Sufi and Suffah", *Journal of Central Asia*, **2**, 45-58.

Massignon, L., 1979. "Tarikat", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12 / 1, İstanbul, 1-17.

Massignon, L., 1979. "Tasavvuf", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 12 / 1, İstanbul, 26-31.

Meinecke, M., 1976. Fayencede Dekorationen Seldschukischer Sakrelbauten in Kleinasien, Cilt II, Tübingen.

Muhlis, Mehmed., 1339. Konya Rehberi, İstanbul.

Nicholson, R. A., 1978. The Mystics of Islam ; İslâm Sûfileri , Çev. Mehmet Dağ ve diğerleri, İstanbul.

Numan, İ., 1982. "Antalya Mevlevihânesinin Aslî Hâli Hakkında Bâzı Düşünceler", *Vakıflar Dergisi*, **14**, Ankara, 125-137.

Numan, İ., 1984. "Tokat Gök Medrese ile Yanındaki Yapı Bakiyesi Arasındaki Mimari Münasebet", *Suut Kemal Yetkin'e Armağan*, Ankara, 249-261.

Ocak, A. Y., 1978. "Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, **XII**, Ankara, 247-269.

Ocak, A. Y., 1980. XIII. yy'da Anadolu'da Baba Resul (Babailer) İsyanı ve Anadolu'nun İslamlaşması Tarihindeki Yeri, İstanbul.

Ocak, A.Y. ve Farûkî, S., 1986. "Zâviye", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, İstanbul, 468-476.

Ocak, A. Y., 2002. "Selçuklular ve Beylikler Devrinde Düşünce", *Türkler*, Cilt 7, Ankara, 429-439.

Öcalan, H. B., 2002. "Anadolu Selçukluları Zamanında Tasavvuf Düşüncesi", *Türkler*, Cilt 7, Ankara, 462-470.

Ögel, S., 1986. Anadolu Selçuklu Sanatı Üzerine Görüşler, İstanbul.

Önder, M., 1962. Mevlana Şehri Konya (Tarihi Kılavuz), Konya.

Öney, G., 1976. Türk Çini Sanatı (Turkish Tile Art), İstanbul.

Önge, Y., 1967. "Bilinmeyen Bir Selçuklu Medresesi: Konya Ali Gav Zaviyesi ve Türbesi", *Önasya Dergisi*, Cilt III, **28**, 14-15, 22.

Önge, Y., 1984. "Konya Sahib Ata Hankâhı", *Suut Kemal Yetkin'e Armağan*, Ankara, 281-292.

Özbek, Y., 1994. "Şeyh Hacı İbrahim Tekke veya Manzumesi", *Vakıflar Dergisi*, **24**, Ankara, 209-220.

Özbek, Y., 1995. "Havadan Köyü Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi", *Dokuzuncu Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi / Bildiriler*, Cilt III, Ankara, 37-46.

Özgüç, T. ve Akok, M., 1958. "Afşin Yakınındaki Eshâb-ı Kehf Külliyesi", *nkara.Üniv. İlahiyat Fak. Türk ve İslam Sanatları Tarihi Enstitüsü Yıllık Araştırmalar Dergisi*, **II**, Ankara, 77-93.

Özkarcı, M., 2001. "Afşin Eshab-ı Kehf Ribatı ve Medresesi", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi / Bildiriler*, Cilt II, Konya, 153-171.

Öztuna, T.Yılmaz, 1964. Başlangıcından Zamanımıza Kadar Türkiye Tarihi, II. Cilt, Hayat Yayınları

Öztürk, Y. N., 1992. Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar, İstanbul.

Sarıkaya, S., 2002. "Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *Türkler*, 5 Cilt , Ankara, 498-508.

Sarre, F., 1896. Reise in Kleinasien, Berlin.

Savaş, S., 1994. "Tokat'ta Hoca Sünbül Zaviyesi", *Vakıflar Dergisi*, **24**, Ankara, 199-208.

Schimmel, A., 1999. Mystical Dimensions of Islam, North Carolina, 1975; İslamın Mistik Boyutları, Çev. E. Kocabıyık, İstanbul.

Schimmel, A., 2001. Mystical Dimensions of Islam, North Carolina, 1975; İslamın Mistik Boyutları, Çev. E. Kocabıyık, İstanbul

Schneider, G., 1989. Pflanzliche Bauornamente Der Seldschuken in Kleinasien, Wiesbaden.

Sevim, A. ve Merçil, E., 1995. Selçuklu Devletleri Tarihi, Ankara.

Seyirci, M. ve Topbaş, A., (tarihsiz). Afyonkarahisar Yöresi Türkmen Mezar Taşları, İstanbul.

Sönmez, Z., 1995. Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk Mimarisinde Sanatçılar, Ankara.

Sözen, M., 1970. Anadolu Medreseleri, Cilt I, İstanbul.

Sözen, Metin, 1971. Diyarbakır'da Türk Mimarisi, İstanbul.

Sözen, M., 1972. Anadolu Medreseleri, Cilt II, İstanbul.

Spuler, B., 1957. İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür, İlhanlılar Devri 1220-1350, Çev. A. Cemal Köprülü, Ankara.

Sunar, C., 1975 a. Tasavvuf Tarihi, Ankara.

Sunar, C., 1975 b. Melâmilik ve Bektaşilik, Ankara.

Şahin, K., 1999. Danişmendliler Döneminde Niksar (1071-1178), Niksar.

Şaman, N. ve Yazar, T., 1991. "Kayseri Köşk Hânikâhı", *Vakıflar Dergisi*, **22**, Ankara, 301-314.

Tellioğlu, T., 1970. Alanya'daki Türk Eserleri, *Lisans Tezi*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, İstanbul.

Trimingham, J.S., 1971. The Sufi Orders in Islam, Oxford.

Tuncer, O.C., 1981. "Orantı ve Modül Üzerine Selçuklu Yapılarından Bazı Örnekler", *Vakıflar Dergisi*, **XIII**, Ankara, 449-489.

Tuncer, O. C., 1986. Anadolu Selçuklu Mimarisi ve Moğollar, Ankara.

Turan, O., 1948. "Celâleddin Karatay, Vakıfları ve Vakfiyeleri", *Belleten*, **XII / 45**, 17-172.

Uzunçarşılı, İ.H., 1927 (1345). Tokat, Niksar, Zile, Turhal, Pazar, Amasya Vilayet, Kaza ve Merkezlerindeki Kitabeler, İstanbul.

Ünal, H.R., 1967. "Monuments Salgûqıdes de Kemah (Anatolie Orientale), *Revue Des Etudes Islamıques*, **35**, Paris, 149-172.

Ünal, H. R., 1972. "Arapkir'de Osmanlı Öncesi Devirden Bilinmeyen İki Anıt", *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fak. Araştırma Dergisi*, **4**, Erzurum, 57-63.

Ünal, H. R., 1975. Diyarbakır İlindeki Bazı Türk-İslam Anıtları Üzerine Bir İnceleme, Erzurum.

Ünal, H. R., 1982. Osmanlı Öncesi Anadolu-Türk Mimarisinde Taçkapılar, İzmir.

Üstek, F., 1985. H. 984 (M. 1576) Tarihli Defter-i Efkaf-ı Ruma Göre Tokat Merkez Kazası Vakıf Kayıtları, *Yüksek Lisans Tezi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Vryonis, S., 1971. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, London.

Wilber, D. N., 1955. The Architecture of Islamic Iran: The Ilkhanid Period, New Jersey.

Yardım, A., 1987. "Tokat ve Çevresi Mimari Eserlerindeki Hadisler", *Türk Tarihinde ve Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*, Ankara, 463-480.

Yavi, E., 1986. Tokat: Komana, Niksar: Neocaesarea, Zile: Zela, Artova, Erbaa: Erek, Turhal: Talavra, Reşadiye: İskefsir, İstanbul.

Yavuz, A.T., 1978. "The Geometrik Patterns of Anatolian Seljuk Decorated Vaults", *Fifth International Congress Turkish Art*, Budapest, 863-880.

Yavuz, A. T., 1983. Anadolu Selçuklu Mimarisinde Tonoz ve Kemer, Ankara.

Yazıcı, T., 1960. "Nakşbend", *"İslam Ansiklopedisi"*, Cilt 9, İstanbul, 52-54.

Yediyıldız, B., 1987. "Niksarlı Ahi Pehlivan'ın Dârü's-Sulehâsı", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986)*, Ankara, 281-290.

Yetkin, Ş., 1972. Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul.

Yetkin, Ş., 1986. Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi, İstanbul.

Yıldırım, G., 1990. "Tokat Halef Sultan Zaviyesi", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7, İstanbul, 34-40.

Yılmaz, L., 2002. Antalya: Bir Ortaçağ Türk Şehrinin Mimarlık Mirası ve Şehir Dokusunun Gelişimi (16. Yüzyılın Sonuna Kadar), Ankara.

Yurdakul, E., 1969 a. "Tokat Vilâyetinde Bilinmeyen Bir Selçuklu Hankâhı", *Önasya Dergisi*, **V / 59-60**, 8-9.

Yurdakul, E., 1969 b. "Tokat Vilayetinin Gümüştop (Dazya) Köyündeki XIV. Yüzyıla Ait Eski Eserler", *Vakıflar Dergisi*, **8**, Ankara, 243-247.

EKLER

Şekil E. 1. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofa kubbesini taşıyan devşirme sütun başlığından detay

Şekil E. 2. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, mihrabın önündeki enine bölüme açılan batı eyvanı

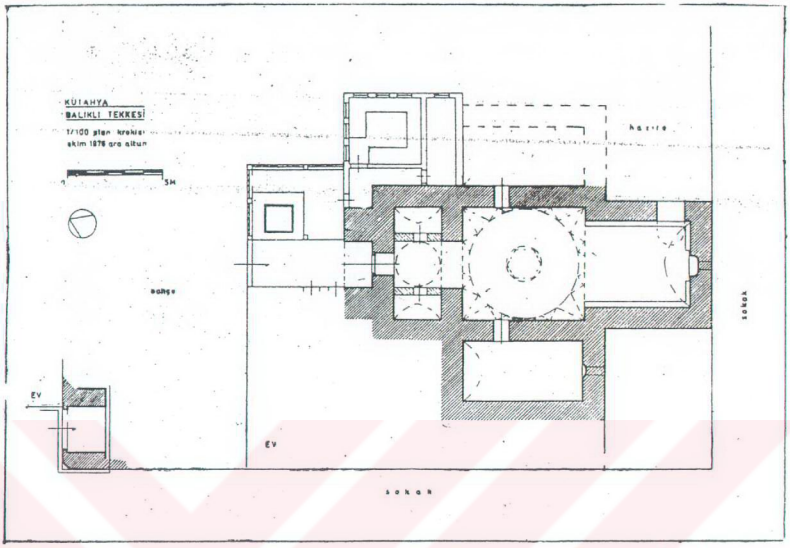
Şekil E. 3. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, girişin üzerindeki mekana ve çatıya çıkışı sağlayan merdiven.

Şekil E. 4. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, çatıya çıkış.

Şekil E. 5. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, sofanın iki ucundaki tonoz örtülü eyvanlar

Şekil E. 6. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, girişin üzerindeki tonoz örtülü mekan.

Şekil E. 7. Afyon Boyalıköy Hanikâhı, girişin üzerindeki tonoz ile örtülü mekanın kuzey duvarı



Şekil E. 8. Kütahya Balıklı Tekkesi planı (Altun, 1973: 20)

Şekil E. 9. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın doğusundaki eyvan türbe

Şekil E. 10. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın doğusundaki eyvan türbenin mumyalık ve ziyaret katı

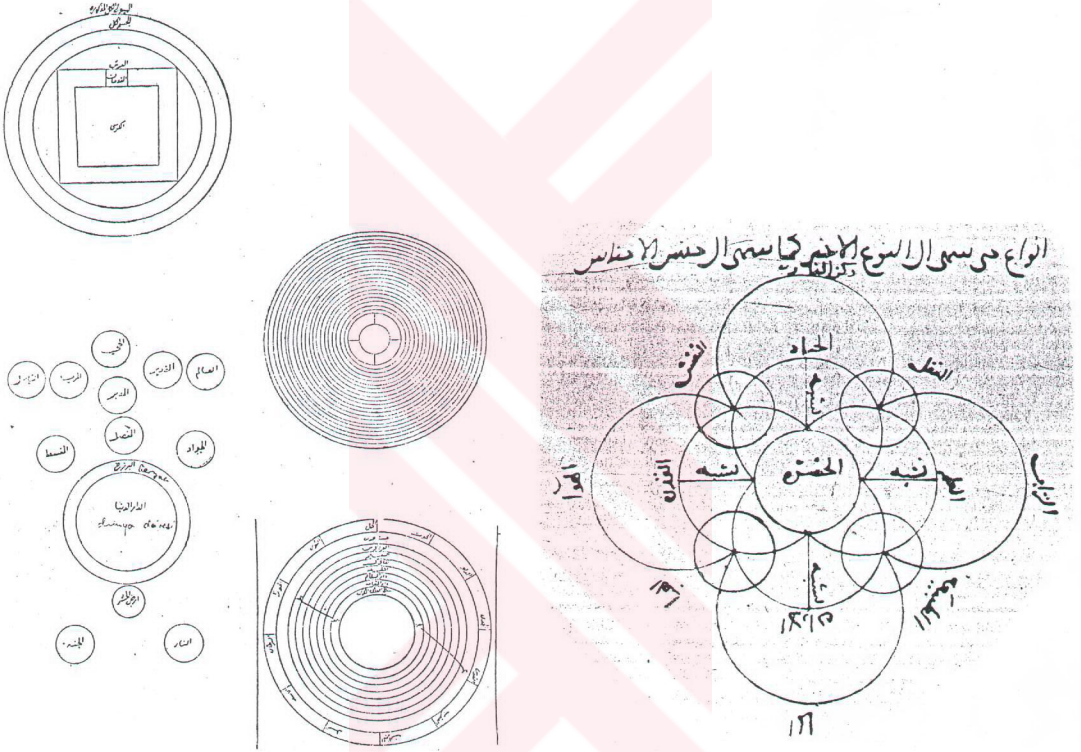
Şekil E. 11. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın doğusundaki eyvan türbenin beden duvarlarını destekleyen üçgen payandalar

Şekil E. 12. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbet

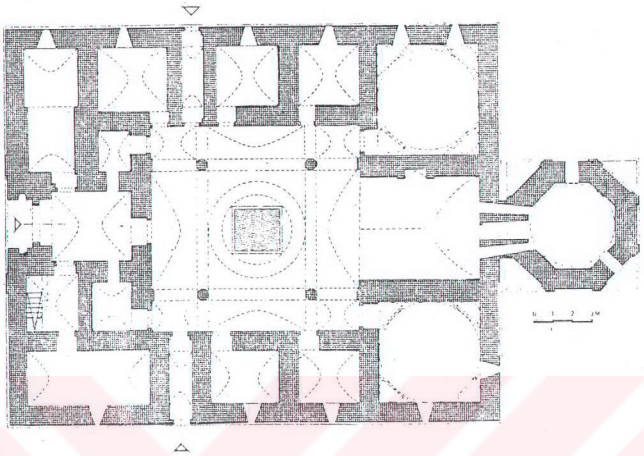
Şekil E. 13. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbet

Şekil E. 14. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin külah bölümü

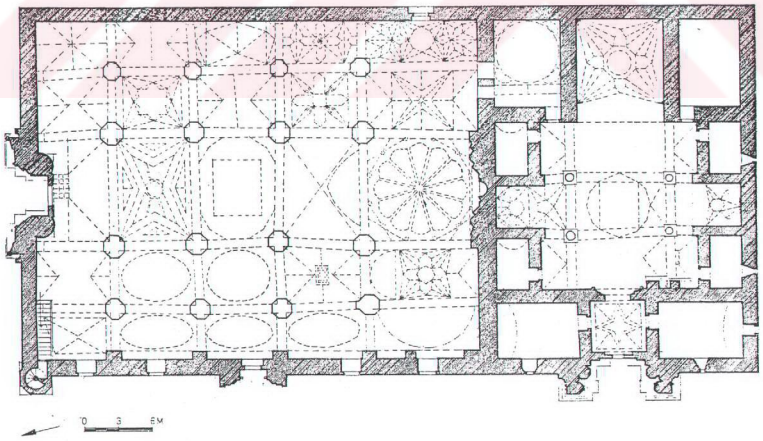
Şekil E. 15. Afyon Boyalıköy Hanikâhı'nın kuzeyindeki kümbetin duvarlarında görülen daire çizimleri



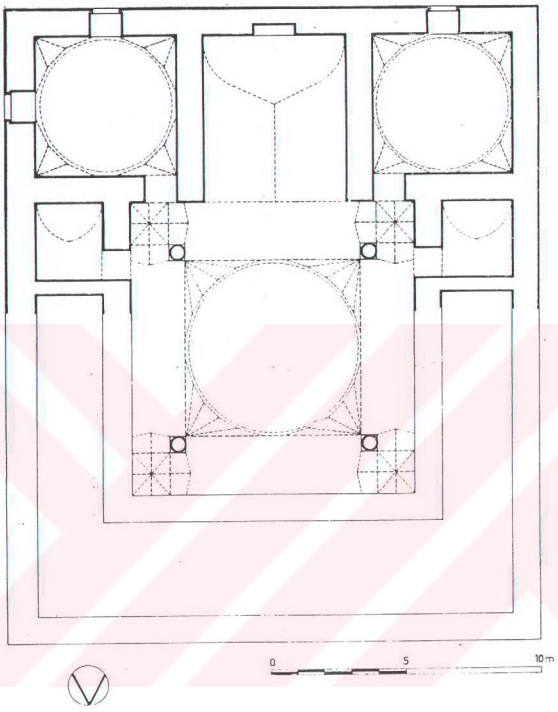
Şekil E. 16. Muhyiddin Arabi'nin "el Futuhat el Mekkiyye" adlı eserinden alem katlarını ve evren düzenini ifade eden şemalar (Ögel, 1986: şek. 6-10)



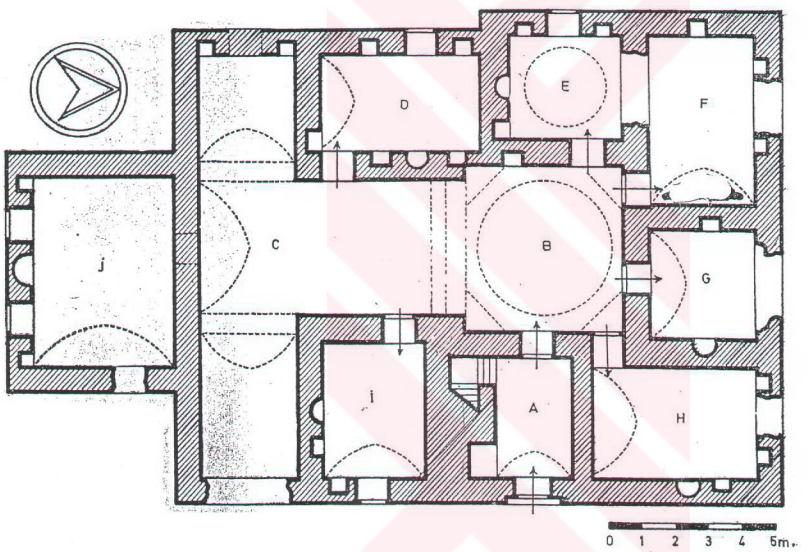
Şekil E. 17. Isparta Atabey Ertokuş Medresesi planı (Altun, 1988: şek. 229)



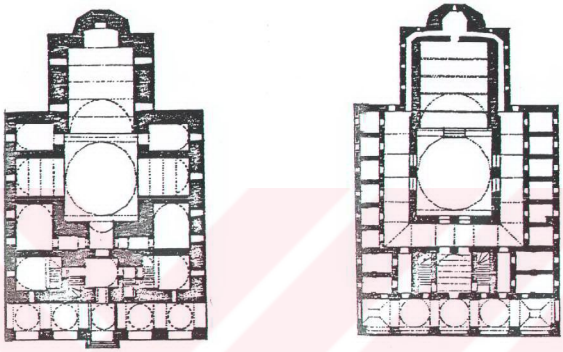
Şekil E. 18. Divriği Şifahanesi planı (Altun, 1988: şek. 168)



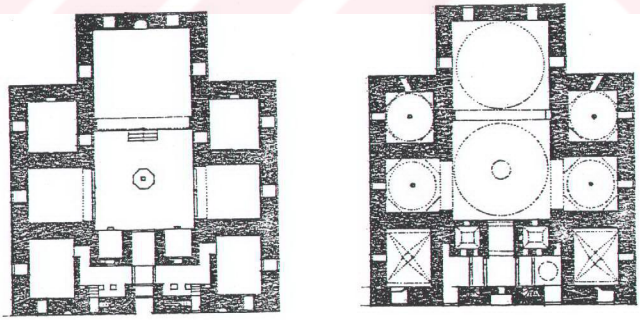
Şekil E. 19. Ali Gav Zaviyesi planı (Sözen, 1972: 49, şek. 9)



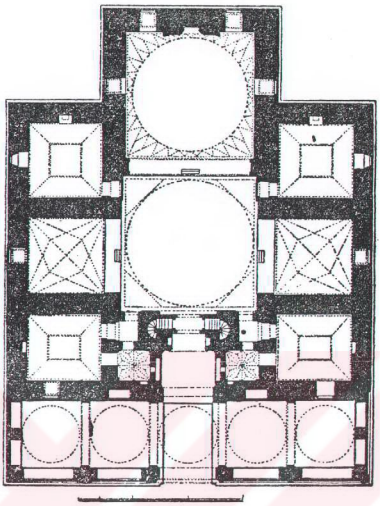
Şekil E. 20. Diyarbakır'daki Eğil Tekke'nin planı (Sözen, 1971: 69, şek. 16)



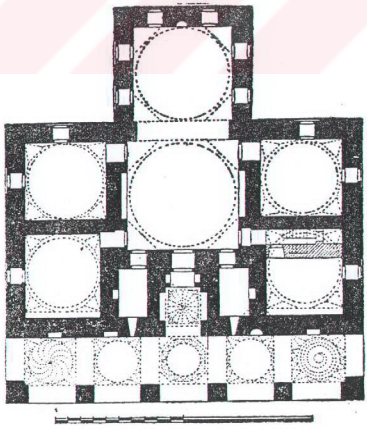
Şekil E. 21 Bursa Hüdavendigâr Cami zemin ve üst kat planları
(Doğan, 1977: 207)



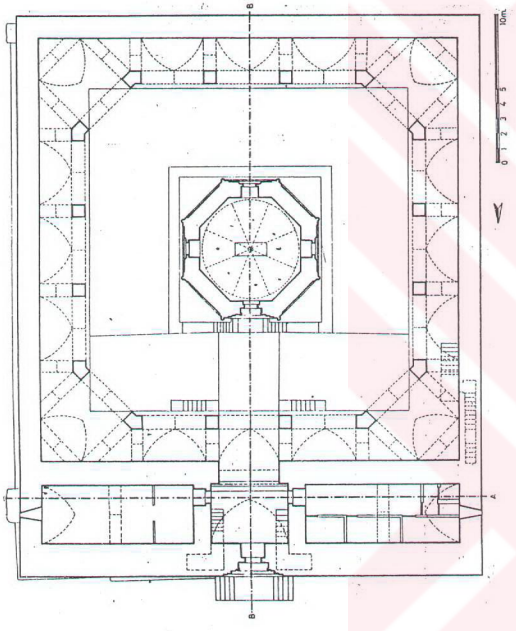
Şekil E. 22 Bursa Yeşil Cami zemin ve üst kat planları
(Doğan, 1977: 208)



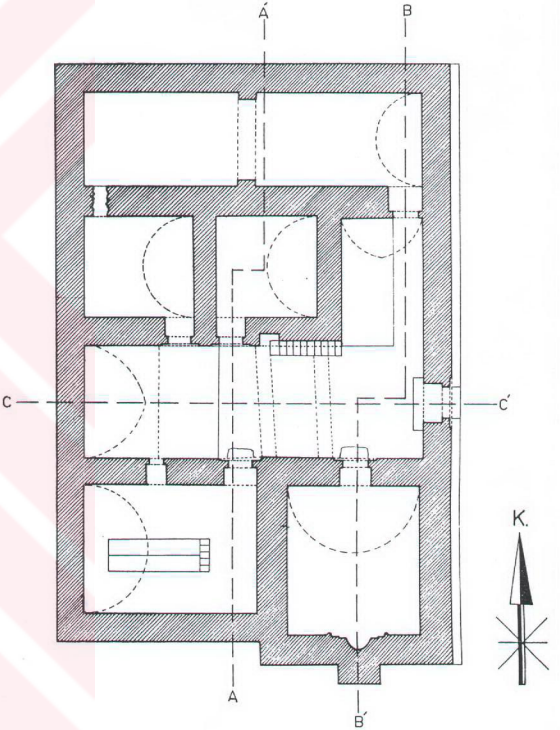
Şekil E. 23 Bursa Yıldırım Cami (Eyice, 1962-63: 68, şek. 15)



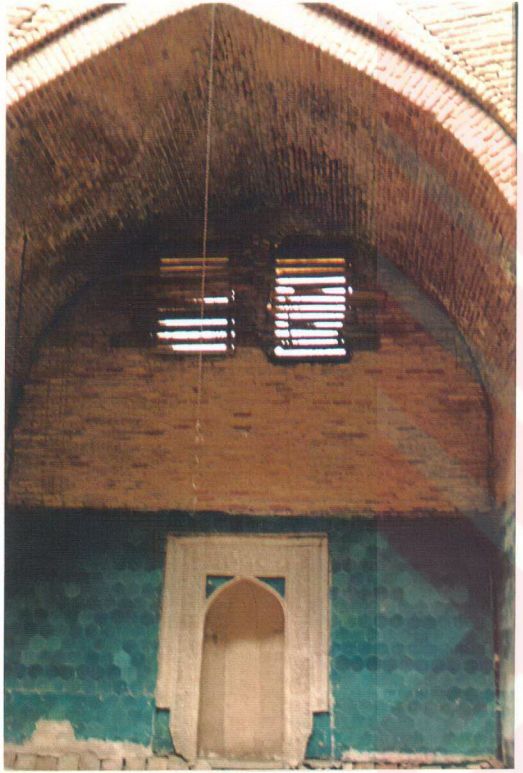
Şekil E. 24 Amasya Bayezid Paşa Cami (Eyice, 1962-63: 69, şek. 19)



Şekil E. 25 Kayseri Köşk Hanikâhı'nın planı
(Şaman-Yazar, 1991; şek. 3)



Şekil E. 26 Kayseri Şeyh Turesan Zaviyesi'nin planı
(Çayırdağ, 1980b: lev.I)

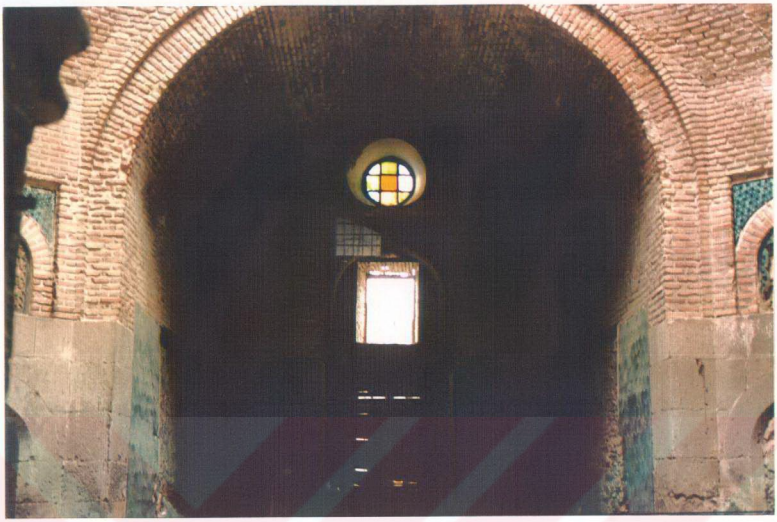


Şekil E. 27 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güney eyvanı

Şekil E. 28 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güney eyvanında mihrap

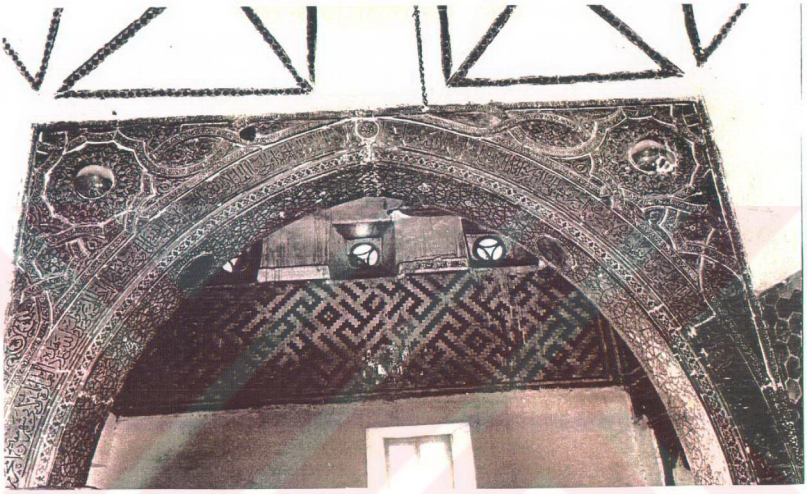
Şekil E. 29 Konya Sahip Ata Hanikâhı, güney eyvan

Şekil E. 30 Konya Sahip Ata Hanikâhı, kuzey yöndeki eyvan

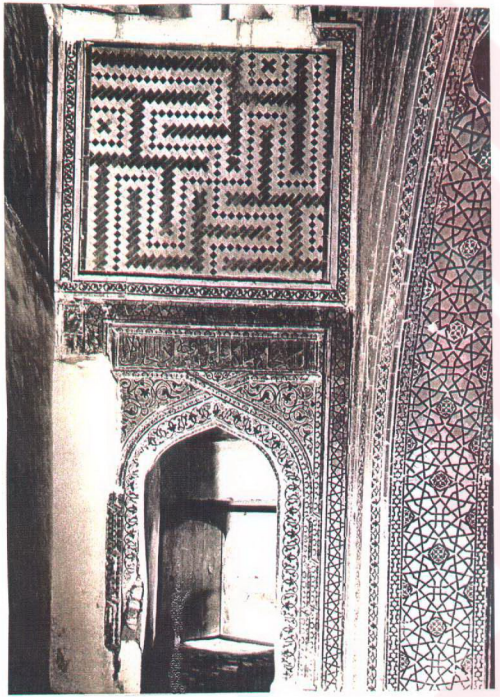


Şekil E. 31 Konya Sahip Ata Hanikâhı, batı yöndeki eyvanı

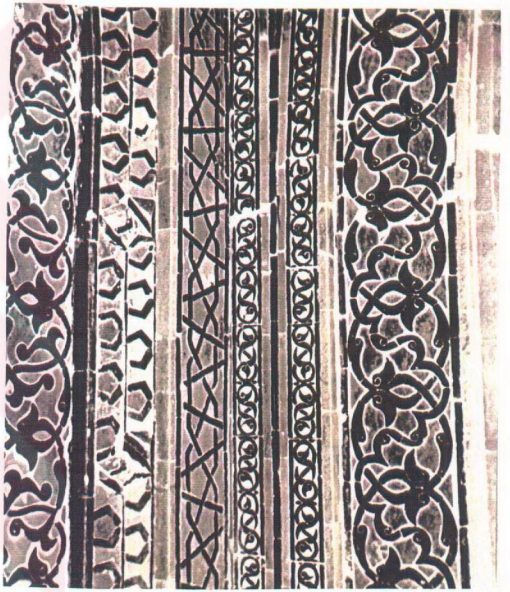
Şekil E. 32 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbe bölümüne bağlanan çini bezemeli kemer



Şekil E. 33 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye bir kemerle bağlanan koridorun doğu duvarındaki daire biçimli pencereler (Dündar, 1970: res. 81)

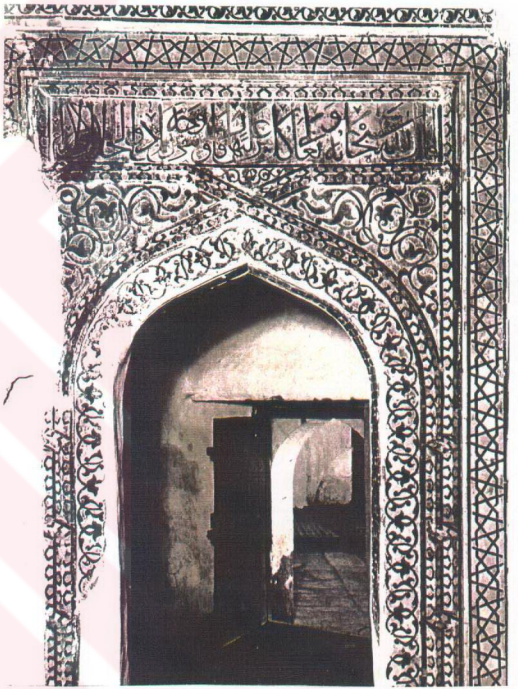


Şekil E. 34 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişi sağlayan sivri kemerli açıklığın türbe yönünden görünüşü (Dündar, 1970: res. 83)



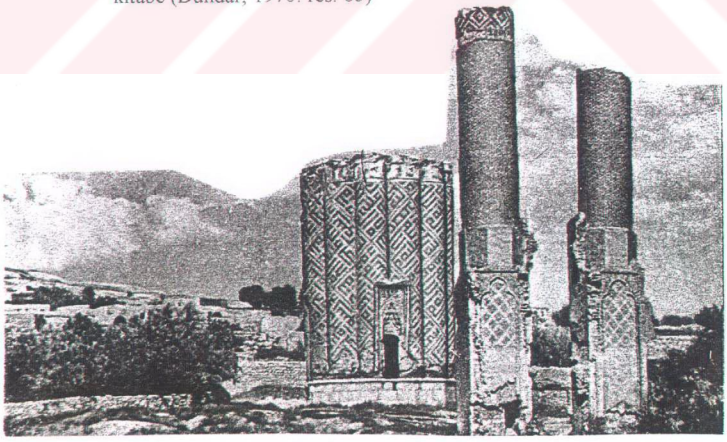
Şekil E. 35 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişi sağlayan kapıya ve türbeye bağlanan kemere ait çini bordürlerinden detay (Dündar, 1970: res. 92)

Şekil E. 36 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişteki kapıyı çevreleyen çini bordürlerden detay (Dündar, 1970: res. 84)



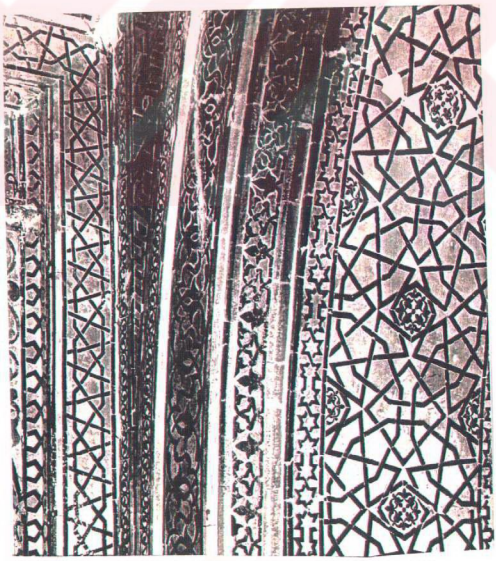
Şekil E. 37 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye geçişteki kapıyı çevreleyen çini bordürler (Dündar, 1970: 86)

Şekil E. 38 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye açılan kapının üzerindeki çini kitabe (Dündar, 1970: res. 85)

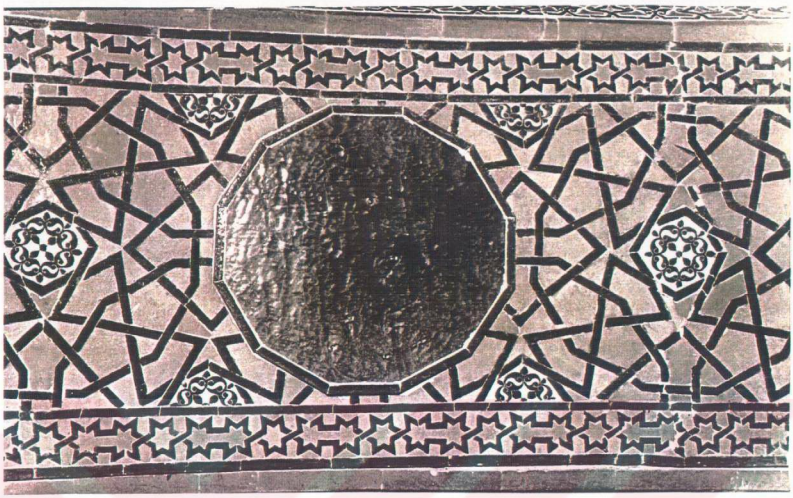


Şekil E. 39 Karabağlar köyündeki kümbet ve çifte minareli portal kalıntısı (Altun, 1988: 120)

Şekil E. 40 Meraga'daki Kümbedi Kırmız (Surkh) (Altun, 1988: 112)



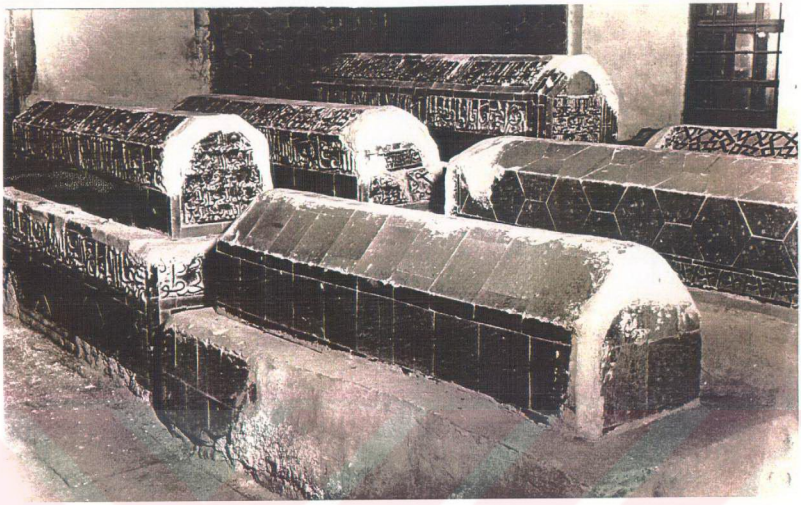
Şekil E. 41 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye bağlanan kemerden çini bezeme detayları (Dündar, 1970: 98)



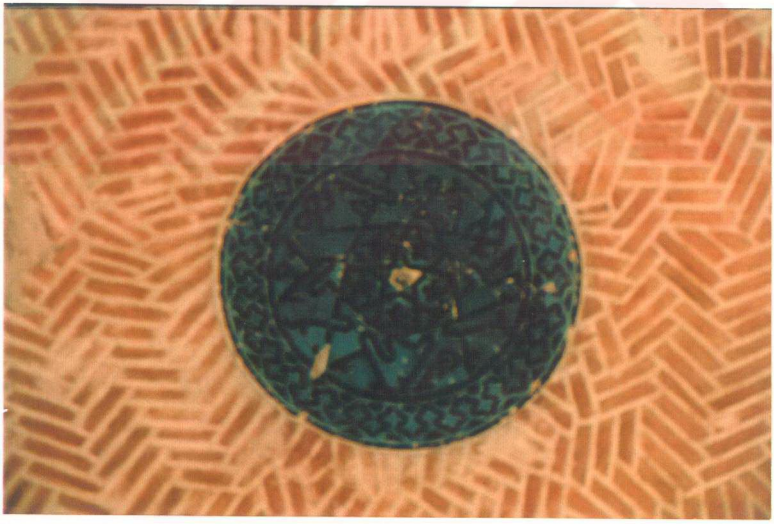
Şekil E. 42 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye bağlanan kemerin iç yüzeyinden çini süslemeler (Dündar, 1970: res. 100)

Şekil E. 43 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye açılan kemerin köşesinden detay

Şekil E. 44 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbeye açılan kemer ile kubbeye geçişte kullanılan türk üçgenleri arasındaki kör niş



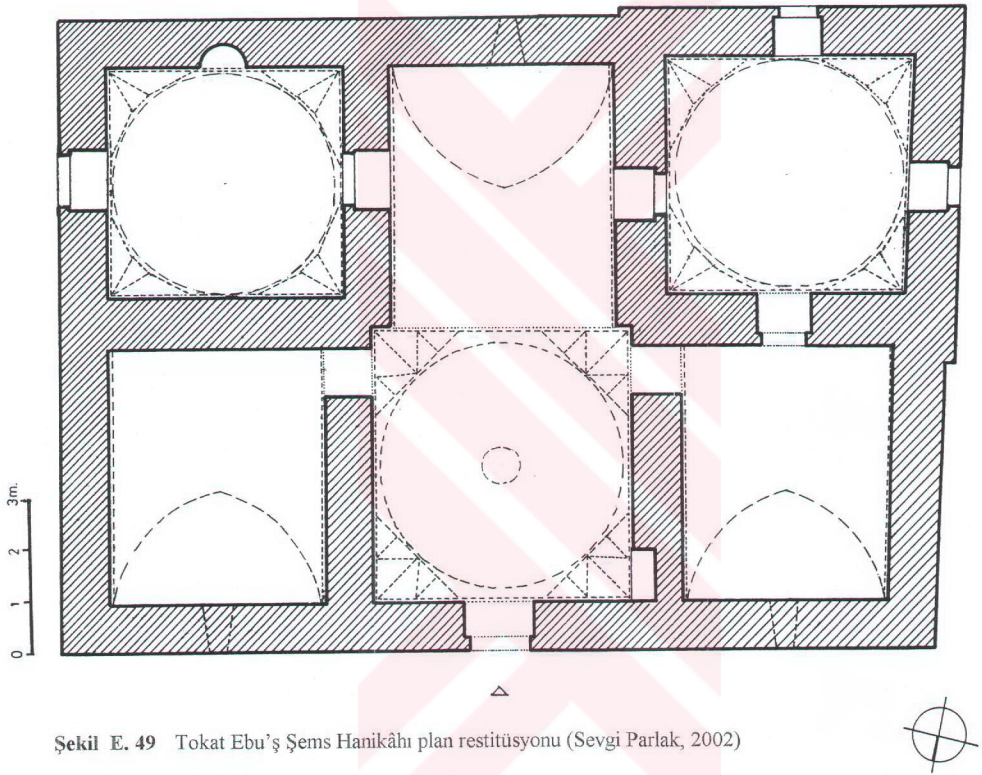
Şekil E. 45 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbe bölümündeki çini bezemeli sandukalar (Dündar, 1970: res. 109)



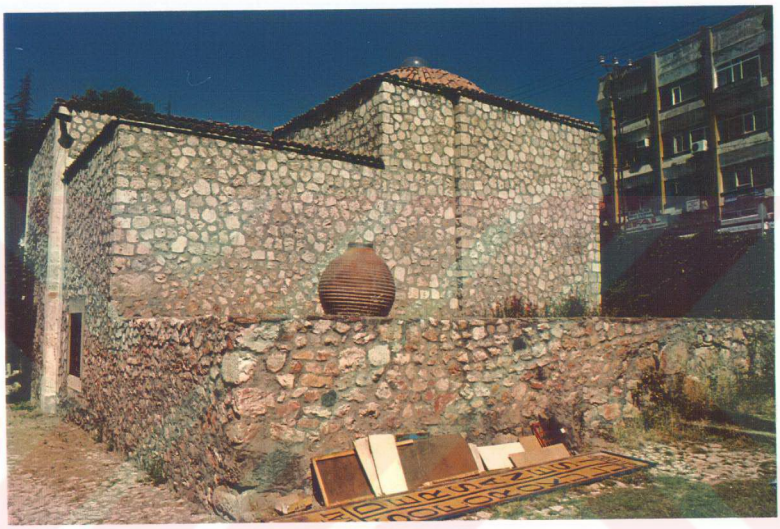
Şekil E. 46 Konya Sahip Ata Hanikâhı, türbe bölümünü örten kubbenin merkezindeki çini madolyon

Şekil E. 47 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, türbe bölümündeki kör nişler ve alt hizalarındaki pencereler

Şekil E. 48 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, batı cephesi

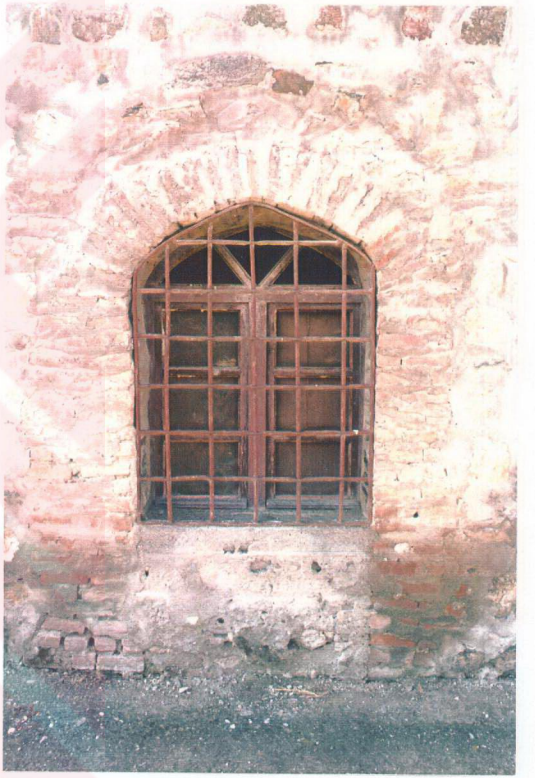


Şekil E. 49 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı plan restitüsyonu (Sevgi Parlak, 2002)



Şekil E. 50 Tokat Ebu'ş Şems Hanikâhı, doğu cephesinin günümüzdeki durumu

Şekil E. 51 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, kuzey cephesinden sofaya açılan pencere

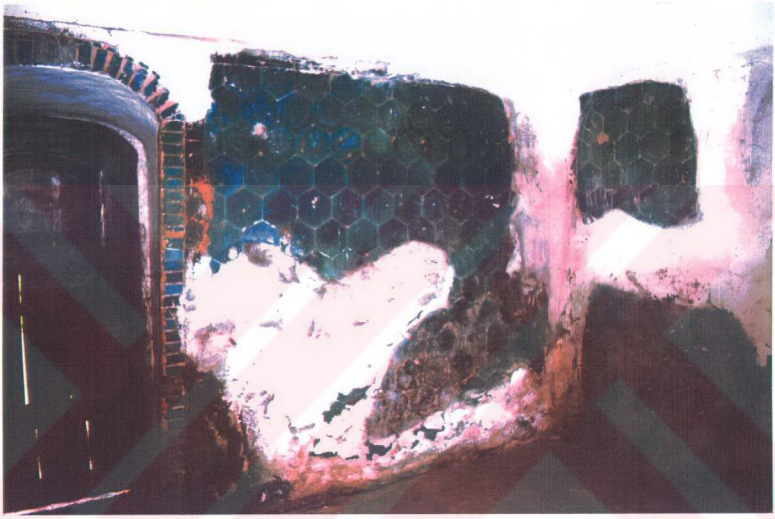


Şekil E. 52 Tokat ŞeyhMeknûn Zaviyesi, kuzey cephesinden eyvana açılan pencere

Şekil E. 53 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanı ve doğu duvarındaki niş.

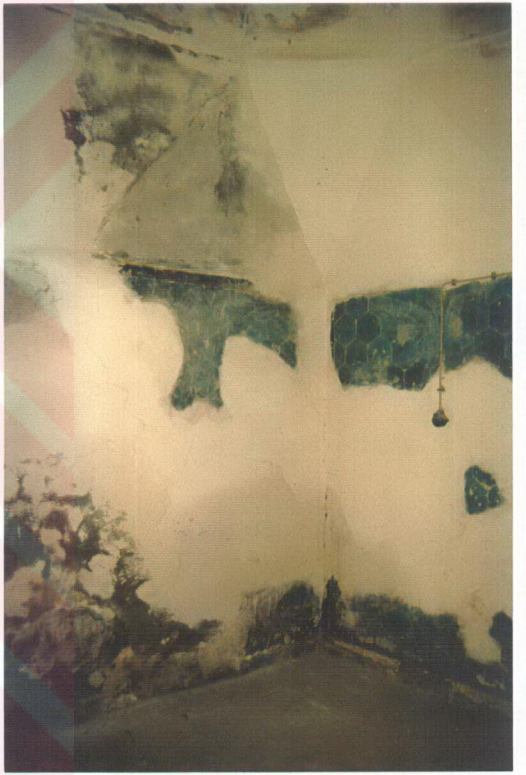
Şekil E. 54 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, eyvan.

Şekil E. 55 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, türbeye giriş.



Şekil E. 56 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi

Şekil E. 57 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi

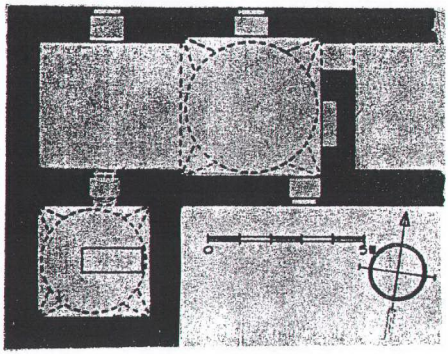


Şekil E. 58 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi

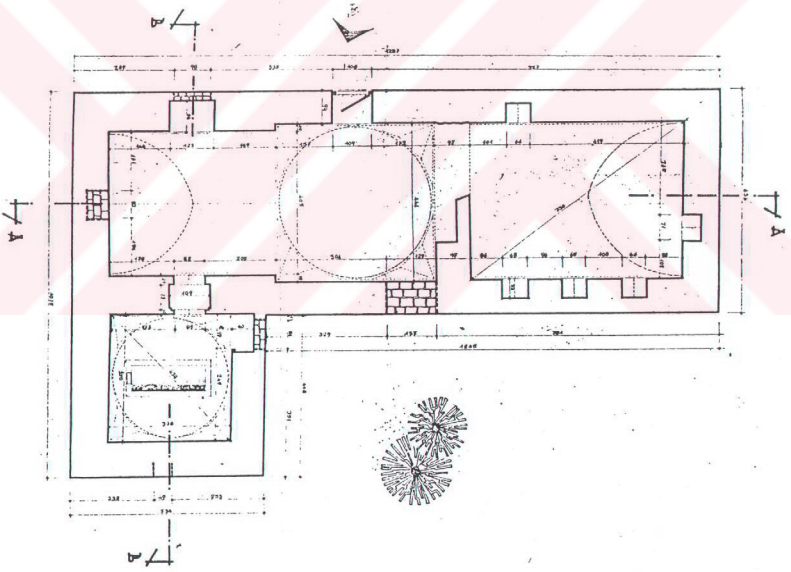
Şekil E. 59 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi türbesi

Şekil E. 60 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, doğu odasının duvarlarındaki sivri kemerli nişler

Şekil E. 61 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, doğu odasının duvarlarındaki sivri kemerli nişler



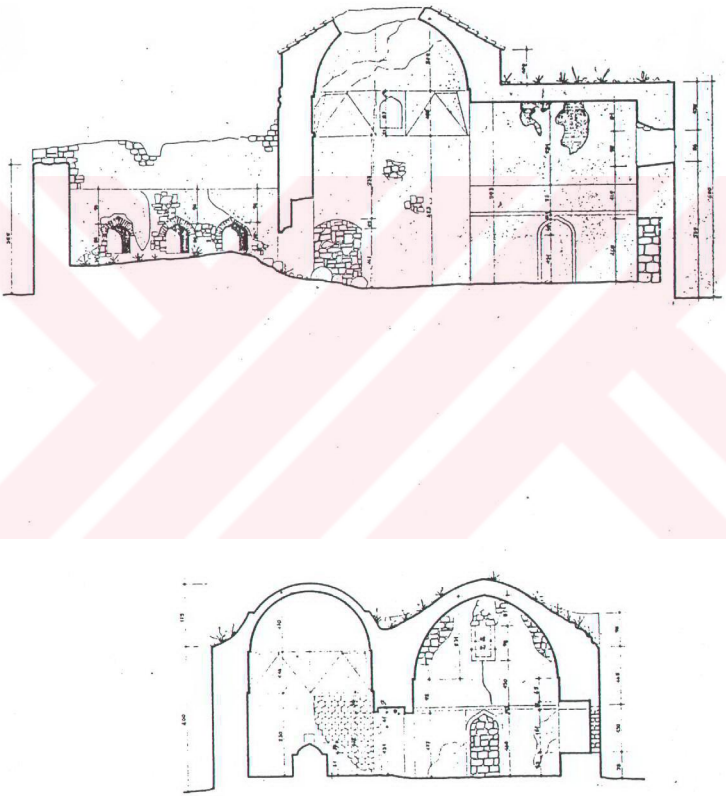
Şekil E. 62 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi planı (Gabriel, 1934: 105)



Şekil E. 63 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, rölöve projesi / plan
(E. Yurdakul-1967)

Şekil E. 64 Tokat Şeyh Meknûn Türbesi, kapatılmış olan doğu girişi (Kasapoğlu, 1972: res. 78)

Şekil E. 65 Tokat Şeyh Meknûn Türbesi, kapatılmış olan doğu girişinin içten görünüşü (Kasapoğlu, 1972: res.118)



Şekil E. 66 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, A-A ve B-B Kesitleri
(E. Yurdakul-1967)

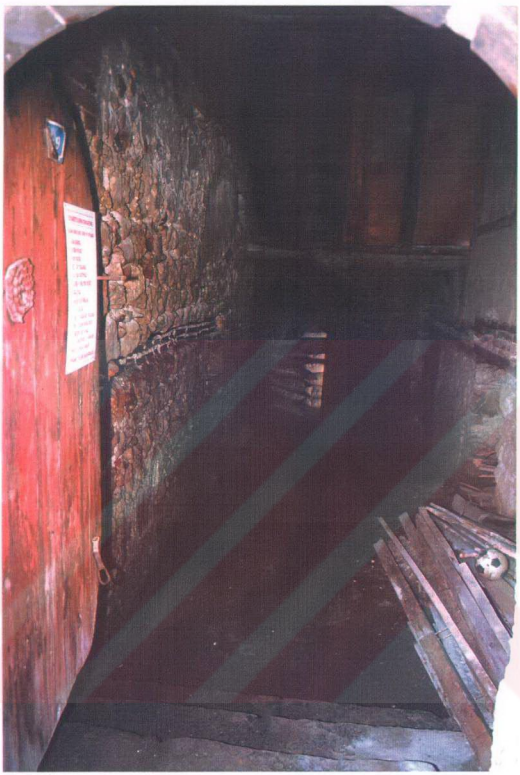
Şekil E. 67 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, kuzey cephe.
(Kasapoğlu, 1972: res. 79)

Şekil E. 68 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, batı cephesi
(Kasapoğlu, 1972: res. 80)

Şekil E. 69 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, eyvan tonozu ve batı duvarındaki iki açıklık (Kasapoğlu, 1972: res. 82)

Şekil E. 70 Tokat Şeyh Meknûn Zaviyesi, sofa mekanını örten kubbe ve türk üçgenleri arasındaki çini bezemeli kör nişler (Göksel, 1969: res. 46)

Şekil E. 71 Tokat Şeyh Meknûn Türbesi (Kasapoğlu, 1972: res. 83)



Şekil E. 72 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, tonozla örtülü eyvanın koridor tarafındaki duvarında görülen üç sıra tuğla dizisi

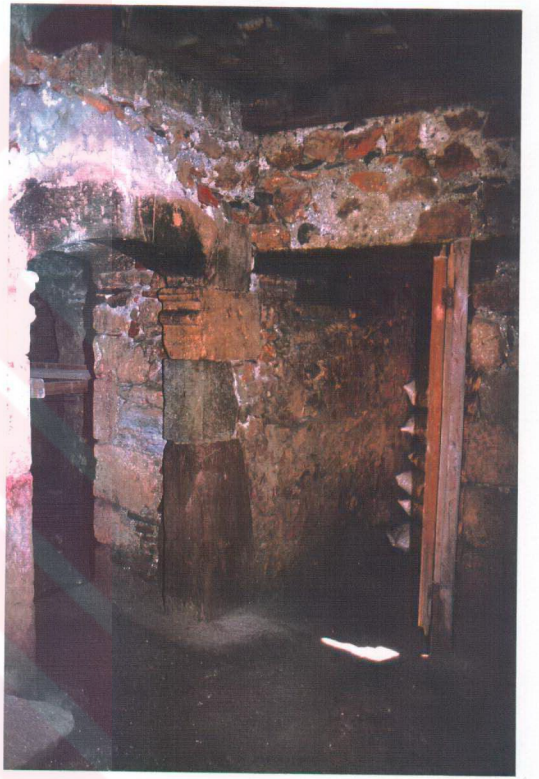
Şekil E. 73 Tokat Sünbül Baba Zaviyesinin kuzeydoğu köşesine eklenen iki katlı ev

Şekil E. 74 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, kuzeybatı köşede yer alan oda

Şekil E. 75 Tokat Halef Gazi Hanikâhının mescit bölümündeki künkler

Şekil E. 76 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa bölümünde kubbeye geçişte türk üçgenleri

Şekil E. 77 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa kubbesindeki aydınlık açıklığı



Şekil E. 78 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanına ve kuzeybatı odasına giriş

Şekil E. 79 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanının batı duvarındaki sivri kemerli niş.

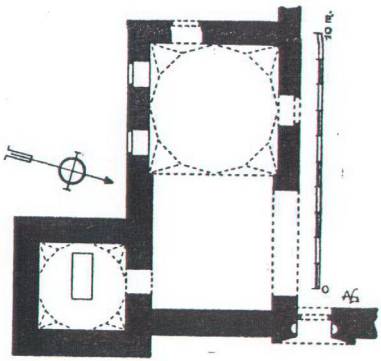
Şekil E. 80 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanının batı duvarındaki sivri kemerli niş.

Şekil E. 81 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, sofa mekanının güney duvarındaki kapatılmış açıklıklar

Şekil E. 82 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, tonoz ile örtülü eyvan

Şekil E. 83 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, eyvanın güney duvarındaki türbeye açılan kapı ile sivri kemerli pencere

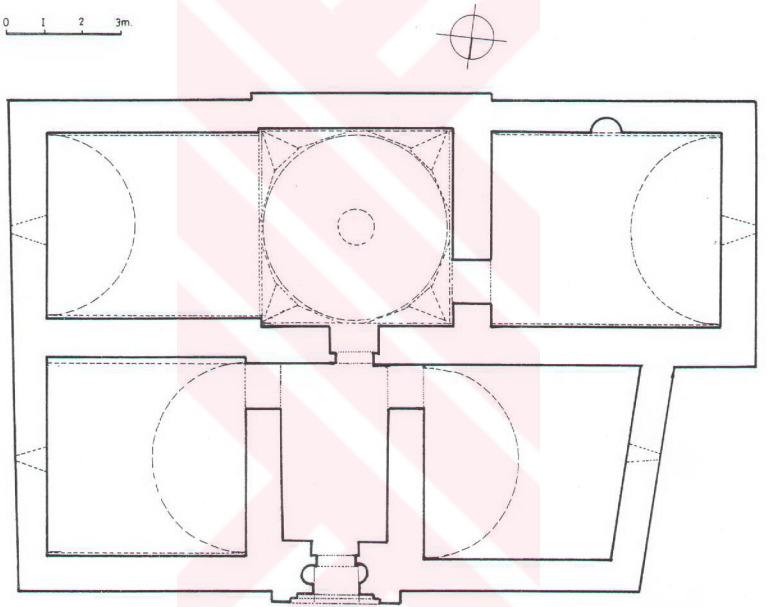
Şekil E. 84 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, eyvana açılan kapatılmış pencerenin türbeyle birleştiği köşe



Şekil E. 85 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi planı (Gabriel, 1934: fig. 64)

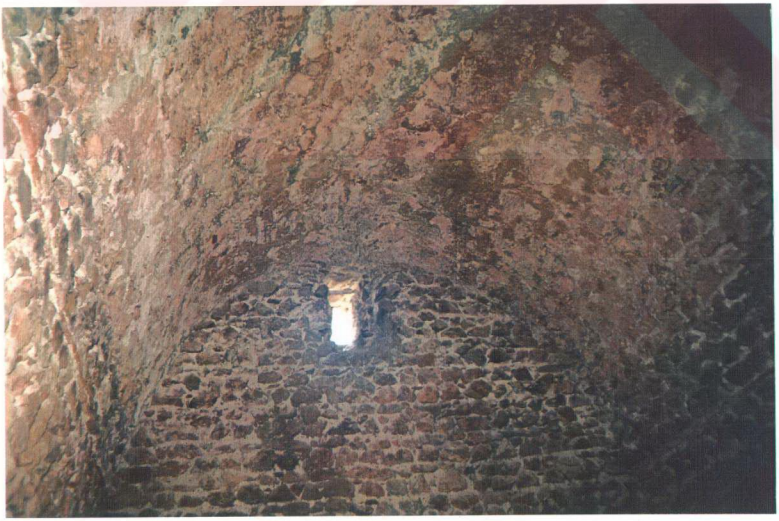
Şekil E. 86 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, türbenin batı duvarındaki tuğla kemer izi

Şekil E. 87 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, türbenin doğu cephesi

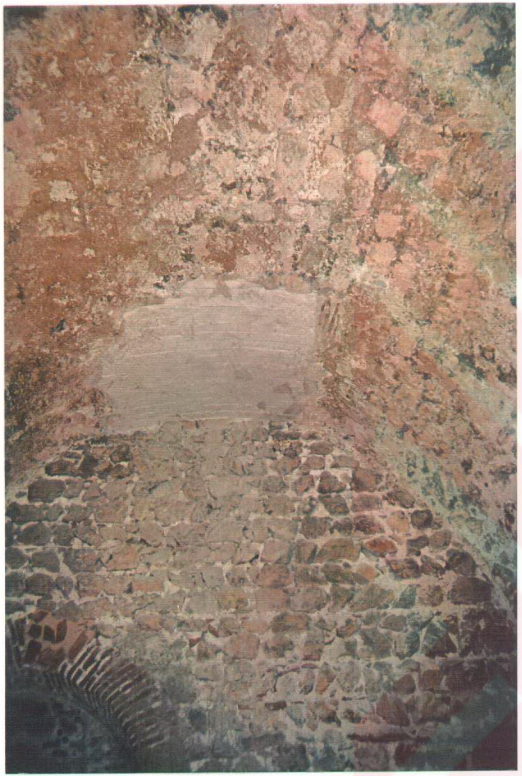


Şekil E. 88 Tokat Sünbül Baba Zaviyesi, plan restitüsyonu (Sevgi Parlak, 2002)

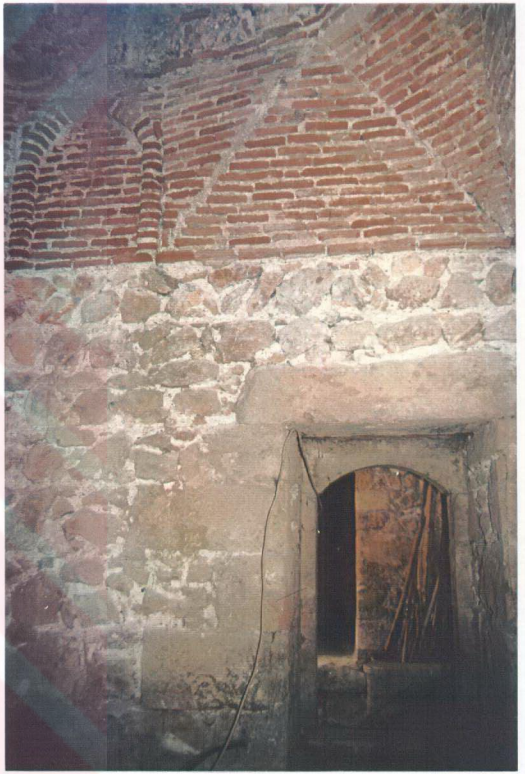
Şekil E. 89 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan ikinci mekanın güney duvarındaki sivri kemerli niş



Şekil E. 90 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan ikinci mekanın kuzey duvarındaki mazgal açıklığı



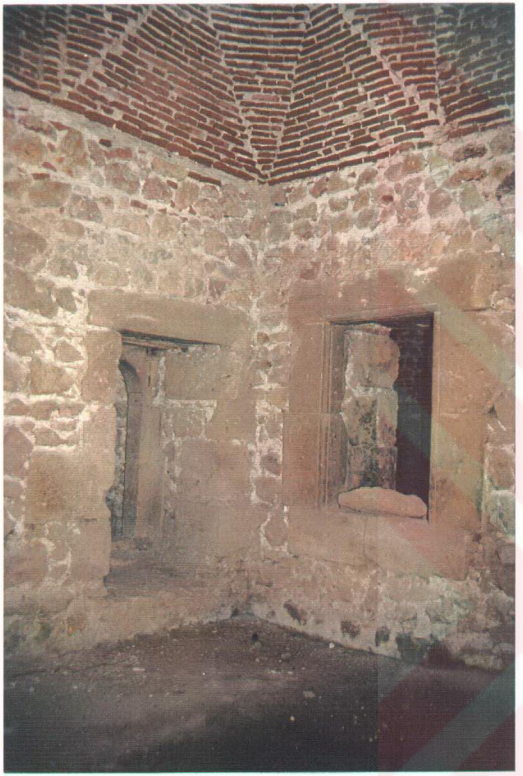
Şekil E. 91 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, giriş sofasına açılan ikinci mekanın tonozundaki kapatılmış olan açıklık



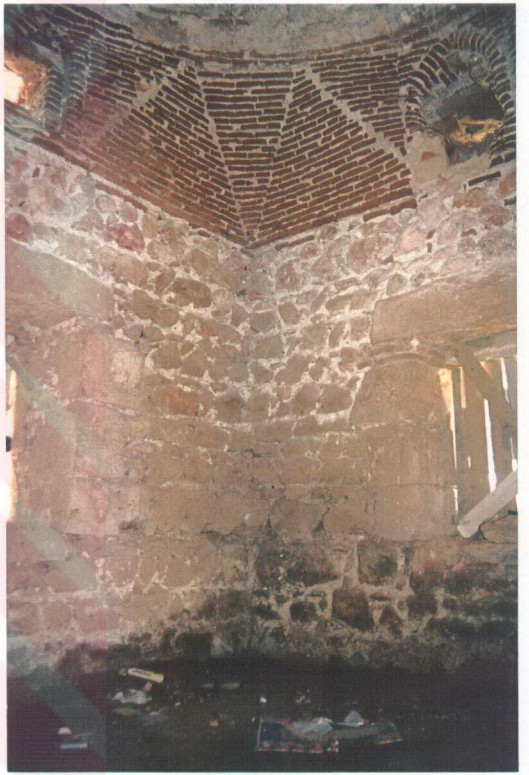
Şekil E. 92 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümüne girişi sağlayan basık kemerli kapı

Şekil E. 93 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescid bölümünü örten kubbe

Şekil E. 94 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, mescidden türbeye geçiş

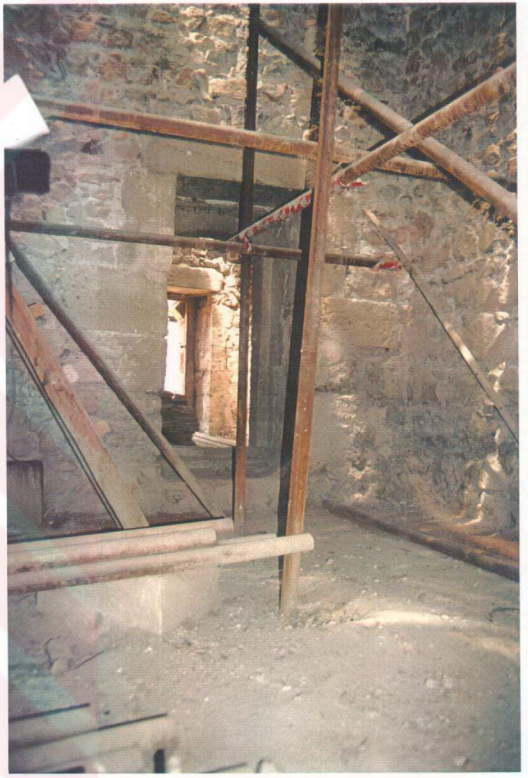


Şekil E. 95 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbeden eyvana açılan pencere



Şekil E. 96 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe bölümünde kubbeye geçişte türk üçgenleri

Şekil E. 97 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, türbe kubbesi



Şekil E. 98 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına girişi sağlayan kapı açıklığı

Şekil E. 99 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına güney yönden bağlanan eyvan kemeri

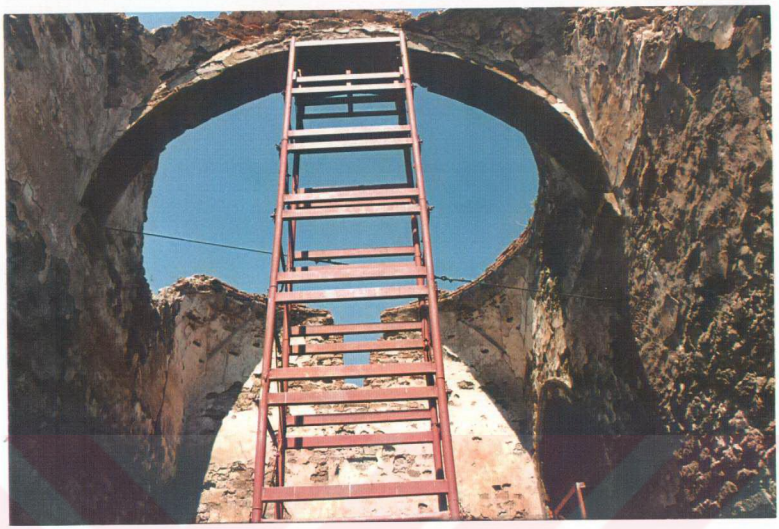
Şekil E. 100 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, eyvanın batı duvarındaki niş ile türbeye açılan pencere

Şekil E. 101 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, eyvanın doğu duvarındaki kapatılmış açıklık ve niş

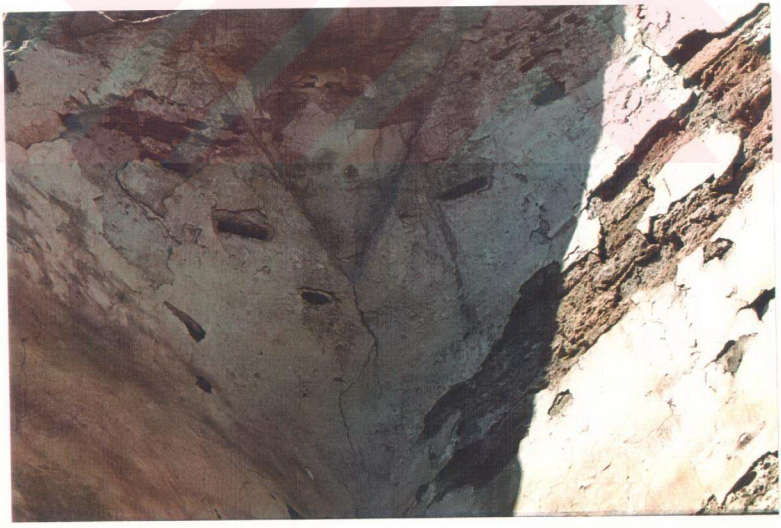
Şekil E. 102 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına açılan kuzeydoğu odasının kuzey duvarındaki nişler

Şekil E. 103 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına açılan kuzeydoğu odasının doğu duvarındaki nişler

Şekil E. 104 Tokat Halef Gazi Hanikâhı, sofa mekanına açılan kuzeydoğu odasının batı duvarındaki niş



Şekil E. 105 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofa mekanı



Şekil E. 106 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofa mekanında kubbeye geçişte kullanılan pandantiften ayrıntı

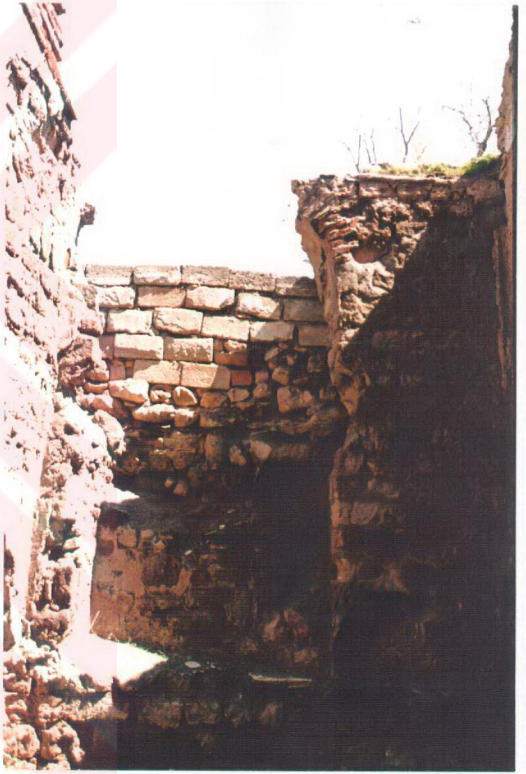
Şekil E. 107 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofaya bağlanan eyvan kemeri

Şekil E. 108 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, güney eyvanının batı duvarındaki kapatılmış olan sivri kemerli pencere

Şekil E. 109 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, güney eyvanının batı duvarındaki kapatılmış pencere

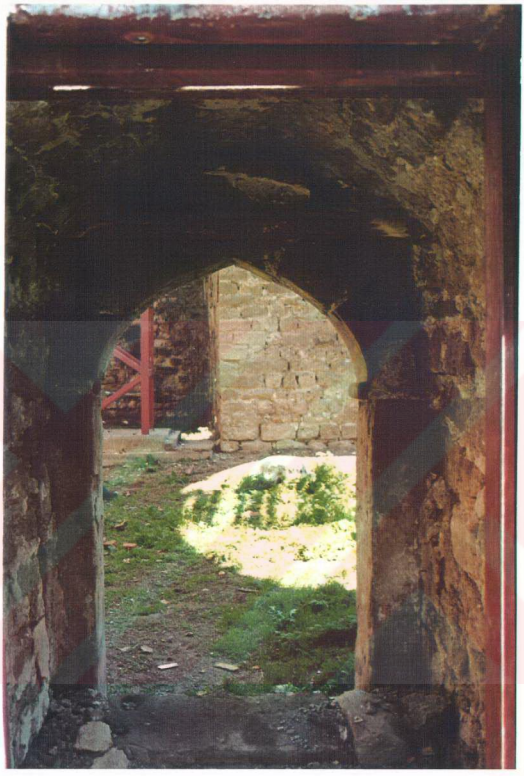
Şekil E. 110 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, mihrap

Şekil E. 111 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, doğu eyvanı



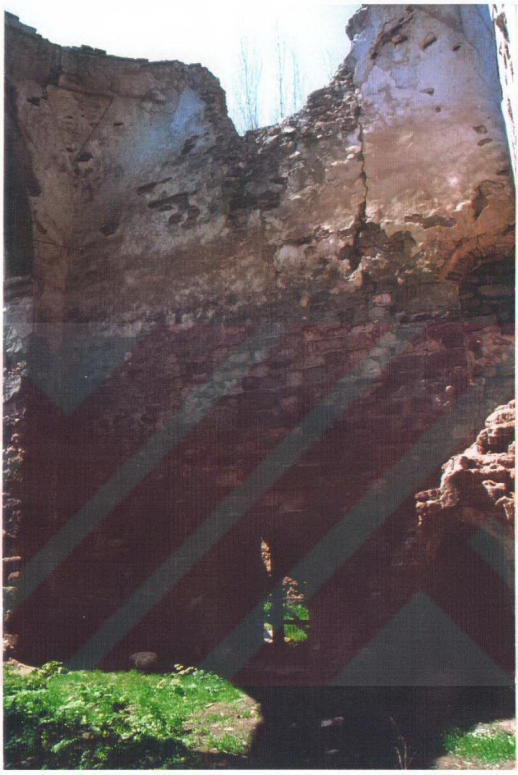
Şekil E. 112 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, doğu eyvanının duvarındaki kapatılmış sivri kemerli açıklık

Şekil E. 113 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, doğu odası



Şekil E. 114 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı odasından sofaya açılan kapı

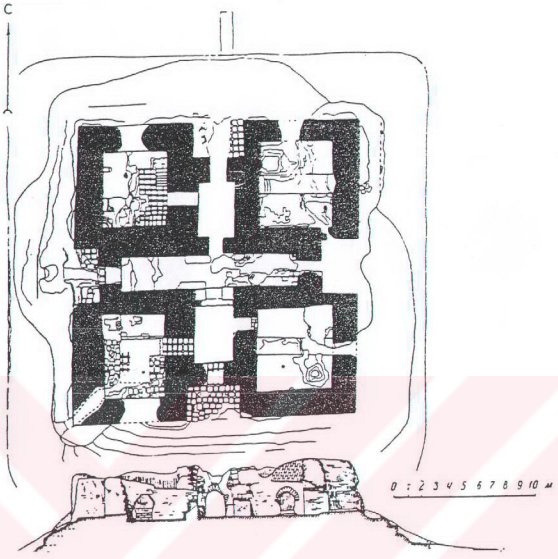
Şekil E. 115 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı odasında kubbeye geçişte mukarnaslı tromptan detay



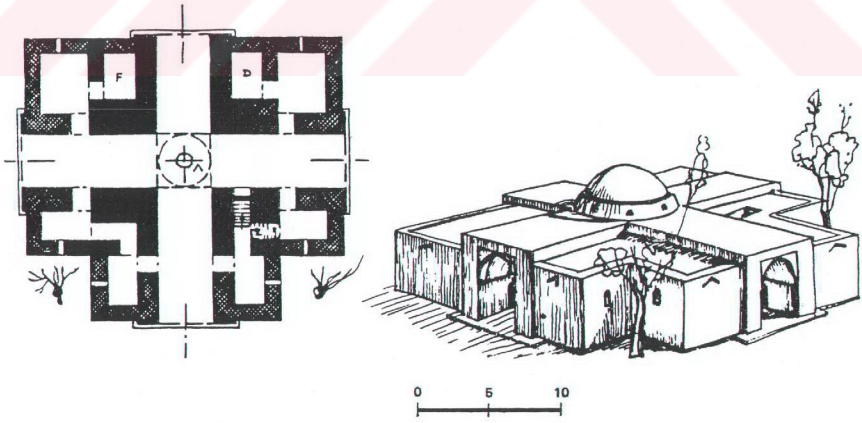
Şekil E. 116 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, sofadan batı odasına geçiş

Şekil E. 117 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı ve güney cephesi

Şekil E. 118 Aksaray Melik Mahmud Gazi Hanikâhı, batı cephesindeki Tekkezade Mektebi'nin temel izleri



Şekil F. 1 Babiş Mulla II. Mezar anıtının plan ve kesiti (Akın, 1990: 72, R.1)



Şekil F. 2 Düvazdeh İmam Ziyareti, plan ve aksonemetrik görünüşü (Akın, 1990: 80, R. 34)

DEĞERLENDİRME VE KARŞILAŞTIRMA BÖLÜMÜNDE ELE ALINAN TARİKAT YAPILARININ LİSTESİ

1. Çorum'un Mecidözü kazası Elvan Çelebi köyündeki Âşık Paşa-Oğlu Elvan Çelebi Zaviyesi
2. Niksar Çöreği Büyük Tekkesi
3. Manisa İshak Çelebi Zaviyesi
4. Tokat Gök Medresesi'nin yanındaki yapı bakiyesi
5. Eskişehir Seyyid Battal Gazi Zaviyesi
6. Malatya Arapkir'deki Hanikâh
7. Konya Ali Gav Zaviyesi
8. Diyarbakır'daki Eğil Tekke
9. Kayseri Şeyh Turesan Zaviyesi
10. Ilgın Dediği Dede Tekkesi
11. Tokat Abdullah bin Muhyî (Ahi bin Muhyiddin Zaviyesi) Zaviyesi
12. Tokat'ın Gümüştop (Dazya) köyündeki zaviye
13. Antalya Mevlevihanesi
14. Antalya Karatay Dârüssülehâsı (Cami)
15. Kütahya Balıklı Tekke (Kütahya Muslihüddin Tekkesi)
16. Afşin Eshâb-ı Kehf Ribatı
17. Kırşehir Karakurt / Karacakurt (Kalender Baba) Ilıca-Hanikâhı
18. Kayseri Köşk Hanikâhı
19. Kayseri'nin Develi ilçesi Havadan köyündeki Şeyh Hacı İbrahim Tekkesi
20. Konya Bulgur Tekkesi
21. Konya'nın Ereğli ilçesindeki Şeyh Şihabu'd-din Sühreverdi Zaviyesi
22. Alanya Akşebe Sultan Tekkesi
23. Erzincan Kemah'taki Danişmendoğlu Melik Gazi Zaviyesi
24. Balat'taki tekke
25. Alanya Sitti Zeynep Tekkesi
26. Azerbaycan Bakü-Şemaha yolu üzerindeki hanikâh
27. İran Natanz'daki İlhanlı döneminden kalma cami-hanikâh-kümbetten oluşan külliye
28. Türkistan'ın Yesi şehrindeki Ahmed Yesevî Hanikâhı
29. Isfahan şehrindeki Baba Kasım Türbe ve Hanikâhı
30. Orta İran'ın Afuşteh bölgesindeki Seyyid Hasan-ı Vakıf Hanikâhı
31. Horasan şehrindeki Taybat Bukası
32. Buhara yakınındaki Dihkan Baba Hanikâhı
33. Herat'taki Molla Kalan Hanikâhı
34. Isfahan şehrindeki Ebu Mesud Hanikâhı
35. Orta İran'ın Yezd bölgesindeki 1456 tarihli Zangiyan Türbesi
36. Horasan yakınlarındaki Kasım-ı Anvar Türbesi
37. Azerbaycan şehrindeki Şakir Ağa İmareti
38. Fustat Cami el-Atîk
39. Kahire Ebülhayr el-Kulaybatî Zaviyesi
40. Kahire Kubbet el-Nasr Zaviyesi

41. Halep Hanikâh al-Kadim
42. Kahire Sultan Baybars el-Gaşankîr (Çeşnigîr) Hanikâhı
43. Saihû al-'Imarî Hanikâhı
44. Emir Tengizboğa Hanikâhı
45. Sancar el-Gavli Medrese-Hanikâhı
46. Sultan Barkuk Medrese-Hanikâhı
47. Sultan Kayıtbay Hanikâhı
48. Emir Kanibay al-Ramanâh Hanikâhı
49. Emir Kurkumas (Korkmaz) Hanikâhı
50. Kahire Sultan el-Salih Necmeddin Eyyub'un adına inşa edilen kubbe
51. Kahire Sultan el-Mansur Kalavun Kubbesi
52. Kubbet el-Nasır
53. Mabed el-Rifaî Kubbesi
54. Kasr el Ayni'de Ganibak Kubbeleri
55. Matariyye yakınındaki Yaşbak min Mehdî Kubbesi
56. Hüseyniyye'nin kuzeyindeki Yaşbak min Mahdi Kubbesi
57. Kahire'nin kuzeyindeki El-Demirtaş Kubbesi

ÖZGEÇMİŞ

05.08.1977 tarihinde İstanbul'da doğdu. 1995 yılında kazandığı İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü'nden, 1999 yılında mezun oldu. Aynı yıl İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi programında Yüksek Lisansa başladı. 1999 Ekim-2000 Haziran tarihleri arasında aynı üniversitenin Yabancı Diller Bölümü'nde İngilizce Hazırlık Programına katıldı. 2000 Ekim-2003 Aralık tarihleri arasında İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Yüksek Lisans Programında ders ve tez aşamalarını tamamladı. 2002 yılından beri İstanbul Üniversitesi Güzel Sanatlar Bölümü'nde Öğretim Görevlisi olarak çalışmakta.